قضايا فكرية

قضـايـا فـكريـة
من اجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع

الفكر العربي
بين العولمة والحداثه
وما بعد الحداثه



1999

الكتاب التاسع عشر والعشرون
اكتوبر ١٩٩٩

إهداءات ٢٠٠٣
أسرة السفير / محمد عبودة
القاهرة

قضايا
فكرية

من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع

إشراف : محمود أمين العالم

الفكر العربي
بين العولمة والحداثه وما بعد الحداثه

سلسلة كتاب «قضايا فكرية»
يصدر عن «قضايا فكرية للنشر والتوزيع»
المراسلات باسم: السيدة/ **ماجدة رفاعة**
العنوان: ١٨ شارع ضريح سعد – من شارع القصر العينى – القاهرة
تليفون – فاكس ٣٥٥٥٥٠٢

ق الكتاب التاسع والعشرون – اكتوبر ١٩٩٩ ق

الغلاف هدية متصلة إلى الفنان الفقيد:

سعد عبد الوهاب

أسهم في إعداد وإخراج هذا العدد

جمال الشرقاوى
مــاجدة رفاعــة
محمـود الهنـدى

رقم الايداع بدار الكتب
٩٩/١٣٠٧٧



سعد عبد الوهاب: كائنات متجددة

منذ وقت مبكر عرفت الصديق الفنان سعد عبد الوهاب ، شدني إليه سحر فنه الأخاذ وضربات فرشاته على النوال بسخاء وغنى لا نظير لهما .. لوحات شديدة الاختزال ؛ ذات عناصر عديدة ... عرفت فيه غزارة الإنتاج ، يمارس الفن مثلما يستنشق الهواء .

كلما حاولت الولوج داخل عالمه قفز إلى مخيلتي صورة الصديق الفنان جودة خليفة ، كلاهما قليل المفردات ، شديد التبسيط ، ... ولكن المفردة الواحدة لدى أى منهما تتحول – تلقائيا – إلى متوالية عدديّة ؛ أوإلى ذرات شديدة الانشطار تتجدد فى كيان جديد لم تبصره العين من قبل ... كلاهما يحمل نفس الصفة إلى جانب الصفات الإنسانية رغم الاختلاف الواضح بين أسلوبيهما .

جودة خليفة رسام غنائى غنى .. يفجر الشحنات الإنسانية العظيمة بين غنائياته اللونية؛ وكأنه يتقمص روح الشاعر الكبير طاغور حين يعزف اللحن الأساسى للوجود الإنسانى .

أما سعد عبد الوهاب فهو صانع الدراما ... تتصارع خطوطه الهشة وكتله الكثيفة ... تغبشاته النحيفة تجمع بين الهندسية غير المتعمدة والعفوية فى إيقاع صوفى ... يضج سطح لوحاته بالعازفين المهرة ... تتباين الألحان من خلال سلسلة شديدة التحول يجمعها لحن رئيسى ... وفى الخلفية تتناغم عدة ألحان فرعية ... تنطلق توترات حيوية جبارة فى خطوطه ... يستقطب التناقضات مما يزيد شدة الحيوية ، لكنه يخفى الوسيلة الشكلية لتكوينه ... يقيم تنافراً بين الخطوط ليؤكد هوة العمق ، قاصداً الارتفاع والسمو والسموق فى حركة تتجه نحو اليسار والأعلى . إن تناوله لمواضيعه يتجلى فى استخدامه اللون الواحد وحركة الظل والضوء التى تمتد من المقدمة إلى الخلفية أو العكس ليصنع علاقة الأجسام مع المكان ومع الكائنات المختلفة فى حرية ، وكأنه يسمح لجميع الأضداد بالتعايش فى وئام ... لقد أراد أن يحقق التناغم الكلى ، فلم يعتمد على رؤيته البصرية ، وإنما على أحاسيسه وحسه الروحى الصوفى الخالص .

كيف يتحول اللون الأسود بيوتاً للدفء ؟ ... أهى الشمس .. أم عيون الفقراء تلك الدوائر السوداء ؟ .. تتخلى شخوصه انحناءات لينة فى انسجام تام .. ألمح خلف نظارته السميكة لون الحياة .. لون يمتلك الألوان جميعا .. تجذبه درامية الأسود والأبيض .. تعانق عيونه الألوان والتكوينات .. الشجر .. الورود .. الوجوه .. الطفولة .. فاكهة العالم .. الشمس .. البساطة .. المهارة .. الانهمار فى الحركة .. عيون تلتقط مالايراه الآخرون.

للون الأسود وقار؛ إنه لون أنانى يمتص الضوء .. عندما تفرغ أنابيب الألوان لا وسيلة إلا الرسم بالحبر الأسود .. ما يمليه الفقر .. البحث عن شمس الضوء .. الهمس .. غناء اللون الأبيض للوجه المرهق .. الخط المحدود شائك وحاد ومتميز وواضح .. التشويه وعدم الاهتمام بالنسب ليسا إلا تعبيراً عن التمرد .. بداية الطريق للتناغم الهندسى والوصول إلى ذروة الشكل .. الحيوية والارتباط المتجدد بالأشياء التى تصنع الغرابة يشبهان الإمساك بالمستحيل .. الحركة والنور فى أشكال الوجوه أنغام مرتبة ضمن لحن منساب .. الخطوط السهلة البسيطة أهم سمات وملامح وجوه الفنان الكبير (انظر الصفحات ٥٥٤،٥٥٥،٥٥٦) .

ويمكننا القول بأن الفنان سعد عبد الوهاب يتميز بكونه نسيجا خاصاً فناً وفكراً ، لألوانه وأشكاله نكهة يسهل التعرف عليها منذ النظرة الأولى لأى من أعماله .. ويتضح ذلك جلياً فى الرسوم المصاحبة لدراسات العدد الحالى من كتاب قضايا فكرية رغم عشوائية اختيارات اللوحات .

محمود الهندى

المحتوى

صفحة

قراءات وترجمات

شبه بيان...
يحتاج إلى استكمال ومواصلة..

فى البداية، فكرنا أن نكرس هذا العدد الجديد من «قضايا فكرية» - الذى يواكب صدوره نهاية قرن وبداية قرن جديد - لقراءة تحليلية نقدية للفكر العربى طوال القرن الذى يمضى واستشرافاً للقرن الذى يوشك أن يبدأ. وكنا ندرك أن القضية لاتتعلق بنقلة من رقم زمنى إلى رقم زمنى آخر، وإنما هى نقلة كيفية - وإن لم تكن منبتة تماما عما سبقها - تنذر إرهاصاتها الأولى وتبشر فى الوقت نفسه، بمستقبل بالغ التعقيد، ملتبس الإمكانات والوعود، محتشد بالطاقات المعرفية والإبداعية الباهرة. وكنا ندرك كذلك أن الأمر لايتعلق بفكرنا العربى وحده، وإنما به - بغير شك - ولكن فى وجوده داخل التاريخ الإنسانى المعاصر بكل تجلياته السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية، فضلا عن وجود هذا التاريخ نفسه داخل فكرنا بكل هذه التجليات التى أخذت تتعولم، بإيجابياتها وسلبياتها، بل كادت سلبياتها أن تهيمن على إيجابياتها. لسنا إذن على مبعدة من هذا الجديد الذى يتخلق فى زماننا الكلىّ المعولم. لقد تعولمنا، أردنا ذلك أم لم نرد. ولكن ظلت الهيمنة إختياراً.. ومعركة!

ولهذا أعدنا النظر فيما كنا قد فكرنا فيه. ذلك أننا خشينا أن تتحول قراءتنا التحليلية النقدية لفكرنا العربى فى استشرافه للمستقبل إلى دراسات تفصيلية تتجزأ بها قراءتنا، وتتشتت بين رؤى مختلفة للتيارات والتجليات المختلفة لهذا الفكر، عبر هذه المرحلة التاريخية التى لن تقف بالضرورة عند حدود المائة عام الماضية فحسب. وخشينا كذلك أن يغلب على هذه القراءة طابع الوصف والتشخيص والتسجيل، على حساب التقييم الفاعل من ناحية، والرؤية المستقبلية الشاملة من ناحية أخرى. ولم تكن هذه الخشية تعنى إقلالا من أهمية بل ضرورة الدراسات التفصيلية، أو تشبثاً برؤية أحادية، وإنما الحرص على تجنب التشتت بالتركيز على الرؤى والتجليات المتعددة والمختلفة للفكر العربى فى لحظة تاريخية متجهة إلى المستقبل..

ولأننا ندرك أن أقسى ما يعانيه فكرنا العربى هو التوفيقية والازدواجية المتراوحة بين أطراف تقوم

بينها أحيانا - بل فى أكثر الأحيان - ثنائيات ضدية تكاد تشل فاعليتنا وجسارتنا القادرة على الفعل المبدع المتجاوز، وتلقى بنا بين ازدواجية الذات القومية وتمزّقها بين التردد والاستسلام والبلادة، وتخلفها الذى يكاد البعض يتصور أنه خصوصيتها التراثية وهويتها القومية، وبين استمرار تبعيتنا المطمئنة السعيدة للقوى المهيمنة فى عصرنا الراهن. وما أكثر ما يلتقى المجريان: التوفيقية والتبعية، ليصنعا ازدواجية مركبة هى فى الحقيقة تخلف مركّب!

لهذا رأينا أن نتخلى عن مشروع التحليل النقدى لفكرنا العربى طوال القرن الذى يكاد ينتهى ويستشرف قرنا جديدا. ونأمل أن تقوم مؤسسة من مؤسساتنا الثقافية بانجاز هذا المشروع.

وأدركنا أنه قد آن الأوان - الذى تأخركثيرا - أن نحسم أمرنا الفكرى، وأن نسعى لتجاوز هذه الثنائية والازدواجية الأحادية أو المركبة، بموقف حاسم - مهما اختلف أو تنوع - إزاء ما يواجه فكرنا العربى المعاصر من قضايا أساسية مباشرة. ورأينا أن قضية القضايا فى عصرنا هى قضية العولمة. وأن الموقف منها هو فى ذاته اختبار موضوعى نقدى للفكر العربى فى مرحلة من أخطر مراحل التحوّل التاريخى للحضارة الإنسانية عامة ولنا نحن بوجه خاص.

ولهذا كان هذا العدد الجديد من «قضايا فكرية»، دعوة تتنوع فصولها لاختبار واختيار موقف فكرى حاسم لكياننا القومى فى هذا العصر. فلتتنوع المواقف، ولكن... ليكن كل منها موقفا واضحا حاسما لا التباس فيه. وهكذا يمكننا أن نقوم بشكل حى ملموس بالتحليل النقدى للفكر العربى فى استشرافه بل مشاركته - الممكنة والضرورية - لصناعة المستقبل لكياننا القومى وللإنسانية جمعاء.

إنها دعوة للحسم الفكرى - الذى تأخر كثيرا - فى مرحلة حاسمة من تاريخ الإنسان. وهى مرحلة لاينبغى للفكر العربى ذى التاريخ العريق أن يقف منها موقف التأمل البليد أو الاستسلام العاجز أو المشاكسات الصبيانية الزاعقة التى تفتقد العمق والرؤية البعيدة.

وليس هذا العدد من قضايا فكرية هو الكلمة الأولى أو الأخيرة فى هذه الدعوة، وإنما نرجو أن تكون - على الأقل - إحدى البدايات المتجددة فى طريق الحسم الواجب الذى تأخّر منذ أكثر من قرن..

شكر واجب

تشكر «قضايا فكرية» كل المثقفين والمفكرين الذين ساهموا فى إغناء هذا العدد بكتاباتهم علماً بأن الأفكار الواردة فى هذه الكتابات لاتعبر بالضرورة عن رأى القائمين على قضايا فكرية.

كما نشكر «دار المستقبل العربى للنشر والتوزيع» التى أسهمت بجهد كبير وكفاءة عالية فى إعداد هذا العدد للطباعة.

كما تشكر أخيراً شركة «العالم العربى للطباعة» وبخاصة مديرها الاستاذ الفاضل الباشمهندس ماهر منير فضلا عن عمال المطبعة لما بذلوه من جهد كبير فى طباعة هذا العدد.

العولمة .. وخيارات المستقبل

محمود أمين العالم

مايزال الغموض أو الالتباس أو اختلاف الدلالات يكتنف مفهوم العولمة فى تناوله وتداوله بين العديد من العلماء والمفكرين والمثقفين فى ساحة الفكر العربى المعاصر. ولعلنا نجد هذا الأمر نفسه - بمستويات مختلفة - فى ساحة الفكر الإنسانى المعاصر عامة. وهو أمر طبيعى فى لحظة ميلاد أى مفهوم جديد، أو حتى مجرد صياغة مصطلح جديد. والعولمة - بغير شك - مصطلح جديد، يعبر عن مفهوم جديد كذلك، وإن لم يكن مفهوما جديدا كل الجدّة، ذلك أنه لايعبر - فى تقديرى - عن قطيعة معرفية مطلقة عما سبقه من مفاهيم فى مجاله المعرفى، وإنما عن تطور مفهومى متوافق مع تطور موضوعى، كما سوف نفصّل بعد ذلك.

على أن هذا الغموض أو الالتباس أو الاختلاف فى الدلالة، قد لايرجع فحسب إلى جدّة العولمة - مصطلحا ومفهوما - وإنما هو نتيجة كذلك لاختلاف الرؤى والمواقف وتنوع المناهج المعرفية والسلوكية إزاء المتغيرات الشاملة التى تخلّقت ومازال تتخلق تخلّقا موضوعيا فى بنية العلاقات والمفاهيم والقيم والصراعات السياسية والاقتصادية والثقافية، القومية منها والدولية، طوال السنوات الخمسين - أو العشرين خاصة - الماضية. كما أنه نتيجة لطبيعة التعامل والتفاعل - إيجابا أو سلْباً - مع مكتشفات الثورة العلمية الثالثة فى مجالات المعلوماتية والاتصالية والبيولوجية، وما أفضت إليه هذه الثورة من منجزات تكنولوجية باهرة لاتتوقف أبدا عن التغيير والتطوير الخلاّق للعديد من المعطيات الموضوعية والرؤى الثقافية السائدة. ولهذا أصبحت العولمة ذات دلالة إيديولوجية تختلف باختلاف الرؤى والمواقف إزاء الأوضاع الثقافية والقومية والدولية، كما تختلف بمدى الاستيعاب المعرفى لهذه الثورة العلمية ولطبيعة التعامل المنهجى والعملى مع منجزاتها التكنولوجية والتوظيف المجتمعى والإنسانى لها.

هذا - فى تقديرى - هو مصدر الغموض والالتباس واختلال الدلالات فى مصطلحها ومفهومها.

على أن العولمة - رغم اختلاف دلالتها الإيديولوجية - باختلاف الرؤى والمواقف منها - ظاهرة موضوعية تاريخية وليست مجرد إيديولوجية ذات دلالات مختلفة. وهنا لابد أن نميّز - بادئ ذى بدء - بين العولمة والعلاقات الدولية والعالمية فما أكثر ما يتم الخلط بينها.

فالعلاقات الدولية - كما يدل عليها اسمها - هى علاقات من التعامل بين الدول المختلفة سواء فى إطار علاقات ديبلوماسية أو تجارية أو عسكرية أو تحالفية أو ثقافية أو سيطرة إلى غير ذلك. وتختلف هذه العلاقات باختلاف طبيعة

العلاقة ومداها وعمقها. ولكنها لاتتخذ شكلا نسقيا ثابتا شاملا. وسنجد تجليات لهذه العلاقات طوال التاريخ القديم والحديث بمستويات وأشكال مختلفة.

أما العالمية فهى صفة هذه العلاقات عندما لاتقتصر على علاقة ثنائية أو أكثر وإنما تشكل نسقا من العلاقات بين دول العالم أو معظمها فى مرحلة من مراحل التاريخ عبر مساحة ممتدة نسبيا مكانياً وزمنياً. ولقد تجلت هذه العالمية بشكل نسبى فى بعض الحروب المحدودة بحدود العالم القديم، كما تجلت فى بعض الحملات العسكرية والاستيطانية طوال القرن التاسع عشر، ولكن لعل الحربين العالميّتين الأولى والثانية فى عصرنا الراهن أن تكون من أكثر أشكال هذه العالمية توسعا نسبيا. كما تتجلى وتجلت هذه العالمية كذلك فى العديد من الشركات المتعددة القومية والمعاهدات الدولية التجارية والجمركية والمرورية والسياسية والقانونية والثقافية والأمنية إلى غير ذلك. ولعل تشكيل عصبة الأمم عقب الحرب العالمية الأولى ثم هيئة الأمم المتحدة ومنظماتها المختلفة عقب الحرب العالمية الثانية أن تكون من أبرز أشكال هذه العالمية وأشدها توسعا وشمولا جغرافيا وسياسيا، والتى كانت نتيجة للتحالف العالمى العملى بين النظامين الايديولوجيّين المتعارضين الاشتراكى والرأسمالى فى الحرب العالمية الثانية وانتصارهما على العدوانية والتوسعية النازية. ثم كانت الحرب العالمية الباردة التى اندلعت بين هذين النظامين عقب نهاية الحرب العالمية الثانية تجلياً آخر لنسق ملتبس آخر من هذه العلاقات العالمية يقوم على التعاون المشترك والصراع الحاد فى الوقت نفسه داخل إطار مشروعية دولية فرضها التوازن النسبى العسكرى والذرّى بين هذين النظامين.

على أنه مع الثورة العلمية الثالثة - كما سبق أن ذكرنا - فى مجالىْ المعلوماتية والاتصالية خاصة - ومع فشل التجربة التنموية الاشتراكية السوفييتية وتفكك المنظومة الاشتراكية، أخذت العلاقات الدولية تنتقل انتقالا حاسما من حالة العالمية إلى حالة العولمة. ولم يكن انتقالا مفاجئا، بل كان انتقالا موضوعيا متصاعدا من حالة القوة إلى حالة الفعل على حد التعبير الارسطوطالى، أى من حالة الكمون والإمكان إلى التخلّق والتحقق والاكتمال.

ولهذا فالعولمة ظاهرة موضوعية تاريخية حديثة تجاوزت دلالتها حدود العلاقات الدولية أو العالمية وتخلّقت بداياتها الأولى فى رحم الأنظمة الإقطاعية فى أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر الميلادى فى نمط إنتاجى محدد جديد مختلف تماما عن الأنماط الإنتاجية السابقة هو نمط الإنتاج الرأسمالى.

وعندما نتكلم عن نمط إنتاجى، فنحن لانقصد - كما قد يتصور البعض - أنه يقتصر على طابع اقتصادى سائد فحسب. ذلك أن مفهوم نمط الانتاج يعبر عن مركب موحّد من أبعاد ثلاثة متداخلة متفاعلة هى البعد السياسى والاقتصادى والثقافى، وبرغم أن البعد الاقتصادى هو البعد الأساسى الحاكم عامة فى النهاية دون إغفال فاعلية البعدين الآخرين، السياسى والثقافى، فإن أحد هذين البعدين قد يكون عاملا حاسما حاكما فى ظروف وشروط تاريخية ومجتمعية معينة.

ويتميز نمط الانتاج الرأسمالى بوجه خاص بطبيعته التنافسية والتوسعية والتركيز الذى يفضى إلى الاحتكار - دون أن يلغى الطبيعة التنافسية - سعيا وراء تعظيم الربح والسيطرة، موظِّفا أبعاده الثلاثة - المشار إليها - بحسب الظروف المختلفة.

ولقد تخلّق هذا النمط الرأسمالى - كما ذكرنا - فى أوروبا وأخذ يتوسع ويتنامى داخلها، مطوّرا ومبدعا أشكالا جديدة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتشكيلات القومية، فضلا عن المنجزات العلمية والتكنولوجية والمفاهيم الفكرية والثقافية والقيم الأخلاقية والجمالية. وأخذ يتوسع ويتنامى كذلك خارج القارة الأوروبية متسلحا بمختلف أساليب ووسائل التدخل والغزو والسيطرة العسكرية والسياسية والتجارية والثقافية وبها جميعا، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، وأصبح هذا النمط الرأسمالى يمتد اليوم إلى كل أرجاء الأرض(١) وإن تفاوت مستوى تحققه من مجتمع إلى آخر بين من أسهموا ويسهمون فى إنتاج هذا النمط وإعادة إنتاجه وتطويره والامتداد به وتعميمه باستمرار، وبين من يسهمون إسهاما هامشيا فى هذا الانتاج، وبين من يغلب على علاقتهم بهذا النمط طابع التبعية والاستهلاك. وهكذا

أصبح هذا النمط الرأسمالى المعمّم عالميا يمثّل بمستوياته المختلفة ما يمكن أن نسميه موضوعيا - بصرف النظر عن أحكام القيمة الإيجابية أو السلبية - حضارة عصرنا الراهن. إنها تحقق موضوعيّ لوحدة إنسانية شاملة لأول مرة فى التاريخ ذات نمط انتاجى محدد سائد على اختلاف مستوياته. ولهذا فإن هذه الحضارة الرأسمالية التى أصبحت معممة عالميا لم تعد محض حضارة أوروبية أو غربية - كما توصف عادة - إلا من حيث نشأتها الأولى، وإنما هى - برغم هذه النشأة واستمرار غلبة المركزية الأوروبية عليها - حضارة رأسمالية عالمية. إنها امتداد متطور لنمط الإنتاج الرأسمالى منذ القرن السادس عشر حتى الثمانينات من هذا القرن العشرين. ففى هذه الثمانينات أخذ هذا النمط الرأسمالى ينتقل نقلة كيفية من حالة العالمية التى كانت تتمثل فى التوسع والاحتكار والتركيز فى أشكال متنامية مختلفة من الكارتيلات والسنديكات والترستات أى الاحتكارات الكبرى داخل المجال القومى الواحد ثم بين احتكارات متعددة القومية إلى الحالة التى نصفها بالعولمة، التى تتمثل فى هيكلة العالم كله وقولبته داخل نمط الانتاج الرأسمالى بمستوى أو بآخر. ويتجلى هذا فى السيادة العالمية للاحتكارات الرأسمالية الكبرى متعدّية القومية التى أصبحت لها قوانينها الذاتية ومؤسساتها الخاصة غير المحكومة بشكل مباشر من دولها القومية، وإن لم تكن منفصلة أو معزولة عنها تماما. وقد تحققت هذه العولمة نتيجة لثلاثة عوامل موضوعية أساسية: أولها الطبيعة التوسعية التنافسية ذات التوجه الاحتكارى المتنامى لنمط الانتاج الرأسمالى نفسه. والعامل الثانى هو فشل التجربة الاشتراكية السوفييتية وتفكيك المنظومة الاشتراكية العالمية التى كانت تشكل قطبا عالميا مناقضا للقطب الرأسمالى العالمى فى الحرب الباردة التى كانت دائرة بين هذين القطبين منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد أفضى هذا العامل الثانى إلى إضعاف حركة التحرر الوطنى فى بلدان الجنوب أو العالم الثالث عامة، التى كانت تستند سياسيا وتنمويا وتسليحيا على القطب الاشتراكى بمستوى أو بآخر، كما كانت تسانده موضوعيا فى الوقت نفسه فى معركته مع القطب الرأسمالى بكتلتها التى كانت تسمى بكتلة عدم الانحياز أو مجموعة باندونج والتى كانت فى جوهرها جبهة معادية للإمبرالية. أما العامل الثالث فهى الثورة العلمية الثالثة التى أخذت تتنامى منذ الحرب العالمية الثانية وتحقق ومازال تواصل تحقيق منجزات تكنولوجية باهرة فى مجالى الاتصالات والمعلومات التى تكاد اليوم تزيل حدود المسافات المكانية والزمنية وتضاعف مضاعفةً شبه إعجازية من قوى الانتاج وتفجر طاقات وإمكانات واكتشافات معرفية ثورية وتغييرية لاحدود لها.

ولقد أسهمت هذه العوامل الثلاثة لا فى التعجيل بالتوسع والهيكلة الرأسمالية عالميا فحسب، بل فى تعميق النمط الرأسمالى نفسه وتجذيره موضوعيا وتحقيق سيادته وسيطرته عالميا بأبعاده الثلاثة السياسية والاقتصادية والثقافية.

وهكذا خرج المشروع الرأسمالى من سوقه القومية لا كمنطلق إلى أسواق العالم ليعود بعد ذلك إلى سوقه القومية بحصيلة مكتسباته من مواد أولية وعوائد تجارية ومضاربات بنكية وفوائض قيم استغلالية إلى غير ذلك، وإنما أصبح العالم كله سوقا واحدة يتحرك فيها المشروع الرأسمالى أو المشروعات الرأسمالية متعدية أو عابرة القوميات، تنتج وتوزع عناصر إنتاجها، وتتاجر وتضارب وتقيم بنوكها الدولية الخاصة وأدواتها التبادلية والتعاملية والأمنية والمعرفية والإعلامية والثقافية والبحثية والعلمية، وتوجه الأفكار والقيم وتصوغ السياسات والتشريعات والاستراتيجيات والهيئات الدولية توسيعا لدائرة احتكاراتها وسيطرتها وتعظيماً لأرباحها، خارج السيطرة المباشرة لدولها القومية، بل توظيفها لخدمة مصالحها.

ومنذ أكثر من مائة وخمسين عاما كاد كارل ماركس وفردريك إنجلز أن يرسما بدقة معالم هذه الصورة من العولمة التى نعايشها نحن اليوم فى نهاية القرن العشرين! فى بيانهما «الشيوعى» الصادر عام ١٨٤٨ نقرأ الفقرات التالية: «تكتسح(٢) البورجوازية - مدفوعةً بحاجتها إلى أسواق أبدا جديدة الأرض بأسرها. فلابد لها من أن تعشش فى كل مكان وأن تستغل فى كل مكان، وأن تقيم العلاقات فى كل مكان [...] أعطت البورجوازية باستغلالها للسوق العالمية طابعا عالميا لانتاج جميع البلدان واستهلاكها. ورغم أسى الرجعيين العميق، انتزعت البورجوازية من الصناعة قاعدتها القومية. فالصناعات القومية القديمة دمّرت، ويلحق بها يوميا مزيد من الدمار. وحلّت محلّها صناعات جديدة أصبح تبنّيها من جميع الأمم المتحضرة مسألة حياة أو موت، ولم تعد هذه الصناعات تستخدم المواد الأولية المحلية بل مواد أولية آتية

من أكثر المناطق بُعدا، وتستهلك منتوجاتها لا داخل البلد فحسب بل في جميع أنحاء العالم. [...] وعلى أنقاض الإنعزال القطرى والقومى القديم، القائم على الاكتفاء الذاتى، تنمو تجارة عالمية وتبعية متبادلة بين جميع الأمم. وما هو صحيح بصدد الإنتاج المادى لايقل صحة بخصوص الإنتاج الفكرى [...] بالاتقان السريع لأدوات الإنتاج وبالتحسين الدائم لوسائل المواصلات تجرّ البورجوازية إلى تيار الحضارة حتى أشدّ الأمم همجية. أما رخص منتوجاتها فيظل المدفعية الثقيلة التى تشن هجوما عنيفا على جميع الأسوار الصينية، وبها ترغم على الاستسلام أشدّ الهمج مراسا فى عداء الأجانب. وتقود قسراً جميع الأمم، تحت طائلة الهلاك، إلى تبنى نمط انتاج البورجوازية، وترغمها، مهما أبت، على إدخال الحضارة المزعومة إليها أو قل ترغمها على أن تصبح بورجوازية. وباختصار فهى تخلق عالماً على صورتها [...] مثلما أخضعت الريف للمدينة والبلدان الهمجية وشبه الهمجية للبلدان المتحضرة،.. طوّعت الشعوب الفلاحية للشعوب البورجوازية والشرق للغرب».

ومنذ أكثر من ثمانين عاما أى عام ١٩١٧ صدر كتاب «الامبريالية أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» لفلاديمير إيليتش لينين الذى يشخّص فيه سمات الرأسمالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين، فيتكشّف صدقية ما تنبأ «البيان الشيوعى». فالتنافس الرأسمالى أخذ يتحول إلى أشكال من التركيز الاحتكارى فى مجال الانتاج والتسويق والبنوك، وتبرز ظاهرة الرأسمالية المالية دون أن تلغى هذه الظاهرة الاحتكارية والمالية، الطبيعة التنافسية لرأس المال بل تضاعفها وتفاقمها، سواء داخل البلد الواحد أو خارجها وذلك بالتوسع والتنافس على المستوى العالمى بين الاحتكارات القومية المختلفة، مع ازدياد التركيز وتشكيل احتكارات أكبر فيما بينها متعددة الأصول القومية، ثم لاتلبث فيما بعد أن تتشكل منها احتكارات اكبر **متخطية للحدود القومية**(٣) نفسها. ويطلق لينين على هذه الاحتكارات اسم الامبريالية. فالامبريالية عنده هى الرأسمالية فى مرحلة الاحتكار وهو يحددها فى سمات أساسية:

- تركيز الانتاج والرأسمال تركيزا يفضى الى نشأة الاحتكارات.
- تصدير رأس المال إلى جانب تصدير البضائع
- تشكيل اتحادات رأسمالية احتكارية عالمية تقتسم العالم فيما بينها.

هذه هى سمات الإمبريالية التى يعتبرها لينين «أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية»(٤).

فى ضوء هذا، وتأسيسا على ماسبق أن عرضنا له من تحول كيفى لنمط الانتاج الرأسمالى فى السنوات العشرين الأخيرة إلى ما أسميناه بالعولمة، هل من الجائز أن نعتبر هذه العولمة هى «أحدث (أو أعلى) مراحل الإمبريالية»؟!

الواقع أننا نجد هذا التساؤل بشكل مبكر في كتاب «الامبريالية أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» على لسان كاوتسكي وإن يكن بدلالة مختلفة إذ يقول «من وجهة النظر الاقتصادية الصرف، ليس من المستحيل أن تختار الرأسمالية مرحلة جديدة أخرى تشمل فيها سياسة الكارتيلات السياسة الخارجية، هى مرحلة **«الامبريالية العليا»** أى مرحلة **«مافوق الامبريالية»**، مرحلة اتحاد الدول الامبريالية في العالم بأسره، لا الصراع فيما بينها، مرحلة **انتهاء الحروب فى نظام الرأسمالية**، مرحلة «استثمار مشترك للعالم من قبل الرأسمال المالى المتحد فى النطاق العالمي»(٥) ويقول فى موضع آخر «هل يمكن أن تزاح السياسة الامبريالية الراهنة بسياسة جديدة، سياسة «الإمبريالية العليا» (الأولترا – إمبريالية Ultra-imperialisme) التى تحل محلّ الصراع بين الرساميل المالية الوطنية، استثمارَ العالم كلّه بصورة مشتركة من قبَل رأسمال مالي عالمى موحّد؟ ان مثل هذه المرحلة الجديدة فى الرأسمالية أمر معقول على كل حال. وهل يمكن تحقيقها؟ لاتوجد بعد الممهدات لحل هذه المسألة». ويتهم لينين كاوتسكى بأنه بنظرية «الامبريالية العليا» أو «مافوق الامبريالية» هذه إنما يسعى لطمس بل إلغاء التناقضات داخل الرأسمالية ذاتها. ويتساءل: «هل هناك على صعيد الرأسمالية وسيلة أخرى غير الحرب لتسوية عدم التناسب بين تطور القوى المنتجة وتراكم رأس المال من جهة واقتسام الرأسمال المالى للمستعمرات و«مناطق النفوذ»(٦) من الجهة الأخرى؟ ويؤكد «لايستطيع الاحتكار فى نظام الرأسمالية أن يزيل المزاحمة من السوق العالمية بصورة نهائية ولبرهة(٧) طويلة» ويقول «إن الامبريالية هى عهد الرأسمال المالى

والاحتكارات التى تحمل فى كل مكان النزعة إلى السيطرة لا إلى الحرية. ونتائج هذه النزعة هى الرجعية على طول الخطّ فى ظل جميع النظم السياسية، وتفاقم التناقضات لأقصى حد (...) يشتد بوجه خاص، كذلك الظلم القومى والميل الى الالحاق أى الاعتداء على الاستقلال الوطنى (ذلك لأن الإلحاق ليس إلا الاعتداء على حق الأمم فى تقرير مصيرها»(٨).

على أننا عندما نتساءل حول ما إذا كان من الجائز أن نعتبر العولمة فى الأوضاع الرأسمالية الراهنة هى «أحدث (أو أعلى) مراحل الامبريالية» لا نقصد ماقصده كاوتسكى من طمس التناقضات والصراعات بين الاحتكارات الرأسمالية الكبرى، ونهاية الحروب فيما بينها، فى مرحلة «الامبريالية العليا»، وإنما قصدنا استمرار الإمبريالة مع تفاقم تركيزها وتناقضاتها وصراعاتها فى مرحلة العولمة نفسها بل ونتيجة لها كذلك، مما قد يجيز لنا أن نعتبر العولمة هى «أحدث (أو أعلى) مرحلة للامبريالية». إنه مجرد تساؤل فى رحلتنا إلى مفهوم العولمة.

ولهذا نعود إلى قراءة مفهوم العولمة عند بعض المفكرين العرب المعاصرين لها ولنا، فما أكثر هذه القراءات اتفاقا واختلافا فيما بينها. ونبدأ بكتاب عميق رائد فى هذا الموضوع برغم تجاهله غير اللائق فى الحوار الدائر اليوم فى فكرنا العربى حول العولمة. إنه كتاب «الرأسمالية تجدد نفسها» للمفكر والمناضل الفقيد الدكتور فؤاد مرسى. لقد صدر هذا الكتاب فى مارس ١٩٩٠. وظاهرة العولمة قد أخذت تبرز قبل أن تصاغ تسميتها هذه. وإن كان فؤاد مرسى أطلق على الشركات المتخطية للقومية اسم المشروع الكونى ترجمة لعنوان كتاب بارنت وموللر الذى يعرفانه بأنه «أول مؤسسة فى تاريخ البشرية، مكرسه للتخطيط المركزى على نطاق العالم»، يرى فؤاد مرسى فى مقدمة كتابه «أن الرأسمالية تمر اليوم فى مرحلة جديدة من مراحل تطورها. فإذا كانت قد مرت من قبل بمرحلة الرأسمالية التجارية، ثم الصناعية فالاحتكار والمالية فإنها تمر اليوم بمرحلة ما بعد الصناعة»(١٠). ولايقصد بهذا أن الرأسمالية قد تخلت عن التجارة أو الصناعة أو المال، وإنما يقصد أن الرأسمالية المعاصرة قد تجاوزت ذلك كله إلى مرحلة أرقى من تطور قوى الإنتاج استناداً إلى العلم والتكنولوجيا. ولهذا يرى أن الصراع العالمى اليوم يجرى حول العلم والتكنولوجيا(١١). فهى إذن رأسمالية ما بعد الصناعة. ولهذا يكاد فؤاد مرسى يجعل من الثورة العلمية والتكنولوجية أساس هذه المرحلة الجديدة من الرأسمالية، وإن كان يؤكد فى الوقت نفسه «استمرار النظام الإنتاجى للرأسمالية القائم على الملكية الخاصة لرأس المال، واستمرار مشاكلها الداخلية التى تتكرر وتعيد إنتاج نفسها وإن يكن على نحو جديد ومغاير بشدة». حقا، ان التطور العلمى والتكنولوجى – كما يقول – كان دائما وراء المراحل المختلفة لتطور الرأسمالية، «إلا أن الثورة العلمية الجديدة تعدّ نقلة كبيرة كيفية»(١٢). ولهذا يكرس فؤاد مرسى الباب الأول من كتابه لهذه الثورة العلمية التكنولوجية «التى بدونها – كما يقول – لايمكن فهم الرأسمالية المعاصرة. إذ أن الدلالة الحقيقية لهذه الثورة أنها ثورة شاملة فى قوى الانتاج بما يحقق لها انتاج البنية الطبيعية نفسها صناعيا»(١٣). ثم يكرس الباب الثانى لظاهرة ثانية فى رأسمالية ما بعد الصناعة هى ظاهرة التدويل ولهذا يجعل عنوان هذا الباب «رأسمالية متخطية القوميات». «فلم تعد الحدود القومية كافية فى عصرنا الراهن لتوفير القاعدة التى تسمح بنمو القوى الانتاجية نموا مطرداً» ولاسبيل إلى تنميتها إلا فى إطار دولى، وذلك بغير شك بتأثير الثورة العلمية التكنولوجية(١٤).

ولهذا تبدو الشركات متعددة القوميات فالشركات متخطية القوميات وخاصة الأخيرة القوة التى تلعب الدور القيادى فى عملية التدويل الراهنة بالفعل «أصبح المشروع المتخطى للقوميات هو الوحدة الأساسية فى إعادة هيكلة الاقتصاد الرأسمالى المعاصر وهو القوة المحركة للتدويل والمستفيد الأول منه»(١٥).

على أن هذه المشروعات المتخطّية للقوميات، وإن استندت إلى دولتها القومية فى البداية لقيام وتوسيع مشروعاتها، بل عملت الدول القومية احيانا بفضل استثماراتها ونفقاتها على تطوير بل خلق هذه المشروعات الاحتكارية خلقا [ويذكر فؤاد مرسى أمثلة على ذلك]، فإن هذه المشروعات تبحث بجدية عن استقلالها الذاتى فى مواجهة الدولة (...) ولايحول ذلك – كما يقول – دون هرولتها للحصول على العقود الحكومية والإعانات التى تقررها الدولة والمزايا والامتيازات المالية والضرائبية والاستخدام الفورى للتكنولوجية الجديدة التى تتوصل اليها البحوث التى تمولها الحكومة(١٦). على أنه

يستدرك بعد ذلك قائلا «إن هذه المشروعات تمثل فى النهاية تحديا لشكل الدولة القومية كتنظيم سياسى للمجتمع الرأسمالى. وتدخل من ثم فى تناقض موضوعى معها يطرح على المستقبل إشكالية واجبة الحل»(١٧) وهنا يشير فؤاد مرسى إشارتين أساسيتين بالنسبة لعلاقات هذه المشروعات بالبلدان النامية. الإشارة الأولى تتعلق بخطر هذه المشروعات المتعدية القوميات على الدولة فى هذه البلاد النامية، إذ أن هذه الشركات - وعادة ماتكون أجنبية عنها - تهدد بخطر نسف سيادتها. أما الإشارة الثانية فتتعلق بعلاقات هذه(١٨) المشروعات بالعلاقات الاجتماعية. ذلك أنها إذا كانت هذه المشروعات تطور قوى الانتاج، فإنها لاتمس العلاقات الانتاجية بل تفاقم العلاقات غير المتكافئة بين هذه المشروعات الرأسمالية المعولمة واوضاع البلدان النامية عامة التى تتضاعف معاناتها من الاستغلال والاغتراب والفقر والتخلف. فهذه المشروعات الرأسمالية لاتعنى فى ظل الأوضاع الراهنة للبلدان النامية سوى النهب الحقيقى للموارد والاستغلال المفرط للعمل الرخيص. ومن ثم فإن من شأنها تشديد تبعيتها للرأسمالية العالمية(١٩) وتسهم فى استمرار تقسيم العالم الى بلدان متقدمة وأخرى متخلفة.

ولهذا تحفل هذه المرحلة فى عصرنا - كما يقول فؤاد مرسى - بالمتناقضات المذهلة بل المفارقات التى تدخل فى عداد المستحيلات، فترتفع إنتاجية عمل الإنسان، وتزداد البطالة فى الوقت نفسه، وتتصاعد التبعية والتعصب القومى والأخطار الطبيعية، بل يزداد الغنى المطلق متجاوراً مع الفقر المطلق. وتتصاعد القوى المنتجة المتاحة للبشرية إلا أنها تساهم موضوعيا فى تهميش فئات اجتماعة واسعة لا فى البلدان النامية فحسب بل فى البلدان المتقدمة كذلك(٢٠) ولهذا يختتم فؤاد مرسى كتابه بتأكيد «الحاجة إلى الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمى» [وقد جاء ذكرها فى غضون كتابه]. إنها دعوة كما يقول «إلى نظام اقتصادى عالمى جديد» وهى محصلة طبيعية للتطور الموضوعى للرأسمالية المعاصرة. «ومن ثم فهى أدنى إلى الواقع، بل لعل هذه الصياغة - أى الادارة الجماعية للاقتصاد العالمى - تستطيع أن تحل المتناقضات الراهنة فى العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية!»(٢١).

ومن الواضح أن هذه الدعوة التى قال بها فؤاد مرسى فى نهاية كتابه تختلف تماما عن الدعوة القديمة التى قال بها كاوتسكى تحت مسمى «الامبريالية العالمية» أو «مافوق الامبريالية»، ذلك أن فؤاد مرسى لم يغفل عن استمرار الاستغلال الطبقى كصفة جوهرية فى النظام الرأسمالى الراهن، فضلا عن استمرار التنافس والصراع - بمستوى أو بآخر - داخل النسق العالمى نفسه بين الشركات الاحتكارية المتخطية للقوميات. فضلا عن أن د.فؤاد مرسى وهو يؤلف هذا الكتاب كانت عينه على الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية التى كانت ماتزال قائمة أنذاك وهو يؤلف كتابه هذا. وبرغم ماكان يدركه من سلبيات ونواقص فى هذه التجربة الاشتراكية، فقد كان فكرُه مشغولا كذلك بكتاب آخر عن الاشتراكية وكيف تجدد نفسها، حتى تتمكن من الإسهام فى صياغة الآلية التى تتيح بالفعل «حل التناقضات الراهنة فى العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» كما كان يدعو. ولكن قلمه يتوقف للأسف والأوضاع المصرية والعربية والعالمية أحوج ماتكون إلى مساهماته الإبداعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

ولعل كتابات اسماعيل صبرى عبد الله وإبراهيم سعد الدين وسمير أمين والطيب تيزينى وصادق جلال العظم وكريم مروه وعصام خفاجة وماهر شريف وغيرهم من الكتاب اليساريين العرب لاتختلف من حيث التوجه العام المنهجى والنظرى عن كتاب «الرأسمالية تجدد نفسها» وإن اختلفت فى بعض التفاصيل التكوينية والعملية. ولعل سمير أمين فى حدود علمى هو أول من صاغ مصطلح العولمة، على حين تمسك اسماعيل صبرى عبد الله بمصطلح الكوكبة أو الكوكبية، على حين ترجم فؤاد مرسى الكلمة الأجنبية global بالكونية، وكذلك فعلت أنا فى عنوان لكتاب لى (٢٢) وإن استخدمت فى داخل الكتاب مصطلح العولمة. وإذا كانت الكوكبية أدق من حيث الترجمة العربية الحرفية للكلمة الأجنبية، إلا أنها لاتتسع للمفهوم الذى يحدده كوكب الكرة الأرضية فقط، بل يشمل فى تقديرى العالم ما فوق الكرة الأرضية الذى أصبح اليوم، ساحة من ساحات القواعد الاتصالية والإعلامية والعسكرية، وغدا سيكون ساحة اقتصادية للتنافس والاستغلال. ويستخدم فؤاد مرسى مصطلح الشركات المتخطية القوميات كما فى ترجمة دار التقدم السوفيتية،

على حين يستخدم إسماعيل صبرى عبد الله مصطلح «الشركات متعدية القوميات». ولافرق فى الواقع بين الاستخدامين. وقد يكون مصطلح «متعدية القوميات» أجمل وأوضح فى مقابل مصطلح «متعددة القوميات».

ولعل رؤية إسماعيل صبرى عبد الله للعولمة أو للكوكبية كما يسميها أن تكون لها خصوصيتها النسبية. وهو يعرفها فى تحديده لسمات عالم اليوم بأنها «التداخل الواضح والمتزايد لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسية والثقافة والسلوك دون أعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة، ودون حاجة إلى إجراء حكومى»(٢٣) ونلاحظ فى هذا التعريف صفة التمامية بحسب قول فقهائنا القدامى، فهو أقرب إلى النسق المنسق المكتمل. ولعل الخلل الوحيد الذى يتكشفه فى هذا النسق التمامى هو - على حد تعبير د. اسماعيل - عدم وجود «أى سلطة سياسية منتخبة» فوق قومية تحقق التوازن الضرورى للحفاظ على المجتمع من سلبيات وأخطار نشاط اقتصادى كاسح «داروينى» بمعنى أنه يتنامى على أساس البقاء للأصلح وإقصاء ما هو دون ذلك بغير رحمة. فهو يتحرك ساعيا لتعظيم الربح دون اعتبار للتكلفة الاجتماعية والبيئية لتحقيق هذا الهدف الذى لايعرف له سقف أو حدود»(٢٤) ولهذا نرى اسماعيل صبرى يدعو فى نهايات «توصيف الأوضاع العالمية المعاصرة»(٢٥) الى «ضرورة وجود نوع من السلطة السياسية الكوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله. وحدث ما يشير إلى ذلك - كما يقول - سعى كثير من الدول **«الهامة»** إلى وجود نوع من الضبط فى حركة الأسواق المالية التى أغرقت العالم كله فى أزمة مالية خطيرة يمكن أن تتحول إلى أزمة اقتصادية من نوع الكساد الأعظم فى أوائل الثلاثينيات».

وتذكرنا هذه الدعوة بالدعوة المماثلة التى دعا إليها فؤاد مرسى فى نهاية كتابه «الرأسمالية تجدد نفسها» وهى «تأكيد الحاجة إلى الادارة الجماعية للاقتصاد العالمى» التى لعلها «تستطيع أن تحل التناقضات الراهنة فى العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» كما سبق أن ذكرنا. على أن الفرق بين الدعوتين أن دعوة فؤاد مرسى كانت فى إطار تواجد قطب عالمى آخر فى مواجهة القطب الرأسمالى هو القطب الاشتراكى، على حين أن دعوة اسماعيل صبرى عبد الله تتم فى مرحلة ينفرد فيها القطب الرأسمالى بالسيطرة السياسية والاقتصادية على العالم، أى هو نفسه اليوم يكاد يكون عمليا السلطة الكوكبية نفسها بل **«الدول الهامة»** التى يدعو اليها د. اسماعيل صبرى عبد الله! ولعل تآكل الشرعية الدولية لهيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن هذه الأيام بخروج ممارسات بعض الدول الرأسمالية الكبرى **«الهامة»** على هذه المشروعية وعلى رأسها الولايات المتحدة الامريكية، فضلا عن القرارات التى اتخذتها أخيرا منظمة حلف شمال الاطلسى فى اجتماعها الأخير(٢٦) فى نيويورك أن يكون تجسيدا بارزا لهذا. وما أكثر الأمثلة الأخرى الدالة على ذلك.

وبرغم هذه الصورة «الداروينية الكاسحة» التى يصف بها اسماعيل صبرى عبد الله للرأسمالية الكوكبية فإنه يرى أنها مرحلة ما بعد الامبريالية. ذلك أن الامبريالية كما عرفها لينين هى تطور الرأسمالية الى احتكارات كبيرة، مسيطرة على الاقتصاديات القومية، وكما أصبح النشاط المالى وتصدير لرأس المال لامجرد تصدير منتجات الشركات الصناعية هو طابعها الأساسى. وكانت هذه الاحتكارات «تركز معظم نشاطها - كما يقول د. اسماعيل صبرى عبد الله - داخل إطار امبراطورية استعمارية وكانت ترفع علم الوطنية وتبذل كل الجهد فى نمو الاقتصاد القومى فى الدولة الاستعمارية على حساب اقتصادات المستعمرات وشبه المستعمرات، وتحاول حماية السوق القومية من المنافسة الخارجية بقدر الامكان، وكان لبعضها فروع داخل أراضى الامبراطورية أساسا وأحيانا خارجها»(٢٧) ولهذا فقد اعتبرها لينين مرحلة جديدة من الرأسمالية، لارتباطها بهذه الامبراطوريات القومية. على أن ظاهرة الامبريالية هذه - كما يقول د. اسماعيل - ظلّت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية»(٢٨) ثم تطورت إلى رأسمالية كوكبية أو ما بعد الامبريالية. أن الشركات الاحتكارية الكبرى أخذت تنتشر «بعيدا عن سوقها الوطنية (يقصد تشكيل شركات متعدية الجنسية) تحت تأثير عاملين بالغى الأهمية: العامل الأول هو التخلى عن الحرب كوسيلة لحسم التناقضات فى المصالح بين شركات تنتمى لدول مختلفة وذلك كان حتميا بعد تصنيع أسلحة الدمار الشامل وفى مقدمتها القنابل النووية (...). أما العامل الثانى فكان حركة التحرر الوطنى التى أنهت الامبراطوريات الاستعمارية التى كانت سائدة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية(٢٩).

وهكذا بنهاية الامبراطوريات الاستعمارية ذات الكيانات القومية بسبب هذين العاملين يرى د. اسماعيل نهاية المرحلة الامبريالية باعتبارها احدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية. مع بروز مرحلة جديدة ما بعد امبريالية.

وما اعتقد ان عشق د. اسماعيل صبرى عبد الله للاشتقاقات اللغوية، وتميّزه فيها هو الذى جعله ينهى عهد الامبريالية بنهاية عهد الامبراطوريات! فكلاهما بالفعل من أصل لغوى واحد، وكلاهما يعبر بغير شك عن ارتباط بكيانات قومية رغم التوسع الاستعمارى خارج هذه الكيانات. على أن مصطلح الامبريالية أبعد فى دلالته الموضوعية من حدود هذه الكيانات القومية وإن تكن واردة فى هذه الدلالة جزئيا. والانقطاع عن الانتساب أو الارتباط القومى فى الشركات المتعدّية فى مرحلة الكوكبية أو العولمة، لم يتحقق بعد. والاحتكارات الكبرى المتعدية القومية الجديدة تكاد تتوزع بين ثلاث كتل رأسمالية رئيسية هى كتلة أمريكا الشمالية، وكتلة أوروبا وكتلة الشرق الأقصى و ومازال دول هذه الكتل الثلاث تلعب دورا مشتركا فيما بينها، أو فيما يتعلق بكتلتها الخاصة، لتدعيم وتغذية مشروعاتها اقتصاديا وسياسيا، ولاحاجة الى امثلة فما اكثرها وما أشدها وضوحا. ولهذا لايمكن القول بانفصال هذه الشركات عن دولها الأم... لسنا ازاء شركات بلا دولة أى شركات لاتوجد خلفها دولة فى اللحظات الحرجة على الأقل(٣٠). وبرغم أن د.اسماعيل صبرى عبد الله نفسه يقول فى «توصيف الأوضاع المعاصرة» «ان كل شركة تعدّ الكرة الأرضية ومن عليها سوقا فعلية أو إحتمالية لها وتنافس غيرها فى اقتسامها لاتتقيد باعتبارات حماية السوق الوطنية أو الدفاع عن مصالح الدولة العليا»(٣١) بل يلاحظ بالنسبة لنا فى مصر أنه مع ازدهار ايديولوجية السوق اختفاء الوطنية كقيمة من سلوكنا وكلفظ من لغة حديثنا المكتوب أو المنطوق؟» أى تقلص صلاحيات الدولة القومية فى الداخل والخارج(٣٢) ومع ذلك فانه يقول «لست ممن يتوهمون أن نهايتها قريبة»(٣٣) بل لعلنا نذكر ما سبق أن أشرنا إليه من دعوته «الى ضرورة وجود السلطة السياسية الكوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله. وأحدث ما يشير الى ذلك سعى كثير من الدول **الهامة** الى وجود نوع من(٣٤) الضبط فى حركة الأسواق المالية». وما أريد أن أشير الى معطيات أخرى فى هذا الصدد، وأكتفى بالقول هنا بأن ظاهرة تآكل الدولة فى البلاد النامية أكثر وضوحا وحدة من تآكلها فى البلدان «الهامة» على حد تعبير الدكتور اسماعيل وهى نتيجة موضوعية كذلك لسيادة الاحتكارات الرأسمالية المتعدية القوميات. ولكنها تتم كذلك بشكل أوامرى سياسى واقتصادى وعسكرى مباشر أحيانا من جانب هذه البلدان «الهامة» المسيطرة على مقدرات العالم المعاصر.

وسوف نعرض لمسألة الدولة القومية فى البلاد النامية خاصة فى إطار الوضع الراهن للعولمة فى فقرة مقبلة.

أليس معنى هذا أن الكيانات القومية وراء الاحتكارات متعدّية القومية مازال قائمة وأن سيطرة هذه الاحتكارات متعدية القومية مازال تواصل بأشكال وأساليب مختلفة عدوانها واستغلالها وسيطرتها على البلدان النامية!؟ مما يتيح لنا القول بإن ظاهرة الامبريالية التى تفسّر بها لم يتم تصفيتها بعد، وإن اتخذت سمات أكثر تعقيدا وإلتباسا بل وشراسة؟!

أما العامل الآخر الذى يقول به د. اسماعيل تأكيدا على نهاية مرحلة الامبريالية فهو «التخلى عن الحرب كوسيلة لحسم التناقضات فى المصالح بين شركات تنتمى الى دول مختلفة، وأن ذلك كان حتميا بعد تصنيع أسلحة الدمار الشامل»

وأتساءل: هل يمكن القطع بالتخلى عن الحرب كوسيلة لحسم هذه التناقضات؟ ألا يمكن أن تتم بأشكال «نظيفة» بفضل توظيف - للأسف - المنجزات العلمية والتكنولوجية الجديدة، توظيفا يحقق الأهداف الاستراتيجية بغير الدمار الشامل؟ أى «حرب حضارية» بحسب هذا التعبير المرّ اللاذع الذى استخدمه الدكتور نصر(٣٥) محمد عارف تكون حرب حضارية أذكى وأكثر تحضرا وتقدما تقتنيه وفاعلية بكثير من مستوى هذه الحرب «الحضارية جدا» فى العراق وصربيا!!.. ولكن من قال إن الحرب العالمية متوقفة!؟ إنها تدور وإن يكن بأشكال وأساليب وتجليات مباشرة وغير مباشرة سياسيا واقتصاديا وثقافيا بل وعسكريا كذلك؟! إنها حرب تدور بين الدول الرأسمالية القومية الكبرى وشركاتها المتعدية القوميات (؟!) وإن تمت فى ساحات بلدان قومية أخرى، سواء كانت من البلدان النامية أو المتقدمة نسبيا. إن ما يجرى

من صراعات عسكرية في يوغسلافيا - كوسوفا وفى افريقيا بين «الدول - القبائل»، وفى آسيا بين دولتي الهند وباكستان، ومايتم من عدوان مستمر على العراق، ومايتحقق من تواطؤ سافر مع العدوان والتوسع الاسرائيلى المستمر ضد الشعب الفلسطيني، ومحاولة مستمرة لاحتواء البلاد العربية وعرقلة وحدتها وتنميتها التصنيعية المتقدمة، ومن احتلال أمريكى مستمر ومدفوع الأجر لمناطق البترول فى الخليج بزعم إستمرار الدفاع عنها، والاستقواء بهذا الاحتلال على بقية الدول الرأسمالية الكبرى الأخرى وتأكيد الهيمنة الأمريكية، فضلا عن التناقض بين المصالح الاقتصادية والتجارية والتوجهات الثقافية (الاستثناء الثقافي فى اتفاقية الجات) فيما بين الدول الكبرى وشركاتها المتعدية القومية، وفيما بينها وبين البلدان النامية.

وماذا يعنى مفهوم التحالف الاستراتيجى الذى اقرته اتفاقية رؤساء الدول والحكومات المشاركة فى اجتماع مجلس شمال الاطلسى فى واشنطون فى ٢٣-٢٤ ابريل الماضى ١٩٩٩؟ إنه لا ينزع اختصاصات ميثاق هيئة الأمم المتحدة فى نطاق مجاله الأوروبى - الأمريكى المحدود بل فى نطاق العالم أجمع، بل يدعم اختصاصاته بكفاءاته العسكرية وأسلحته التكنولوجية المتقدمة بما فيها الاسلحة النووية.

إنه يعبر عن قوة ردع عسكرية وسياسية فى مواجهة أي محاولة للمساس في - أى بقعة فى العالم - بالمصالح العليا المباشرة وغير المباشرة للدول الموقعة على هذه الاتفاقية، بل هى أداة لتحقيق أهدافها السياسية عسكريا إذا دعت الضرورة ذلك. إنه الذراع العسكرى للعولمة الرأسمالية وان تكن متمركزة شكليا فى الدول الكبرى الأوروبية وفى أمريكا الشمالية. وهى ليست موجهة ضد البلدان النامية فحسب، بل ضد أى اتجاهات للخروج أو التمرد على المشروع الرأسمالى المعولم من داخله أو من خارجه. ان المرحلة الراهنة لنمط الانتاج الرأسمالى فى صورته المعولمة، تعتبر بالفعل نقلة كيفية متطورة لهذا النمط فى أبعاده الثلاثة السياسية والاقتصادية والثقافية، وخاصة فى سيطرته المتفردة على سوقه العالمية الموحدة، كما تعتبر نقلة كيفية كذلك فى تكوين شركاته الاحتكارية المتعدية القوميات، وفى منجزاته العلمية والتكنولوجية التي تعد ثورة فى مجال المعرفة والثقافة من ناحية، وفى مجال تطوير قوى الانتاج من ناحية أخرى إلا أن هذه النقلة الكيفية والثورية فى هذه المجالات جميعا، لاتنفى ولاتخفى ما يحتدم داخل هذا النمط الرأسمالى فى صورته المعولمة من صراعات وتناقضات حادة بين شركاته ودوله المختلفة، وبينه وبين البلاد النامية، فضلا عن استمرار السمة الجوهرية لهذا النمط الانتاجى الرأسمالى وأقصد بها الصراع الطبقى فى السياق القومى، ثم فى السياق العالمي كذلك.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل نقول ما يقوله د. اسماعيل ان الكوكبية أو العولمة مرحلة ما بعد الامبريالية، أم نقول إنها أعلى مرحلة متطورة للامبريالية بل تكاد تمهد لمرحلة انتقالية جذرية أخرى؟ والقضية هناك ليست مجرد اختيار نظرى بين رؤيتين، وإنما تتعلق إلي جانب ذلك، أساسا بالموقف العملى الذى يترتب على اختيار إحدي هاتين الرؤيتين: إما السّعى الى تكوين سلطة سياسية كوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله تقوم بتشكيلها وإدارتها الدول «الهامة» فى هذا الوضع العالمى الراهن (ما بعد الامبريالى) لإيجاد ضبط فى حركة الاسواق المالية، وتنمية التكامل الاقليمى بين الدول المتجاورة والمتشابهة فى مستوى التقدم المعرفى والاقتصادى، وتنمية أشكال عن الحكم المحلى الديمقراطى فى مجتمع يحكمه القانون وحقوق الانسان حلا لمشاكل الاقليات والقوميات فضلا عن السعى إلى تحقيق تضامن عمال البلاد المتقدمة مع عمال البلاد النامية فى نضالهم من أجل الديمقراطية والحريات الديمقراطية وتحسين الأجور والتأهيل والتدريب الى غير ذلك»(٣٦) وهذه هى الرؤية الأولى. وإما الرؤية الثانية وهي السعى الى تأسيس نمط انتاجى إنسانى معولم آخر بديل.بل نقيض لهذا النمط الرأسمالي الامبريالى أي عولمة مضادة - على حد تعبير د. عبد السلام المسدّي(٣٧)، هذه العولمة المضادة التى تتمثل اليوم فى العديد من الكتابات والندوات والمؤتمرات الفكرية والتنظيمات السياسية والهيئات الاجتماعية والمواقف النضالية فى أنحاء مختلفة من عالمنا المعاصر؟

هذه هى القضية؟ ولاشك أن «الرؤية الأولى» التى يقول بها د. اسماعيل والتى يعتبرها مرحلة بعد الامبريالية، بالإضافة إلى ما يقترحه لهذه المرحلة من إجراءات عملية، لاتعنى أنه يغلق الباب أمام مرحلة بل مراحل أخرى تالية لها ومغايرة كيفيا. فالرأسمالية – كما يقول مستنداً إلى فكر لينين – «تتطور باستمرار تطورا كميا فى الأصل ولكنه يؤدى إلى تطور كيفى ينقلها من مرحلة إلى مرحلة»(٣٨).

ولعلنا نتبين «الرؤية الثانية» فى تحليل د. سمير أمين للوضع الرأسمالى العالمى الراهن وإن كان يضعها فى شكل تساؤل ملحّ! ونكتفى بعرض مختصر لتحليله كنموذج للكتابات اليسارية عامة. ذلك أن التوجه العام المنهجى والنظرى فى كتابات د. سمير أمين – كما سبق أن ذكرنا – لايختلف جوهريا عن بقية الكتابات اليسارية وبينها كتابات د. اسماعيل صبرى عبد الله نفسه إلا فى بعض الصياغات النظرية والمواقف العملية. فكتابات د. سمير أمين عامة تتسم بالميل الشديد الى التحديدات النظرية العامة وإلى استخلاص المواقف العملية منها. لايختلف سمير أمين فكريا حول تطور الرأسمالية من رأسمالية تجارية إلى صناعية إلى مالية امبريالية إلى رأسمالية معولمة فى المرحلة الراهنة على أنه يقسم الفكر الرأسمالى إلى ثلاثة مراحل أساسية:

المرحلة الأولى تمتد من ثمانينات القرن التاسع عشر إلى عام ١٩٤٥، ويقترح تسميتها بالفكر الليبرالى الوطنى للاحتكارات. ومصطلح الليبرالية عنده يعنى اقتناع الفكر بأن الأسواق الاحتكارية هى المسئولة طوال هذه المرحلة عن ضبط الاقتصاد ولو فى إطار سياسات ملائمة للدولة من جانب، وممارسة الديمقراطية السياسية البورجوازية من جانب آخر(٣٩). أما وصفها بالوطنية فيعنى عنده «تفوق اعتبار المصالح الوطنية. وعلى اساس هذا الاعتبار تم إضفاء مشروعية للسياسات التى تقوم الدولة بها من أجل تدعيم موقع الأمة فى المنظومة العالمية (...) فالدولة موجودة من أجل ادارة التكتل المهيمن وتأطير الأسواق وإدارة المنافسة الدولية»(٤٠) ثم دخل هذا الفكر فى أزمة عندما دخل النظام القائم نفسه – كما يقول سمير أمين – فى أزمة، أى عندما أدى احتدام المنافسة الاقتصادية إلى الاصطدام العسكرى فى الحرب العالمية الأولى وماتلى ذلك من قيام الفاشية التى تنازلت عن الديمقراطية ولكنها لم تتنازل عن الاحتكارات أو عن القومية بل بالغت فيها. ثم ترتب عن الفاشية تحول هام فى العلاقات الاجتماعية لصالح الطبقات العاملة التى كسبت مشروعية لاسابق لها. كما أخذت شعوب المستعمرات تنجز انتصارات فى حركة تحررها. وكسب النظام السوفيتى احتراما لدى شعوب العالم. ولهذا يرى سمير أمين أن الفكر الذى ساد من ١٩٤٥ إلى ١٩٨٠ قد أقيم – جزئيا على الأقل – على أساس نقد الليبرالية أو الكينزية – كما يقول. وإن لم يخرج عن إطار الرأسمالية(٤١). ولهذا أسماه سمير أمين الفكر الاجتماعى الوطنى الذى «فعل فعله فى إطار نمط من العولمة المنضبطة»(٤٢) وقد تحقق خلال هذه المرحلة «تقدم ملحوظ فى مجال الحقوق الاجتماعية الخاصة المدعمة للحقوق العامة مثل الحق فى العمل وقوانين العمل وحق التعليم والصحة والضمان الاجتماعى وإقامة نظم المعاشات وتحسين اوضاع النساء فى العمل وخارجه»(٤٣). ثم نشبت أزمة خلال الثمانينات فى المجالات الثلاثة: فى دولة الرفاهة الكينزية فى البلاد الرأسمالية، وأزمة فى النظام السوفيتى وازمة فى مشروع البلدان النامية أو مشروع باندونج كما يسميه سمير أمين، أدت إلى انهيار نمط الفكر الاجتماعى الوطنى المتدرج ف «اطار العولمة المنضبطة»، وقام فكر ليبرالى جديد غير اجتماعى يعمل فى إطار عولمة غير منضبطة يسميه سمير أمين «ليبرالية جديدة معولمه يغلب عليها طابع الفوضى يتسم بالخصخصة والانفتاح والصرف العائم وتخفيض مصروفات الدولة والغاء التقنين من أجل اطلاق مطلق الحرية لفعل السوق(٤٤). ولهذا فإن الإدعاء بأن النظام الجديد المزعوم – كما يقول سمير أمين – قائم على الميول الامية البعيدة عن القومية المتطرفة يظل كلاما على ورق، اذ أن القوى العظمى (ولاسيما الولايات المتحدة تلجأ إلى استخدام قوتها أكثر مما كان عليه الأمر سابقا وذلك فى جميع المجالات من العسكرى إلى الاقتصادى»(٤٥).

ويرى سمير أمين أن هذا الفكر لامستقبل له، بل هو عرض من أعراض الأزمة وليس حلا لها. ولهذا يتساءل! «هل من الممكن تصور الخطوط العامة لخطاب معارض صحيح متماسك فعال، يتمتع بالمصداقية المطلوبة»؟ ويكتفى

بتأكيد «أن الخطاب المعارض لن يكتسب طابعا جذريا إلا اذا اتخذ موقفا صريحاً دون لبْس فيه من المبادئ الأساسية التى تقوم عليها الرأسمالية. وأولها الاستلاب الاقتصادى السلعى»(٤٦) أو بتعبير آخر «ضرورة تجاوز حدود الرأسمالية»(٤٧) ويبدأ البحث عن عن إجابة موضوعية عملية تخرجنا من الفوضى وتفاقم التناقضات فى العولمة الراهنة الى عولمة أخرى.. مضادة؟!

ولكن ما هى هذه العولمة المضادة؟

هل هى العولمة المضادة فى جوهر بنيتها للبنية الرأسمالية كما يتطلع ويؤكد سمير أمين والفكر اليسارى عامة أم أن مضادتها ومناقضتها تتم – لابنقض فكرة رأس المال، وإنما بنقد بعض ممارساتها، أى على حد تعبير الدكتور المسدّى ورؤيته «ومواجهتها من الداخل، ببيان انتقاضها طبقا لقوانين رأس المال ذاتها، وطبقا على وجه الخصوص لقانون المنافسة ومايستوجبه من أشراط تدور على مشاطرة الأرباح ووظائف التضخم المالى ونواميس تنشيط الاستهلاك، كما تدور كذلك على معادلتين جوهريتين هما: توازنات القيمة بين المواد الخام الأولية ومواد المنتجات النهائية، وتوازنات القيمة بين اموال المستثمرين وخبرات الفنيين مما لايحول أبدا بين كافة الكفاءات البشرية على مستوى الخبرة المتخصصة ورغبة الانسان فى الالتحاق بركب المستثمرين انطلاقا من دراية عالية وخبرة راقية.(٤٨) أى إصلاح البيت الرأسمالى من الداخل؟! أين الضدية فى مثل هذه العولمة؟!

أم أن العولمة المضادة هى طريق ثالث بين الرأسمالية والاشتراكية أو الشيوعية كما يعرضها الاستاذ سيد يآسين(٤٩) فى دراساته ومتابعاته المختلفة للحوار العالمى الدائر حول العولمه وحول الطريق الثالث خاصة بهدف الخروج من مأزق الاستقطاب الإيديولوجى الحاد بين الرأسمالية والاشتراكية أو اكتشاف طريق وسط بين إيجابيات الرأسمالية وسلبيات الاشتراكية كما يقال، أو الجمع بين الحرية الفردية فى المشروع الرأسمالى، مع مراعاة البعد الاجتماعى من عدالة ومشاركة ديمقراطية حقيقيية فى مواجهة الدولة؟ هل هذا الطريق الثلاث الذى تتبناه اليوم قيادات أغنى الدول الرأسمالية الكبرى وتتغنى به، هو عولمة مضادة، أم هو مجرد قناع كينزىّ مستلهم من الثلاثينات ليعبر عن أيديولوجية توفيقية أو انتقائية لتكريس الرأسمالية عمليا، وإخفاء حقيقتها نظريا بهذا الضباب الإيديولوجى؟! أم «يندرج تحت ما يطلق عليه الديمقراطية التشاركية التى تلعب فيها مشاركة الجماهير دورا بارزا على حساب فكرة التمثيل السياسى والإنابة التقليدية» أم «أن الطريق الثالث لم يقدم حتى الآن نظرية متكاملة الأركان (...) وأنه مجرد خطوة أخرى – وإن كانت بالغة الأهمية فى مجال التجريب السياسى فى عالم ما بعد الحرب الباردة»(٥٠).

ولكن .. لماذا البحث عن العولمة الضد والطريق الثالث والتوفيقية واخفاء الحقيقة خلف الضباب الايديولوجى؟ لماذا لانكون نحن العرب «صرحاء مع أنفسنا ونعترف بأن هذه العولمة هى الحداثة نفسها تطورت وتحولت واعادت صياغة نفسها وأخذت تشكل العالم من حولنا (...) إن العولمة استكملت تحديث العالم، حولته إلى مجال تبادل وحيدا ومندمجا، فتتداول فيه البضائع والتقنيات والأفكار والرساميل. والمجموعة البشرية تعيش كلها وبشكل يكاد يكون كاملا فى مناخ الحداثة». هذه بعض كلمات ومعان من مقال ضافٍ بعنوان «من تحدى اسرائيل إلى تحدى العولمة: نظرية الفرز فى مواقف النخبة»(٥١) نشرته جريدة الحياة التى تصدر فى لندن وشارك فى كتابته كل من د.صالح بشير ود.حازم صاغية» والمقال يشكو من قصور خطاب العولمة عندنا فى طوره الراهن عن الاحاطة بها، سواء كان خطابا رفضيا أو انتقائيا أو حتى إشاديا بسذاجة. ويرجعان ذلك القصور إلى العجز عن استكناه ما تمثله العولمة من تحول كبير، وهو تصور عائد بدوره – كما يقولان – إلى ذلك الإشكال المزمن فى علاقتنا بالحداثة. ذلك أننا كما تعاملنا مع الحداثة منذ أن وفدت إلينا – دون استئذان – بممانعة وانتقائية وحرفية عنيدة صماء، نتعامل اليوم مع العولمة التى هى – فى تقديرهما – الحداثة نفسها تطورت وأعادت تشكيل العالم كله بمقتضاها. وسؤالهما لنا: «هل نقبل بالحداثة أم نعرض عنها باعتبار أنها منتوج غازٍ ومؤامرة للسيطرة الغربية، أم نقابلها بالانتقاء. كيف يمكننا أن نتحول الى موقع انتاج الحداثة أو المساهمة

فى إنتاجها. حقا، إنهما يعترفان بأننا أخذنا باقتصاد السوق وان يكن مصطبغا بالفساد وبرأسمالية الشنطة. وانخرطنا فى قنوات وأطر الانتظام الحديثة من أحزاب ونقابات ومنظمات مجتمع مدنى (...) إلا أن حنيننا الحقيقى عالق فى العشيرة والطائفة والحى».

ولاشك فى صحة ما يرصدانه من أن بلادنا العربية بمستويات مختلفة ومتراوحة ماتزال تعيش فى مرحلة أوضاع ما قبل الحداثة اللهم إلا فى بعض المظاهر والظواهر الهامشية والنخبوية أو المزدوجة أو المشوهة للحداثة. ولكنهما - فى الحقيقة - يطلقان هذا الحكم مجانيا دون أن يحددا أسبابه وعوامله الذاتية والموضوعية الداخلية والخارجية التى أسهمت وماتزال تسهم فى تكريس هذه الأوضاع! بل لايكشفان عن الحقيقة الموضوعية للعولمة، باعتبارها مرحلة متطورة عليا من الرأسمالية الاحتكارية التى أصبحت تسود العالم كله بشركاتها المتعدية القومية ودولها الكبرى المساندة لها والمستفيدة منها على حساب شعوب العالم وخاصة البلدان النامية. على أن الغريب المناقض لكل أدبيات الفكر السياسى والفلسفى الحديث هو جعلهما العولمة مرادفة للحداثة ولهذا يضفون على العولمة كل القيم الجليلة للحداثة مثل الديمقراطية والتقدمية والعقلانية والاستنارة والعلمانية التى صاحبت النشأة الأولى للرأسمالية والتى أخذت تتهمش وتغيض مع هذه المرحلة الاحتكارية من الرأسمالية المعولمة، وتسود فيها قيمة اخرى متوافقة معها ومعبرة عنها ايديولوجياً هى ما بعد الحداثة، كما سنعرض لذلك فيما بعد، إن الكاتبين الفاضلين يخفيان الطابع الرأسمالى الاحتكارى التوسعى للعولمة، ويلبسانها ثوب الحداثة التى خلعته الرأسمالية منذ مراحل سابقة مبكرة، وتلبسه وتناضل من أجله وتجدّده كل القوى الانسانية المناهضة لهذه الرأسمالية المعولمة.

على أن الملاحظ فى مقال الكاتبيْن أنهما يركزان على معنى أجملاه فى نهاية مقالهما فى نقدهما لقصورنا نحن العرب عن الانخراط فى الحداثة ذلك أن «حنيننا الحقيقى عالق فى العشيرة والطائفة والحى» ثم فجأة يضيفان: «ونحن نقبل على اتفاقات السلام نفاوض عليها ونوقّعها وفق أسوأ الشروط وأقساها، بيد أننا لانكف عن التحدث حديث حرب نحن أول من يعرف عجزنا عن خوضها (...) مراوحين بين مشاعر الهزيمة والإحباط وبين فورات رَفْضية رعناء» ثم يضيفان والخشية الآن هى أن يتكرر أمرنا مع اسرائيل مع العولمة وهى ليست بالضرورة معارضة مع العرب ومصالحهم، تعارضَ اسرائيل»!

ماذا تعنى هذه الكلمات التى يتوجان بها مقالهما؟

ماذا ينكران على العرب فى موقفهما من اسرائيل؟ هل ينكران عليهم، علينا، التمسك بالحقوق المشروعة للشعب الفلسطينى فى حدود القرارات الشرعية للأمم المتحدة والتى ترفضها اسرائيل؛ بل ترفض تطبيق ما وقعت عليه ووقعت عليه دول كبرى من اتفاقات برغم هزالها الشديد؟ هل ينكران المطالبة برفض التطبيع معها حتى تلتزم بتنفيذ هذه الاتفاقات وغيرها من اتفاقات سابقة؟ هل يطالبان الأمة العربية بالسكوت على ما تواصل اسرائيل ارتكابه من جرائم ضد حقوق الشعب الفلسطينى من هدم لمساكن وإقامة لمستعمرات جديدة الى غير ذلك. وعن أي عرب يتحدثان؟ الشعب الفلسطينى، الشعوب العربية، أم السلطات العربية؟ ثم أى موقف يطالبان به العرب إزاء العولمة؟ ألا يدرك هذان الكاتبان اللامعان أن الأمة العربية كلها بأرضها وسمائها وبترولها وتجارتها وسياساتها الاقتصادية وممارساتها الدبلوماسية، وثقافتها محاصرة ومسكونة بهذه العولمة الرأسمالية؟ ولهذا فالمسألة ليست قضية نظرية تقبل أو ترفض أو تعلّق، بل هى واقع موضوعى مفروض سائد مسيطر. أليس من حقنا بل من واجبنا ان نرفض التبعية وأن نقاومها، وأن تكون لنا اسئلتنا وشروطنا ومشروعاتنا الخاصة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الخاصة النابعة من مصالحنا الذاتية، والتى نواجه بها ما تفرضه العولمة الرأسمالية علينا - لا من حداثة كما يتصور الكاتبان الفاضلان - وانما من قيود وحدود على تنميتنا وتصنيعنا وتجارتنا ووحدتنا القومية، وخصوصيتنا الثقافية لنبقى سوقا استهلاكية لمنتجاتها، وأداة لمخططاتها ومشروعاتها وتوسعاتها السياسية والاقتصادية والثقافية. إن رفضنا لهذه التبعية ومقاومتنا لها هو المعنى الموضوعى الحقيقى لحداثتنا المجهضة.

على أن الأمر الذى يدعو إلى التأمل على الأقل، هو أن هذيين الكاتبين البارزين لايدركان أن السياسات والممارسات الاسرائيلية إنما هى تجسيد أمين مباشر لمصالح العولمة الرأسمالية ومنطقها «الحداثى» الجديد فى المنطقة العربية! ولهذا فلا محل لخشيتهما «من أن يتكرر أمرنا مع اسرائيل مع العولمة». كما يقولان. ذلك أنه يتكرر بالفعل بفضل حكمة وشدة أدب وانضباط وولاء أنظمتنا العربية، بصرف النظر عن حديث الحرب ومشاعر الهزيمة وفورات الرفض الرعناء التى يسخر منها الكاتبان المستنيران وأضيف اليها من جانبى: المقاطعة ورفض التطبيع والمقاومة الفكرية والسياسية والنضالات العملية إلى حد الاستشهاد التى تقوم بها جماهير الشعب الفلسطينى واللبنانى وشعوب الأمة العربية جميعا ومثقفوها بمستويات مختلفة، وتساندهم فيها قوى عديدة واعية شريفة فى أنحاء العالم.

وقد نجد العذر لفكر هذين الكاتبين عندما نجد معكوس هذا الفكر تماما لدى طائفة من المثقفين العرب، ينبع معكوس فكرهم هذا من مفهوم خاص للدين الإسلامى! فإذا كان هذان الكاتبان يمجّدان العولمة باسم الحداثة، فإن هؤلاء المثقفين الاسلاميين يمجّونها باسم الحداثة أيضا! طرفان متناقضان فى سوق الفكر العربى وعملتهما واحدة!.

انعقدت ندوة بين يومى ٢٩ــ٣٠ يونيه ١٩٩٨ ندوة بعنوان «الاسلام والعولمة» صدرت فى كتاب بنفس العنوان(٥٢). وقد شارك فى الندوة وفى الكتاب أبرز رموز الحركة الاسلامية فى مصر مثل الاساتذة عادل حسين ود. محمد عمارة ود. عبد الوهاب المسيرى وجمال البنا ود.محمد السيد الجليند ومحمد ابراهيم مبروك ود. محمد مورو وغيرهم.

ولعل الدكتور المسيرى أن يكون فى هذه الندوة من أبرز المجتهدين فى تحديد الأساس النظرى للموقف الإسلامى أو الدينى عامة من العولمة. فهو يرى أن العولمة وهى حضارة الغرب بشقيه الاشتراكى والرأسمالى كامنة فى منظومة الاستنارة والفكر المادى والعلمانية، وهى مصطلحات مرادفة لمصطلح «الحداثة» الذى يستخدمه د. المسيرى فى كتابات أخرى بنفس المعنى. على أنه اذا كانت الحداثة عند الاستاذين صالح بشير وحازم صاغية ذات دلالة ايجابية، فإن الحداثة، أو الاستنارة والمادية والعلمانية عند د. المسيرى ذات دلالة سلبية. إنها كما يرى قيم مادية تنفى الخصوصية الإنسانية وتحاول أن تطرح رؤى تدور حول السوق أى تدور حول القيمة التى جوهرها الإنسان الاقتصادى والإنسانى الجسمانى(٥٣). ويرى د. المسيرى أن الحضارة الغربية التى كانت تتطلع لإنشاء حضارة ضخمة تسود العالم أخذت تتراجع مع انهيار الاشتراكية وتأزم الرأسمالية وتتجه اليوم إلى الإغواء بدلا من المواجهة وذلك بأن تخبر الناس أننا سواسية وأن هناك نظاما عالميا جديدا وأن هناك عدلا وحقوقا للإنسان وأن العالم أصبح قرية واحدة. ويقول د. المسيرى أن هذه أكاذيب وأن العولمة التى نعرفها تتمثل فى الهامبورجر والكوكاكولا والماكدونالد(٥٤) وما أشبه. ومع ورقة الاستاذ محمد ابراهيم مبروك نجد تفصيلا اكثر من كلمة د. المسيرى التى كانت ارتجالية فيما يبدو. وكلمة الاستاذ مبروك وإن تكن امتداداً متطوراً لها، فالعولمة عنده هى تعاظم شيوع نمط الحياة الاستهلاكى الغربى وتعاظم آليات فرضه سياسيا واقتصاديا واعلاميا وعسكريا. ويرى أن العولمة تكتسب عالميتها من مدى اتساع قدرتها على فرض هذا النمط على شعوب العالم وليس على أساس كونها واقعا فعليا يحيط بالشعوب والبلدان(٥٥). ولهذا فإن طرح القضية – كما يقول على أساس أنها مجرد صراع حول المصالح الاقتصادية يمثل تغييبا لوعى الشعوب الاسلامية على وجه الخصوص! باعتبار أن القضية لاتمثل غير تنازع على مصالح فى اطار المنظور المادى للوجود وهذا ما يخالف الغايات الاسلامية التى تتجاوز الغايات المادية الاستهلاكية إلى غايات أرحب تواصل الدنيا بالآخرة.(...) فإن اوليات المصالح الاقتصادية فى الاسلام تتحدد تبعا للغايات العقائدية المستهدفة من السعى الانسانى فى التصور الإسلامى(٥٦). ونلاحظ هنا أن نقد العولمة عند كل من د.المسيرى والاستاذ مبروك يتأسسّ منهجيا على التحكم الغائى القيمى الأخلاقى والدينى، ولايصدر عن تحليل موضوعى لآلياتها على أن الاستاذ مبروك يتجاوز هذه الحدود الغائية القيمية ويشير الى «الناحية الاقتصادية البحتة» على حد تعبيره مؤكدا أن الحلم التبشيرى الإغوائى لدعاة العولمة بتعميم نموذج الانسان الاستهلاكى الغربى ليس سوى فانتازيا خادعة لأن موارد العالم أجمع لاتكفى لتحقيق ذلك(٥٧) النموذج!!. والحق أن موارد العالم تكفى بل قد تفيض عن احتياجات شعوب العالم وخاصة فى ظل التطورات العلمية والتكنولوجيا الحديثة. فالقضية لاتتعلق بوفرة الموارد أو

ندرتها بقدر ما تتعلق أساسا بطبيعة العلاقات الانتاجية الاستغلالية السائدة التى هى جوهر النمط الانتاجى الرأسمالى وخاصة فى صورته الاحتكارية المعولمة. ولهذا فالمسألة - كما يقول بحق الاستاذ مبروك بعد ذلك - ليست فقط تحقيق مصالح الدول الغنية على حساب الدول الفقيرة (...) ولكن تحقيق مصالح النخب الرأسمالية فى تلك الدول والنخب الحليفة لها فى الدول الأخرى على حساب كل شعوب العالم (...) ومن ناحية أخرى فإن الالتزام بقانون السوق الذى يحكمه الأقوى واستهداف الجانب الربحى دون أية اعتبارات أخرى وعمل آليات العولمة فى تقليص سلطات الدولة لحساب أقوياء السوق وتخفيض التأمينات الاجتماعية وإهدارها. كل ذلك يعنى تركيز الثروة فى يد النخب المسيطرة على حساب الشعوب حتى داخل الدول الغنية(٥٨) ذاتها، ولكن الاستاذ مبروك سرعان ما يترك هذه الأرضية الموضوعية للنظام الرأسمالى المعولم، ليعرض للفكر الذى يقود الحضارة الغربية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى الآن. فيشير الى تشكل الحضارة الغربية منذ عصر النهضة فى اطار الفكر العلمانى الذى ينطلق - كما يقول - من الأسس المعرفية الاغريقية التى تقتصر على العقل وخبراته فى ادراك الحقائق وتصريف الأمور(٥٩).

ولقد انتصرت المشروعات الفكرية المادية والمنظومات العقلانية والأخلاقية لتلك المشروعات المادية وبرزت المشروعات الحداثية كانعتاق - كما يقول - ضد الرؤى الدينية والمشروعات التأملية الهيجلية إلى أن توّج القرن التاسع عشر بأفكار وليم جيمس البرجماتية التى أسقطت الحقيقة وعملت على اختزالها فى مفهوم «المصلحة». وهكذا انتقل مركز الثقل الغربى بوجه عام إلى الفكر البرجماتى الأمريكى(٦٠) الذى يسود اليوم من «خلال آليات الغرب الأمريكى الإعلامية المسيطرة، التى تبتعث «أشد الرغبات الاستهلاكية سعاراً فى نفوس الناس فى الوقت الذى يتم فيه إغراؤهم بتحطيم كل المبادئ والقيم فى سبيل تحقيق تلك الرغبات». ومن هذا التحطيم للمبادئ والقيم تبرز نزعة ما بعد الحداثة التى ترفض «كل فلسفة تقوم على النسق الكلى أو مفهوم التاريخ أو على مفهوم التطور فضلا عن الأساس الموضوعى للمعرفة» ويذكر الاستاذ مبروك نصًا للدكتور المسيرى يقول فيه إذا كان الحقيقى هو «العقلانى (المادى) فى عصر التحديث وهو المادى المتغير فى عصر الحداثة، ففى عصر ما بعد الحداثة لايوجد أى أساس للتمييز بين الحقيقى والزائف وبالتالى فلا حقيقى ولازائف»(٦١) ويخلص الاستاذ مبروك إلى أن الفكر الكامن وراء العولمة هو الفكر البرجماتى النفعى الإلهائى ولكن يزاحمه الآن ويقف خلفه فى وعى العقول الغربية المفكرة الفكر الما بعد حداثى الذى يتضمن من بين ما يتضمن البعد التفكيكى التدميرى(٦٢). ولكن يبقى السؤال: ما العمل؟ يقول الاستاذ مبروك إن الاسلام بمنظومته الرّسالية لايستطيع (أن يقف) مكتوف الأيدى أمام ما تمارسه العولمة الأمريكية من سحق للشعوب وتحطيم للكينونة الروحية للانسان. ثم يضيف «ولكننا يجب أن نعترف أن بلوغ الإسلام تلك الأهداف يتطلب شروطا محددة تتمثل فى وجود القادة القادرين على اتخاذ القرارات الشجاعة المستقلة فى ظل ضغوط العولمة البالغة القسوة (...) ويتطلب قبل كل ذلك اجتهاداً فكريا نشيطا ومبدعا يقصر عنه الفكر الاسلامى الآن وليس أمامنا إلا أن نبلغ تلك القدرات أو نرتضى بفرضيات العولمة لنعش فى جحيم القهر والعبودية الى الأبد»(٦٣).

ولاشك أن هذه الخاتمة لتحليل د. مبروك للعولمة تستحق التقدير لما تتضمنه من روح نقدية وتأكيد على حاجة الفكر الاسلامى إلى اجتهاد نشط ومبدع فى مواجهة الأوضاع العالمية الراهنة، هذا إلى جانب تجاوز د. مبروك الاقتصار على الأحكام الغائية والأخلاقية فى تحليله لظاهرة العولمة، وتحديده للأسس الموضوعية وأكاد أقول المادية للرأسمالية فى مرحلتها المعولمة، فضلا عن تمييزه الصحيح عامة بين الحداثة وما بعد الحداثة وان كان لايرى فى الحداثة شأنه فى ذلك شأن د. المسيرى - إلا جانبا معتما معاديا للقيم الروحية والدينية والإنسانية عامة. وهى رؤية فى تقديرى قاصرة ومجحفة لمفاهيم الحداثة والعقلانية والعلمانية والمادية عامة، تستبطن ثنائية ضدية استبعادية حادة - أكاد أقول ديكارتية - بين المادة والروح، بين الجسد والعقل بين العلم وإنسانية الإنسان! ولعل هذه الرؤية الثنائية الاستبعادية للمفهوم الموضوعى للحداثة والمادية هى التى تعرقل الاجتهاد الإسلامى الفكرى المبدع لكشف آليات الرأسمالية عامة والرأسمالية المعولمة خاصة وبالتالى تعرقل حسن مواجهتها والإكتفاء بإدانتها ورفضها أخلاقيا وقيميا أو - كما يحدث

– الاندماج المالى فى مشروعاتها(٦٤). على أننا قد نجد الرؤية الموضوعية للعولمة أكثر وضوحا وتحديدا فى مقالة د.رفعت العوضى الذى يرى أن العولمة هى المرحلة الأخيرة للنظام الرأسمالى العالمى، وأن الأزمة التى يعانيها العالم فى الكثير من مناطقه هى أزمة الرأسمالية نفسها وهو إذ يقترح النظام الاقتصادى الاسلامى يحرص على تأكيد دور الدولة وتحديد الاسلام للمشكلة الاقتصادية فى أمرين هما الإعمار مع عدالة التوزيع فضلا عن ضرورة مشاركة الشعوب فى المشاكل الاجتماعية(٦٥). ويلتقى الأستاذ جمال البنا الذى يرى أن «الهدف الوحيد الذى تعمل له كل قوى العولمة هو أن يصبح العالم سوقا واحدة مفتوحة دون جمارك أو حسابات بحيث يمكن للمنتجات الأوروبية الأمريكية (...) أن تجد لها مشترين، وأن يتم هذا على انقاض الصناعات والمنتجات القومية التى لاتتمتع بمزايا المنتجات الأوروبية الأمريكية»(٦٦).

ويرى أنه «كان وجود الاتحاد السوفيتى ومنظومة الدول الاشتراكية يعوق انطلاقة وحش العولمة، فلما تهاوى الاتحاد السوفيتى انفردت الولايات المتحدة وانفسح أمامها المجال لأسوأ صور الاحتكار والعربدة»(٦٧) وعندما يقترح د. رفعت العوضى مواجهة تكتل بنوك العالم الرأسمالى بتكتل «اقتصادى يجمع كل الدول العربية والإسلامية وأن ما هو قائم بالفعل من هيئات مثل مؤتمر العالم الاسلامى يصلح أن يكون بداية لذلك التكتل» يرد عليه الاستاذ جمال البنا بأن «مؤتمر العالم الاسلامى هو مؤتمر حكومات وكثير من الأنظمة قد تكون فى ذاتها هى العقبة فى سبيل توحيد الشعوب وانطلاقها الى الاهداف الكبرى. ولذلك فأنا أتصور انه ينبغى الاعداد لعمل تكتل جماهيرى بين هذه الدول بصرف النظر عن موقف الحكومات. فالشعوب هى المناطة فى الأساس لسياسة الإنماء والتكتل والمواجهة وليست الحكومات القائمة»(٦٨).

ويلتقى د. محمد عمارة مع الكثير من هؤلاء المفكرين الاسلاميين فى التفرقة بين العالمية والعولمة، فيرى أن العالمية هى التى تمثل الأفق الاسلامى، لأن الإسلام دعوة عالمية منذ المرحلة المكّية وبالتالى فإن العالمية ليست غريبة عن الرؤية الاسلامية. بل الرؤية الاسلامية نزاعة الى الرؤية العالمية انطلاقا من أن الاسلام هو الرسالة الخاتمة والعالمية. والعالمية كما يرى تمثل حضارات متعددة متميزة أى ليست متماثلة أو منغلقة معزولة ومعادية وإنما هناك نوع من الخصوصية ونوع من التشابه(٦٩)، أما ما يفرض الآن باسم العولمة فليس عالميا إنما هو الرؤية الغربية، النظام الغربى!(٧٠) ويتساءل د. عمارة: لماذا الغرب يريد أن يفرض علينا العولمة؟ ويجيب: هناك فى بنية الفكر الغربى والحضارة الغربية هذه النزعة للهيمنة(٧١) ويقول فى ختام كلمته «فنحن مع العالمية ولكن هذا الذى يسمى بالعولمة هو تسابق وتطور فى أدوات الهيمنة. والجديد فى ذلك هو تقنين هذه الهيمنة. أما كون الغرب يعملُ على فرض هيمنته علينا فهذا مرتبط بموقف الحضارة الغربية القديم منذ الاحتكاك بينها وبين الحضارة الاسلامية(٧٢) وبهذا التفسير بالهيمنة يكاد د. عمارة أن يلغى الأساس الموضوعى الرأسمالى للعولمة ويجعلها ظاهرة إرادوية ذاتية عنصرية ذات جذور تاريخية قديمة! والغريب أنه يميز بين عالمية فكرة نظرية أو رسالة دينية وبين عولمة واقع موضوعى اقتصادى واجتماعى وسياسى وثقافى وعلمى تقنى! وأنه برغم هذه العولمة الموضوعية، فإنها تزخر بالتعدد والتمايزات والصراعات والخصوصيات الثقافية والقومية والمصالح المتناقضة داخل نمط انتاجى سائد هو النمط الرأسمالى، ويسعى للمزيد من السيادة، وأن هذه العولمة الموضوعية ليست هى الهيمنة وانما الهيمنة استقطاب داخل العولمة يتمثل فى كتلة من الدول الرأسمالية الكبرى وشركاتها الاحتكارية المتشابكة والمتنافسة معا التى تقف اليوم على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

ولعلنا نجد هذا التمييز نسبيا بين العولمة والهيمنة عند د. محمد عابد الجابرى فى أطروحاته العشرة(٧٣) حول العولمة والهوية الثقافية. ففى الأطروحة الرابعة يرى أن العولمة ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالى بل هى أيضا وبالدرجة الأولى إيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم وأمركته. وتقترب رؤية د. عمارة إلى هذه الزاوية الإيديولوجية وخاصة عندما يفرق د. الجابرى فى أطروحته الخامسة بين العولمة والعالمية. فهذه شىء والأخرى شىء آخر كما يقول. فالعولمة هى نفى الآخر وإحلال الاختراق الثقافى محل الصراع الإيديولوجى، على حين أن العالمية – كما يقول – تفتح العالم

على الثقافات الأخرى مع الاحتفاظ بالخلاف الإيديولوجى وكما يرى فى أطروحته السادسة أن ثقافة الاختراق تقوم على أوهام هدفها «التطبيع» مع الهيمنة وتكريس الاستتباع الحضارى. وفى هذا كما يقول فى الأطروحة السابعة إفراغ للهوية الجماعية من كل محتوى. ولهذا يؤكد فى أطروحته التاسعة أن تجديد الثقافة أى ثقافة لايمكن أن يتم إلا من داخلها بإعادة بنائها وممارسة الحداثة فى معطياتها وتاريخها والتماس وجوه الفهم والتأويل لمسارها، تسمح بربط الحاضر بالماضى فى اتجاه المستقبل. وتأكيدا على أن هذا لايعنى القطيعه مع العصر. تقول أطروحته العاشرة والأخيرة إن حاجتنا إلى الدفاع عن هويتنا الثقافية فى مستوياتها الثلاثة (الفردية والجمعوية والوطنية القومية) لاتقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التى لابد منها لدخول عصر العلم والثقافة وفى مقدمتها العقلانية والديمقراطية.

ولاشك أن رؤية د. الجابرى للعولمة رؤية متقدمة بالقياس إلى العديد من المفكرين الاسلاميين الذى ينتهى بعضهم إلى الرفض الفكرى القاطع للعولمة باعتبارها آخر تجليات الحضارة الغربية فى حداثتها وعلمانيتها وماديتها وديمقراطيتها التى تتعارض مع المفاهيم الاسلامية كما يفهمونها!

على أن رؤية د. الجابرى للعولمة - مع ذلك - لاتمس الأساس الموضوعى للنظام الرأسمالى نفسه الذى تعدّ العولمة - كما يقول - آلية من آلياته أو تعدّ أحدث (أو أعلى) مراحل الامبريالية التى هى بدورها كانت أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية نفسها - كما سبق ذكرنا. وهكذا - فى تقديرى - يصبح نمط الانتاج الرأسمالى المعمّم والمعولم هو القضية الجوهرية التى كانت موضوع تساؤلنا فى البداية نعود إليها بعد رحلتنا الحوارية مع بعض المواقف الفكرية المختلفة من هذه القضية، لنحاول أن نقترب أكثر من واقعها العينى وأن نحدد موقفنا منها.

ذكرت فى البداية أن هذا النمط الرأسمالى المعمم والمعولم أصبح يمثل بمستوياته المختلفة والمتراوحة مايمكن أن نسميه موضوعيا - بصرف النظر عن أحكام القيمة الايجابية أو السلبية - حضارة عصرنا الراهن. وقد يكون من الضرورى أن أوضح هذه التسمية لأزيل ما تثيره من التباس وسوء فهم، فضلا عن أننى أراها ضرورية لتفسير بعض مظاهر التناقضات والصراعات فى عصرنا.

فى ندوة سابقة حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» عقدتها منظمة «تضامن الشعوب الافريقية والأسيوية» فى مارس من عام ١٩٩٧ اجتهدت فى تحديد دلالة بعض المصطلحات من بينها مصطلح الثقافة ومصطلح الحضارة. وذكرت أننى(٧٤) تعاملت وأتعامل مع مصطلح الثقافة بدلالتها الانثروبولوجية العامة فى جوانبها الرمزية والمادية والعملية، أى من حيث أنها الرؤية المعرفية والوجدانية والروحية والعملية والعلمية للواقع الاجتماعى والاقتصادى والانسانى عامة التى تتجلى فى أشكال السلطة ونمط الانتاج والسلوك السياسى والقيمى والإبداعى فى ارتباط محلّى محدد. وبهذا المعنى فالثقافة تختلف باختلاف التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية من مجتمع إلى آخر، بل تختلف وتتنوع كذلك داخل المجتمع الواحد باختلاف وتنوع المواقع والمواقف السياسية والاجتماعية والفكرية، كما تتطور وتنمو بتطور الأوضاع والتشكيلات القومية المختلفة، نتبين هذا فى أرقى المجتمعات وأدناها فى سلم التطور التاريخى الاجتماعى العام. على أن الثقافة - بشكل عام - تجمع كذلك بين ما هو قومى خاص بها، وبين ما هو إنسانى مشترك بين مختلف الخبرات الإنسانية. وهو مشترك ثقافى نابع من الاحتياجات الأساسية للعضوية والاجتماعية والموضوعية الانسانية، والتفاعل المتصل بين الثقافات المجتمعية والقومية المختلفة دون أن يلغى هذا خصوصية الثقافة فى كل مجتمع من المجتمعات.

أما مصطلح الحضارة، فقد تعاملت وأتعامل معه دون تمييز دلالى جوهرى بينه وبين مصطلح الثقافة بمفهومها الانثروبولوجى الذى ذكرت. على أنى أرى أن الفارق بينهما يكمن فى أن الحضارة هى ثقافة تطورت تطورا ذاتيا مما دفعها ويدفعها إلى تجاوز حدودها المجتمعية المحلية الخاصة وإلى التوسع والامتداد، فارضة نفسها على مجتمعات وأقاليم وتشكيلات اقتصادية واجتماعية وثقافية أخرى فى عصر ما، أو مرحلة تاريخية معينة. إنها نقلة متطورة من الخاص إلى العام مهما كانت حدود هذه النقلة. أى أن الحضارة هى خصوصية ثقافية معمّمة سائدة خارج حدود نشأتها المحلية

الأولى. فهكذا تحققت وتشكلت الحضارة المصرية القديمة، والصينية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية الاسلامية وغيرها من ثقافات معمّمة تطورت ذاتيا ثم توسعت خارج منبعها الأصلى وأخذت تسيطر على مناطق ثقافية أو حضارية أخرى. وأضيف إلى هذا إضافة أراها مهمة هى أنه عندما تنهار ثقافة من الثقافات أو حضارة (بمعنى الثقافة المعممة) نتيجة لسيادة أو سيطرة حضارة أخرى أكثر قوة وتطوراً فإن خصوصيتها الثقافية تظل حية - بمستوى أو بآخر - داخل الثقافة أو الحضارة السائدة الجديدة. ولهذا نجد داخل الحضارة الواحدة فى أغلب التجارب التاريخية الحضارية - أكثر من ثقافة ثانوية هى امتداد لثقافات أو حضارات سابقة. ولهذا نشهد داخل الحضارة الواحدة - بالمعنى الذى ذكرت - إختلافات وصراعات وتفاعلات بين هذه الثقافات الثانوية والثقافة السائدة. ففى أوج ازدهار الحضارة العربية الاسلامية - على سبيل المثال - فى القرن الثانى والثالث والرابع الهجرى، احتوت الحضارة العربية الإسلامية فى امتدادها شرقا وغربا وشمالا وجنوبا عديدا من الثقافات الأخرى مثل البيزنطية والفارسية والهندية والمصرية وغيرها. ولعل الاختلافات الثقافية المذهبية داخل هذه الحضارة آنذاك، كانت ترجع إلى هذا الاختلاف والتنوع الثقافى والمعرفى والاجتماعى داخلها فى إطار سيادتها الثقافية العامة. بل لعل هذا الاختلاف والتنوع أن يفسر لنا ظاهرة الشعوبية وغيرها من ظواهر الخلاف والاختلاف والصراعات الأخرى داخل هذه الحضارة.

فى ضوء هذا، أرى أن مصطلح العولمة فى عصرنا الراهن هو تعبير عن ظاهرة تاريخية موضوعية - كما سبق أن ذكرت - تمثلت فى البداية فى ثقافة - بالمعنى الانثروبولوجى - تخلّقت وتشكلت فى رحم الانساق الاقطاعية فى أوروبا فى القرن السادس عشر تتسم بنمط انتاجى هو نمط الانتاج الرأسمالى الذى أخذ يمتد ويتوسع ويسود حتى أصبح لا مجرد حضارة غربية كما يقال بل حضارة عصرنا الراهن وإن اختلف مستواها من مجتمع إلى آخر. إنها اليوم حضارة رأسمالية عالمية تعدُّ امتدادا تاريخيا متطوراً متجاوزاً لمختلف الثقافات والحضارات الإنسانية السابقة، والتى مازال معالمها وآثارها باقية حية داخل نمطها الانتاجى الرأسمالى الجديد. ولهذا يتنوع هذا النمط الانتاجى الرأسمالى بدوره بتنوع الثقافات التى يحتويها ويسيطر عليها دون أن يلغيها تماما رغم سعيه إلى ذلك. إننا على سبيل المثال، لانستطيع القول بوجود حضارة عربية إسلامية، أو حضارة عربية، وإنما هناك ثقافة عربية أو عربية إسلامية تسيطر على بلدانها وأوضاعها المختلفة هذه الحضارة الرأسمالية الراهنة، التى تأثرت فى نشأتها الأولى - بدون شك - بتراث الحضارة العربية الإسلامية.

ولهذا يتنوع النمط الانتاجى الرأسمالى العالمى فى سيادته الحالية على البلدان العربية وتبعيتها له بتنوع الأوضاع السياسية والأقتصادية والاجتماعية لهذه البلدان العربية وبخاصة فى تجليها الثقافى. وبرغم سيادة نمط الانتاج الرأسمالى سيادة اقتصادية وإيديولوجية فى الولايات المتحدة الأمريكية وفى البلدان الأوروبية وفى اليابان فإننا نجد اختلافاً فى التبيئة القومية لهذا النمط الرأسمالى فيما بينهما وخاصة فى تجليه الثقافى. ولهذا فإن العولمة رغم تحققها الموضوعى وسيادتها عالميا كنمط إنتاج رأسمالى، فإنها ليست مستوية سواء من حيث تفاوت دولها وبلدانها فى مستوى انتاج هذا النمط الرأسمالى أو فى التبعية له، أو من حيث مستوى خصوصيته الثقافية. ولهذا تتسم العولمة بهيمنة عدد من الدول الرأسمالية الكبرى عليها، وعلى رأس هذه الدول الولايات المتحدة الأمريكية. وما أكثر ما يتم الخلط بين العولمة والهيمنة مما قد يغيِّب طبيعة الصراع المحتدم داخل العولمة نفسها. فالهيمنة هى نتيجة لما يتحقق من تركيز وتمركز واستقطاب داخل العولمة ناجم عن التفاوت الانتاجى والعلمى والتكنولوجى والثقافى. فالعولمة ظاهرة موضوعية إنتاجية رأسمالية سائدة، أما الهيمنة فهى تميّز ذاتى داخل هذه الظاهرة الموضوعية. ولهذا قد تتراوح وتختلف من مرحلة إلى أخرى، ومن الخطأ العلمى أن نتحدث عن العولمة باعتبارها أمركة بسبب هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية فى هذه المرحلة على دولها الرأسمالية الكبرى. فقد تتآكل أو تضعف الهيمنة الأمريكية دون أن يعنى هذ صفية العولمة الرأسمالية نفسها. بل قد يعنى انتقال الهيمنة إلى دولة رأسمالية أخرى أو تكتل آخر رأسمالى، أو قد يتحقق نوع من التوافق المؤقت أو الجزئى أو العام بين الدول الرأسمالية الكبرى للحد من التنافس فيما بينها هذا التنافس الذى يصل أحيانا إلى تعريض النظام

الرأسمالى كله لاخطار جسيمة. إنها احتمالات واردة، بل حالّة، نسبيا تتجلى فيما يُعانيه النظام الرأسمالى من ازمات تقليدية ومستجدة فى ظروف عولمته. على أن المهم هنا أن نميّز بين الواقع الرأسمالى الموضوعى للعولمة وبين ظاهرة الاستقطاب والهيمنة داخلها، ولاينبغى الخلط بينهما. والمسألة ليست مسألة نظرية خالصة، بل تتعلق كذلك بمنهج التعامل مع العولمة أو مواجهتها.

وتحقق العولمة الرأسمالية سيطرتها الشاملة عن طريق أدواتها المختلفة من شركات احتكارية وبنوك متعدية القوميات، وأساليب ووسائل تقنية تتطور كل يوم أتاحتها لها الثورة العلمية الثالثة لتنمية القدرات الانتاجية والتسليحية إلى غير حد، وكذلك القدرات التوسعية المعلوماتيه والاتصالية بما يشبه إلغاء المكان والزمان. بهذه الأدوات والوسائل والقدرات سعت الدول الرأسمالية الكبرى وتواصل سعيها لتنميط العالم تنميطا سياسيا واقتصاديا وثقافيا وبخاصة البلاد النامية، مستخدمة لتحقيق ذلك أبشع وأشرس اشكال التدخل والعدوان والقمع وتفجير الصراعات المحلية واهدار المشروعية الدولية وشل منظماتها الدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل توظيفها لخدمة مصالحها الإحتكارية التوسعية وادارة ازماتها الثقافية. وأخذت تسعى عن طريق شركاتها المتعدية القومية ومؤسساتها الاقتصادية وبخاصة البنك الدولى وصندوق النقد الدولى واتفاقياتها التجارية الدولية إلى ادماج واستتباع اقتصاديات البلاد النامية فى بنيتها الرأسمالية، وتفكيك مؤسساتها وقطاعاتها الاقتصادية العامة ومحاولة تصفية الدور الانتاجى والخدمى لدولها، اكتفاء بدورها الأمنى لحماية مصالحها وتفكيك الروابط القومية والاقليمية وخلخلة الهويات الثقافية وإشاعة الاتجاهات اللاعقلانية والاستهلاكية والفردية والنفعية وروح المتاجرة بكل شيىء وتسليع القيم الثقافية وبناء اقتصادها على المضاربات المالية وعرقلة المشروعات التنموية التصنيعية خاصة.

وفى إطار هذه العولمة الرأسمالية ليس ثمة صراع حضارات على أساس ثقافى دينى كما يذهب هنتنجتون. فليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب، وإسلامية وكونفشيوسية الشرق. وليس ثمة صراع حضارى دينى بين أمريكا واليابان مثلا رغم اختلاف الخصوصية القومية والثقافية التراثيه بينهما، وليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا من ناحية وايران أو العراق أو ليبيا وإن اتخذ هذا الصراع مظهرا دينيا أو ايديولوجيا ما أكثر ما تضخمه الولايات المتحدة لتصطنع به أعداء موهومين تغيّب بهم حقيقة الصراع، مثل تضخيمها لخطورة عداء التيار الاسلامى لها بعد انهيار عدوها الاشتراكى القديم الذى كان يتمثل فى الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية، فى الوقت الذى تدعم أشد عناصر التيار الدينى الاسلامى تعصبا وتخلفا فى أفغانستان وفى غيرها من بعض البلاد العربية والاسلامية، وتجعل من نفسها من ناحية أخرى حامية للأقباط المصريين ومدافعة عنهم فى مواجهة ما يعانون من اضطهاد طائفى دينى من جانب مواطنيهم المسلمين كما تزعم، فى الوقت الذى تتواطأ مع الاحتلال الاستيطانى العدوانى التوسعى للطغمة الصهيونية التى تطرد الشعب الفلسطينى مسلميه ومسيحييه من أرضه وتمارس أبشع صور المذابح الجماعية والقمع والتعذيب والتجويع وإهدار الحقوق لابنائه اطفالا ونساء ورجالا.

كما تستخدم القوات العسكرية لحلف الأطلسى (الناتو) فى مظهر خادع لحماية مسلمى كوسوفا من الاضطهاد الصربى، وهى فى الحقيقة تفاقم من محنتهم لتغطية هدفها الأكبر وهو تغيير علاقات القوى السياسية والعسكرية لمصالحها فى منطقة البلقان وفى أوروبا عامة، فضلا عن تحويلها للناتو من قوة عسكرية محدودة المهام بحدود أوروبا إلى قوة عسكرية وسياسية بديلة لمجلس الأمن وهيئة الأمم المتحدة ذات صلاحية ومشروعية مفروضه على نطاق العالم.

إن الصراع الدائر فى عصرنا ليس صراعا حضاريا بل هو صراع مصالح اقتصادية داخل حضارة رأسمالية سائدة واحدة. هو أولا صراع مصالح بين الدول الرأسمالية الكبرى نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع والهيمنة وادارة ازماتها الاقتصادية والاجتماعية والقيمية المتفاقمة. وقد يبرز الجانب الثقافى منه فى ظواهر عديدة، مثل «الاستثناء الثقافى» الذى فرضته فرنسا وكندا فى اتفاقية «الجات». وهناك ثانيا الصراع بين هذه الدول الرأسمالية الكبرى والدول

النامية، هذا الصراع الذى يتخذ أشكالا متنوعة من تدخل وعدوان عسكرى واحتلال وفرض شروط عسكرية وسياسية واقتصادية ورؤى ثقافية، لتكريس سيطرتها واستتباعها لهذه الدول النامية وطمس خصوصيتها الثقافية والقومية وإعاقة تطورها التنموى الذاتى.

وما أكثر الأمثلة الفاقعة والفاجعة لسلوك الدول الرأسمالية الكبرى وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية ضد المصالح الجوهرية لشعوب البلدان النامية بل ضد شعوبها نفسها بما لايسمح المقام هنا لتفصيل. على أنها صورة بشعة وملتبسة للعولمة الرأسمالية وريثة التاريخ الطويل لنمط الانتاج الرأسمالى منذ بدايته فى القرن السادس عشر حتى اليوم. لقد تحققت بهذه العولمة الرأسمالية وحدة الحضارة الإنسانية فى عصرنا. ولكنها رغم ارتباطها منذ بدايتها الرأسمالية الأولى برؤية عقلانية وتاريخية وتنويرية وتوجه ليبرالى ديمقراطى يقوم على احترام التعدد والاختلاف والتنافس وحرية الاعتقاد والتعبير والمواطنة والتطور والتقدم والإبداع، هذه القيم التى يلخصها مفهوم **«الحداثة»**، وبرغم التطور الرائع لكفاءتها الانتاجية والابداعية فى المجالات الفكرية والعلمية والأدبية والفنية والادارية والتنظيمية والمكتشفات التكنولوجية، فهى وحدة حضارية دامية تنزف جرائم وقبحا وبشاعة وعدوانا واستغلالا واحتلالا واغترابا ومهانة فى حق شعوب العالم. فبرغم ما حققته ومانزال تحققه من معجزات علمية وتكنولوجية كفيلة بحل العديد من المشاكل الاجتماعية والصحية والبيئية والمعيشية التى تعانى منها شعوب العالم جميعا بمستويات مختلفة، فإن هذه العولمة —والهيمنة الرأسمالية تستهلكها — فى خدمة ١٠ ٪ فقط من سكان الأرض أصحاب المصالح الأساسية فى هذه العولمة والهيمنة. هذا هو الوجه القبيح لهذه العولمة الذى يشوه المنجزات المبدعة التى استطاع العقل الانسانى والفعل الانسانى والتضحيات الانسانية أن تحققها منذ النشأة الأولى للرأسمالية حتى مرحلتها الراهنة.

على أن هذه المنجزات الانسانية المبدعة لم تهدر تماما ولم تتوقف طاقاتها عن الإضافة والتجدد لمصلحة الانسان عامة. ففى قلب هذه العولمة الرأسمالية والهيمنة الأمريكية بوجه خاص، وفى مواجهتها، أخذت تبرز ظواهر إنسانية معولمة أخرى ومضادة لهذه العولمة السائدة. فمن ناحية أصبحت العديد من القضايا المشتركة لشعوب العالم ذات طابع معولم مثل قضية البيئة والأخطار والكوارث الطبيعية وندرة المياه والأمراض الوبائية والأخطار النووية والسلام العالمى والتصحر والمجاعات فضلا عن الحقوق والحريات الانسانية الفردية والمجتمعية والعامة، وبخاصة حقوق المرأة والأطفال والأقليات العرقية والمهمشين وحماية الخصوصيات القومية والهويات الثقافية وتنميتها إلى غير ذلك. وأخذت تتشكل من أجل هذه القضايا جماعات وهيئات شعبية غير حكومية، وتنعقد مؤتمرات وتقوم مسيرات مطلبية على المستوى القومى والاقليمى والعالمى. هذا إلى جانب تواصل التنظيمات والتشكيلات والهيئات السياسية والاجتماعية والحزبية والعلمية والأدبية والفنية ذات التوجهات الديمقراطية الوطنية والقومية والاشتراكية والشيوعية والدينية المستنيرة فى مختلف أنحاء العالم تصديا لهذه العولمة الرأسمالية، وسعيا إلى ابداع حلول وبدائل سياسية وانتاجية وتنموية وديمقراطية تتدعم بها وحدة الحضارة الانسانية مع مراعاة واحترام هوياتها الثقافية وخصوصياتها القومية والعمل على سيادة المشروعية الدولية وتحرير المنظمات الدولية من سيطرة دول الهيمنة الرأسمالية.

وفى قلب هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية مانزال ترتفع مفاهيم ومبادئ وقيم العقلانية والحرية والعدل والمساواة والديمقراطية والحداثة والاستنارة والتقدم واحترام الاختلاف والتنوع فى الاجتهادات الفكرية والدينية والابداعية، هذه المبادئ والمفاهيم والقيم التى برزت — كما ذكرنا — مع نشأة هذه الحضارة الرأسمالية وأسهمت فى تطويرها وتنميتها، وان أهدرتها الرأسمالية فى مسيرتها التنافسية الساعية إلى الاحتكار والتمركز والتسلط وعبادة قانون تعظيم الربح فوق كل قيمة انسانية واستخدام العقل استخداما آليا إجرائيا ميكانيكيا نفعيا خالصا، وتحويل العلم والعقلانية إلى وسيلة لمضاعفة السيطرة والاستغلال والمركزية والاستبداد والقمع، واشاعة اللاعقلانية والرؤى الجزئية المتشظية ودحض القيم والمبادئ العامة والأنسقة المعرفية الكلية والتاريخية والسخرية من الحداثة الفعلية واتهامها بالشمولية والمركزية الاستعلائية واستبدال

مفهوم ما بعد الحداثة أى معكوسها الدلالى والانتكاس عليها وليس تطويرها كما يذهب بعض النقاد والمفكرين من أنصار هذه العولمة الرأسمالية أو من الذين يأخذون على الحداثة والعقلانية والعلمانية توظيفها توظيفا إجرائيا نفعيا استبداديا فى مرحلة ما قبل العولمة.

ولهذا تدور معارك فكرية عميقة بين مفهوم الحداثة التى يواصل معركتها والدفاع عنها وتطويرها بعض المفكرين والفلاسفة المعاصرين وخاصة الفيلسوف الألمانى هابرماس باعتبار أنها لم تستكمل بعض وبين مفهوم ما بعد الحداثة التى يكاد أن يكون تعبيراً أيديولوجيا عن هذه المرحلة من العولمة الرأسمالية. ولاتقف هذه المعركة الفكرية عند الحدود الفلسفية أو النقد الأدبى بل تمتد إلى مختلف المجالات المعرفية والابداعية الأدبية والاجتماعية والفنية والمعمارية والسياسية والاقتصادية. على أن الدفاع عن الحداثة والعقلانية والعلمانية والتاريخية فى عصرنا ليس ردة إلى البدايات الأولى لنشأة الرأسمالية، وإنما يتضمن نقدا للعولمة الرأسمالية وجهداً فكريا لتجاوزها. على حين أن الدفاع عما بعد الحداثة يكاد يعد ردة فكرية إلى ماقبل الحداثة وليس تجاوزاً لها.

وهكذا فى قلب العولمة الرأسمالية تتحرك جهود متنوعة تتواحد فكريا تلقائيا وتنظيميا بمستويات مختلفة على مستوى العالم لتصوغ مشتركاً ثقافيا إنسانيا متناميا على اختلاف مصادره واجتهاداته وتنوع هوياته الثقافية وخصوصياته القومية، مؤذنة بإمكان تحويل هذه العولمة الرأسمالية الشرسة التى تستقطب ثمرات الجهود الانسانية العاملة والمبدعة إلى عولمة إنسانية يتحقق فيها وبها مستوى أرقى من التفتح الانسانى ومن التحرر من الاستغلال والقهر والقمع والظلم والاستتباع والاغتراب والتعصب العرقى والدينى والجمود الفكرى عامة.

ولعل المنجزات العلمية والتكنولوجية وخاصة فى علوم الاتصالية والمعلوماتية والبيولوجية، هذه المنجزات الباهرة التى تحققت وتزداد تحققا وتطويرا بفضل القوى الانتاجية والعلمية والفكرية المبدعة والتى ماتزال تمتلكها وتحتكرها وتسيطر عليها قوى الهيمنة الرأسمالية وتوظفها لخدمة مصالحها أساسا، أقول، لعل هذه المنجزات أن تصبح ملكية معولمة فى ايدى هذه القوى المنتجة والمبدعة من شعوب العالم فتنشط وتتناسق جهودها مع مختلف القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية المستنيرة والمتقدمة فى العالم للتعجيل بتحقيق هذه العولمة الانسانية فى القرن القادم.

ولهذا ليس هناك ما هو أخطر على ثقافتنا العربية وعلى انسانيتنا عامة، من الدعوة إلى الاستسلام لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، باعتبارها قدراً تاريخيا لافكاك منه فى صورته الراهنة، وبالتالى الدعوة إلى حتمية الاندماج أو التكيف الهيكلى معها دون تحفظ أو مراعاة للخصوصيات والهويات الثقافية والمصالح القومية.

ولكن .. لايقل خطراً عن هذا، إنكار هذه العولمة الرأسمالية، والاكتفاء بإدانتها والاستعلاء الفكرى عليها والتمترس داخل خصوصية قومية شوفينية أو هوية ثقافية سلفية نهائية مغلقة مستغنية عن كل ما يتحقق فى عصرنا الراهن من معارف ومنجزات علمية وتكنولوجية ومعارك سياسية واجتماعية وحوارات وصراعات فكرية وثقافية فى مواجهة هذه العولمة الرأسمالية.

إن كلا الموقفين يفضيان إلى نتيجة فاجعة واحدة هى الانتحار الثقافى لمصلحة هذه الهيمنة الرأسمالية، فنتيجتها العملية هى الاستيعاب والتبعية والخروج من التاريخ على حد تعبير المفكر الاقتصادى د. فوزى منصور.

وفى تقديرى أن البديل الايجابى فى مواجهة هذه الهيمنة الرأسمالية المعولمة هو التفتح العقلى والعلمى والنقدى والابداعى على تنوع حقائق وخبرات الواقع والعصر، وتنمية القدرة على امتلاك مفاتيحهما امتلاكا معرفيا وعلميا والاجتهاد فى تبيئتهما والإضافة إليهما بحسب احتياجاتنا وخبراتنا الخاصة. ولايتم هذا فى فراغ، وانما بتحقيق مشروعات تنموية تصنيعية وبشرية من خلال أعمق مشاركة ديمقراطية جماهيرية لكل القوى الاجتماعية المنتجة والمبدعة. فضلا عن القوى السياسية الوطنية والديمقراطية والتقدمية عامة. على أنه لاسبيل لتحقيق أو نجاح مشروع تنموى أو وطنى خاص فى عصرنا بغير عمق قومى وإنسانى عام. إن تعميق الهوية الثقافية والقومية هى نقطة الارتكاز الأولى لمواجهة الهيمنة الرأسمالية وضمان نجاح أى مشروع تنموى خاص. ولهذا فإن البعد القومى العربى هو بعد أساسى فى أى

تخطيط لمشروع مصرى خاص. على أن هذا البعد القومى لانجاح له بغير بعد إنسانى عام. فلا سبيل إلى عزلة عن العالم، إنما المهم أن نحسن التعامل وطنيا بما يدعمنا قوميا وأن نحسن التعامل قوميا بما يدعمنا عالميا وأن نحسن الترابط بين هذه الأبعاد الثلاثة بالأساس الديمقراطى الشعبى لمشروعنا هذا الأساس الذى هو قاعدته الصلبة والحامية له من الانتكاس، وأن نحسن كذلك تحديد ما نريد تحقيقه وأن نحسن امتلاك المعرفة وأدواتها العلمية والتكنولوجية، ووسائلها التعليمية والإعلامية والثقافية عامة.

هذا هو فى تقديرى المدخل المنهجى الموضوعى والفكرى والعملى القومى والثقافى والإنسانى عامة للتصدى تصديا ايجابيا لهذه العولمة الرأسمالية التى تكاد تجعل من وحدة الحضارة الإنسانية - هذا الكسب التاريخى العظيم - لا قرية كونية واحدة - كما يقال - بل غابة عالمية واحدة. وفى غمرة معركة تصدينا لهذه الرأسمالية العولمة لن نكون فى عزلة عنها أو عن العالم بل سنكون قوة متحركة داخلها، ولن نكون وحدنا بل سنكون جزءا عضويا من عولمة إنسانية جديدة تشارك فى بلورتها وإنضاجها قوى قومية واجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية مختلفة ومتنوعة داخل العولمة الرأسمالية السائدة. وفى غمرة هذه العملية التاريخية الحضارية التى تتنامى تلقائيا وتنظيميا، فكريا وعمليا، حواراً ونضالا، ستتنوع الخيارات، تتجدد خبرة الخيارات القديمة كالخيار الاشتراكى مستفيدا من كل سلبيات التطبيقات السابقة، أو تنبثق خيارات جديدة، أو تقوم علاقة حضارية إنسانية شبكية متنوعة الخبرات الموحدة الحميمة برغم هذا التنوع وبفضله!! وإذا كانت العولمة الرأسمالية هى الحضارة السائدة بعصرنا الراهن أو هى أحدث (أو أعلى مراحل الامبريالية) فهى ليست نهاية التاريخ أو نهاية الايديولوجيات. ما أريد أن أوغل بعيدا فى يوتوبيا خيارات مستقبلية. على أن المستقبل كل مستقبل إنما يصنعه الحاضر، وأحيانا الماضى للأسف.

وفى تقديرى، أنه برغم ما قلت من تفرقة بين العولمة والهيمنة، فإننى أقول إن جوهر معركة عصرنا المباشرة الآنية هى النضال العالمى المشترك بين الخصوصيات الثقافية والقومية والقوى المنتجة والمبدعة والديمقراطية والتقدمية فى العالم من أجل القضاء على الهيمنة الأمريكية على الوضع الإنسانى الراهن أيا كانت صفته، والسعى إلى دعم المشروعية الدولية، فى منظماتها القائمة وذلك بانشاء «هيئة الشعوب المتحدة» ليس بديلا عن هيئة الأمم المتحدة، التى تمثل حكومات العالم ودولها، وانما لتكون عمقا شعبيا لها ورقابة شعبية عليها تساندها فى معاركها الانسانية. هذا إلى جانب ضمان حق كل بلدان العالم في اختيار طريقها الخاص للتنمية الشاملة الاقتصادية والبشرية والثقافية والابداعية، وتوفير الحوار بين مختلف الخبرات والتجارب السياسية والتنموية والثقافية بين شعوب العالم.

وبرغم الأهمية البالغة الحاسمة الفاعلة لكل القوى والتشكيلات السياسة والاجتماعية والخصوصيات القومية والهويات الثقافية المختلفة التى تتصدى اليوم لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية والأمريكية خاصة، فإن دور المثقفين فى عصرنا الراهن - الذى أصبحت فيه الثقافة قوة انتاجية ثورية باهرة، أصبح دوراً حاسما كذلك وخاصة إلى جانب كل تلك القوى والتشكيلات الجماعية - التى أشرت إليها - لاكتشاف حلول وبدائل للقضايا والمشاكل المختلفة سواء على مستوى كل قطر أو وطن أو إقليم أو على المستوى الإنسانى عامة.

إنها مسئولية المثقفين - كما ذكرت وأكرر الذكر في العديد من الندوات - على تنوع كفاءاتهم وتخصصاتهم فى تحقيق هذا التحول التاريخى الحضارى أى تحويل هذه الغابة الانسانية المعولمة، لا أقول إلى حديقة إنسانية غناء منتجه مثمرة تضامنا وعدلا وحرية وسلاما وابداعا، - فهذه معركة انسانية طويلة - وإنما على الأقل تطهيرها أولا من حيواناتها المفترسة الجشعة التى تحول دون تحقيق هذا الحلم النبيل .. الممكن.

الهوامش

(١) استفدت فى هذا المقال بفقرات من عديدة من بعض كتابات سابقة لى مع بعض التعديلات حول هذا الموضوع مثل كتاب «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» مقدمة الكتاب خاصة [ص ٧] دار المستقبل العربى. طبعة أولى ١٩٩٦، ومثل كتاب «صراع

الحضارات أم حوار الثقافات» من مقال لى فى الكتاب بعنوان «حضارة واحدة وثقافات متعددة: مقاربة نظرية عامة» صدر عن منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية يضم اوراق ومداخلات المؤتمر الدولى الذى عقدته حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات فى القاهرة فى المدة بين ١٠-١٢ ابريل ١٩٩٧ . فضلا عن استفادتى بمقال لى نشرته مجلة «النص الجديد» بعنوان «الثقافة والعولمة» ص ٩-١٥ العدد الثامن: ديسمبر ١٩٩٨ . قبرص.

(٢) كارل ماركس وفريدريك انجلز: البيان الشيوعى: ترجمة: العفيف الأخضر الطبعة الأولى المصرية ١٩٩٨ . الناشر: دار الثقافة الجديدة القاهرة ص ٢٣-٢٤ .

(٣) رودا كوفا: بصدد مؤلف لينين «الامبريالية، أعلى مراحل الرأسمالية». ص ١٠٨ دار التقدم - موسكو 1987 .

(٤) المرجع السابق ص ٣٠ ومابعدها.

(٥) لينين: «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» ص ١٣٢ ومابعدها. دار التقدم موسكو ١٩٧٠ .

(٦) المرجع السابق ص ١٤٠ .

(٧) المرجع السابق ص ١٤١ .

(٨) المرجع السابق ص ١٧١ .

(٩) د. فؤاد مرسى: «الرأسمالية تجدد نفسها» - ص ١٥١ . عالم المعرفة الكويت ١٩٩٠ .

(١٠) المرجع السابق. مقدمة الكتاب ٧-١٠ .

(١١) المرجع السابق ص ١٦ .

(١٢) المرجع السابق ص ١٢ .

(١٣) المرجع السابق ص ٧٨.

(١٤) المرجع السابق ص ١٠٥ .

(١٥) المرجع السابق ص ١٥٣ .

(١٦) المرجع السابق ص ١٥٣ .

(١٧) المرجع السابق ص ١٥٤ .

(١٨) المرجع والوضع نفسه

(١٩) المرجع والوضع نفسه

(٢٠) المرجع السابق ص ٤٧٨ - ص ٤٨٠ بتصرف

(٢١) المرجع السابق ص ٤٨٠-٤٨١

(٢٢) «الفكر العربى بين الخصوصية والقومية». مذكور فى الهامش (١).

(٢٣) د. اسماعيل صبرى: اوراق مصر (٢٠٢٠) توصيف الأوضاع العالمية المعاصرة ص ٧ منتدى العالم الثالث مكتب الشرق الأوسط القاهرة. العدد رقم (٣) يناير ١٩٩٩ .

(٢٤) المرجع السابق ص ٥٩ .

(٢٥) المرجع السابق ص ٨٩ .

(٢٦) The alliance's Stratagic Concept. {North Atlantic Council meeting in Washington on 23 rd-24 th April 1999} Press Release.

(٢٧) اوراق (٢٠٢٠) ص ٧٧-٧٨.

(٢٨) المرجع السابق ص ٧٦ .

(٢٩) المرجع السابق ص ٦٩ .

(٣٠) د. محمد نور الدين: الشركات دولية النشاط والتقسيم الدولى للعمل ص ٨٧ فى «قضايا التنمية» مركز دراسات وبحوث الدول النامية العدد ١٢ عام ١٩٩٨ القاهرة.

(٣١) اوراق (٢٠٢٠) ص ٨٧.

(٣٢) المرجع السابق ص ٨٩.

(٣٣) المرجع والوضع نفسه.

(٣٤) المرجع والوضع نفسه.

(٣٥) د. نصر محمد عارف. مقال عن ازمة كوسوفا: جريدة الأهرام فى ٢ يونية ١٩٩٩ .

(٣٦) اوراق (٢٠٢٠) ص ٨٩-٩٢.

(٣٧) ا.د.عبد السلام المسدى: العولمة والعولمة المضادة: كتاب سطور (٦) يناير ١٩٩٩.
(٣٨) أوراق (٢٠٢٠) ص ٧٦.
(٣٩) د. سمير أمين: «مناخ العصر – رؤية نقدية». مقال «الثابت والمتغير فى الفكر الاقتصادى المهيمن» ص ٢٠–٢١. سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربى ١٩٩٩.
(٤٠) المرجع السابق ص ٢١.
(٤١) المرجع السابق ص ٢٤–٢٥.
(٤٢) المرجع السابق ص ٢٤.
(٤٣) المرجع السابق ص ٢٧.
(٤٤) المرجع السابق ص ٢٨.
(٤٥) المرجع السابق ص ٣٠.
(٤٦) المرجع الوضع السابق
(٤٧) المرجع السابق ص ٨٣
(٤٨) العولمه والعولمه المضادة: مرجع سابق ص ٣٢٠.
(٤٩) ا.سيد ياسين: يصعب الاختيار بين دراسته العديدة ولهذا أكتفى بالاشارة إلى كتابه: «الأمن العربى والمستقبل العربى: دار المستقبل العربى. القاهرة ١٩٩٨ ومقال «الطريق الثالث «ايديولوجية سياسية جديدة» مجلة السياسة الدولية: ١٩٩٩.
(٥٠) المرجع السابق «الطريق الثالث» ص ٧٢.
(٥١) جريدة «الحياة». عدد ٢٧ مايو ١٩٩٩ لندن.
(٥٢) «الاسلام والعولمة» الدار القومية العربية. اشراف الاستاذ محمد ابراهيم مبروك١٩٩٩.
(٥٣) المرجع السابق ص ٨٩.
(٥٤) المرجع السابق ص ٨٤–٨٥.
(٥٥) المرجع السابق ص ١٠١.
(٥٦) المرجع السابق ص ١٠٢.
(٥٧) المرجع والوضع نفسه.
(٥٨) المرجع السابق ص ١٠٣.
(٥٩) المرجع السابق ص ١٠٤.
(٦٠) المرجع السابق ص ١٠٥.
(٦١) المرجع السابق ١٠٨.
(٦٢) المرجع السابق ١٠٩.
(٦٣) المرجع السابق ص ١١١.
(٦٤) مجلة الطريق اللبنانية: السنة ٥٧ عام ١٩٩٨ مقال العولمة للدكتور عصام الخفاجى. هامش ص ٩٤.
(٦٥) «الاسلام والعولمة» ص ١٦٥–١٦٦.
(٦٦) المرجع السابق ص ١٤٨.
(٦٧) المرجع السابق ص ١٥٠.
(٦٨) المرجع السابق ص ١٦٨.
(٦٩) المرجع السابق ص ١١٨.
(٧٠) المرجع السابق ص ١١٩.
(٧١) المرجع السابق ص ١٢٣.
(٧٢) المرجع السابق ص ١٢٠.
(٧٣) أ.د. محمد عابد الجابرى: العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات ص ١٤–٢٢. مجلة المستقبل العربى: [٢] ١٩٩٨.
(٧٤) راجع هامش (١) وتكاد الفقرات التالية حتى نهاية المقال أن تكون طبق الأصل ماجاء فى مقالى عن «الثقافة والعولمة» السابق الاشارة إليه فى هامش (١) مع بعض التعديلات وبعض الإضافات.





الفكر العربى والحداثة

* فى البحث عن هوية مفتتة
* العرب وحتمية الحداثة
* هاجس الحداثة فى الفكر العربى المعاصر أو إشكالية التجاوز والتأسيس عند محمد أركون
* ملاحظات حول الحداثة فى العالم العربى (مصر نموذجا)
* المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية [حالة الجزائر]
* جذور العنف فى الحياة العربية المعاصرة
* إشكالية التحديث: زكى نجيب محمود وهوية الثقافة العربية
* أهل الكهف والحداثة المعاصرة
* اللغة العامية وأنماط التحديث
* نحو تجديد إشكاليات الفكر العربى المعاصر: من نقد التراث إلى نقد الحداثة



فى البحث عن هوية مفتَّتة:
الأصول الاجتماعية للقطيعة الحضارية
فى المشرق العربى*

عصام الخفاجى**

تندرج هذه المساهمة ضمن النقاشات التى احتدمت منذ نهاية الثمانينات، على الأقل، فى منطقتنا العربية. نقاشات لم تكن غائبة قبل ذلك، لكنها ظلت مؤطرة بأشكال وعى مختلفة بحكم الظرف الدولى والإقليمى والمحلى المختلف، وبالتالى فقد كان السؤال: إلى أين نسير؟ وما علاقتنا بالعالم من حولنا؟ يتخذ أبعادا أقل درامية وتشاؤما مما يتخذه اليوم. ومع أن الفرضية التى نثيرها هنا تقول أن بعضا من عناصر هذا السؤال لاتستند إلى إشكالية علمية حقا، بل هى نتاج ظرف سياسى عارض وحقبة تاريخية محددة، يساهمان فى رفعه الى مستوى النقاش النظرى من خلال التأثيرات السلبية المدمرة التى يمارسها هذا الظرف على اليومى المعاش، وبالتالى على وعينا اليومى، مع هذا فإن السؤال فى جوهره (إن كان للأسئلة جوهر) يتطلب البحث فيما يسبق السؤال عن مستقبل الثقافة العربية، وفيما سيحدد مستقبل هذه الثقافة أصلا، أعنى مستقبل المجتمعات العربية. ففكرة التجديد الثقافى تترافق مع، وتنبنى على تجديد المجتمع العربى، إن كان قابلا للتجديد. ذلك أن التاريخ يعرف حالات كثيرة لم يتجاوب مجتمع، أو مجتمعات فيها مع حاجات التجديد، فانتهت الى أن تلعب دورا هامشيا، أو باتت مجرد ملحقات لحضارات أخرى تقوم بامتصاص الإبداعات الفردية للمجتمع الملحق وتدمجها فى الجسم الحضارى المهيمن. وثمة حالات لم يعد فيها ممكنا حتى الحديث عن تلك المجتمعات كبنى اجتماعية لها وجود حقا، إذ ذاب حتى نسيجها الاجتماعى من لغة وعادات وأنماط قيم إلخ... فليست تلك حال الهنود الحمر التى تساق مثالا على الدوام فقط، بل ثمة حالات أخرى مماثلة واجهتها قوميات فى أوربا وآسيا وباقى العالم بالطبع.

أفق مسدود، أم فكر مأزوم؟

أثير سؤال الهوية مرتين فى تاريخنا الحديث: مرة خلال ما بات يعرف بعصر النهضة، وكان يتمحور حول علاقتنا بالغرب، ماذا نأخذ منه وماذا نرفض، وطبيعة النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية التى نريد قيامها. وهنا لم يكن ثمة من يجادل فى تفوق الغرب، ولا فى أهمية التقدم. كان الجدل يدور حول كيفية التقدم. ولأن العالم العربى كان فى طور الحصول على استقلاله، ويكافح من أجل التحرر من الاستعمار، كان السؤال والجدل

(*) ألقى ملخص عن هذا البحث فى مؤتمر (مستقبل الثقافة العربية) الذى نظمه المجلس الأعلى للثقافة بمصر فى القاهرة فى الفترة ١١ – ١٤/٥/١٩٩٧.

(**) باحث ومفكر عراقى.

مطبوعين بتفاؤل واضح: التقدم آت مع التحرر، واللحاق ممكن بمن سبقونا، والعلم ليس حكرا لعرق أو جنس دون آخر. أما المرة الثانية التي أثير فيها السؤال فهي اليوم تحديدا، أي خلال العقد الأخير. تكاد الأسئلة أن تكون ذاتها، فيتساءل المرء إذن، هل ضاع قرن ثمين عبثا من حياة شعوبنا ومجتمعاتنا؟ ذلك أن أسئلة النهضة أثيرت في مجتمعات أخرى في الفترة ذاتها، في روسيا القيصرية وأوروبا الشرقية والصين وأمريكا اللاتينية، وما عادت، بحدود اطلاعنا، تثار اليوم بالطريقة ذاتها اليوم. أما عندنا فتكاد الأسئلة أن تكون ذاتها، مع فارق أنها تطرح اليوم في ظل مزاج موغل في السوداوية والتشاؤم والخوف من المستقبل، يختلط فيه رفض الرؤى الاستعمارية والعدوانية برفض العلم والتطور ورفض الآخر كرد فعل على العنصرية الغربية. وقد أوشك أن يختفي ذلك التمييز الذي كان يقام في أوساط المثقفين العرب في الاربعينيات والخمسينيات والستينيات بين فئات مسيطرة في الغرب ذات مصالح استغلالية وبين المجتمعات التي يقودون، فباتت محاربة المركزية الأوروبية والغربية مباراة في محاربة كل ما هو غربي.

وعلى الرغم من أن المداخلات المغرقة في عدائها للغرب والعلم والتقدم توحي، ظاهريا، أن ثمة مشاريع بديلة تتفوق في تقديم الحلول لمأزق تطور مجتمعاتنا على ما تسميه تلك المداخلات [انخراطا في المشروع الغربي للعولمة]، فإن تحليلا لخطاب أصحاب مشاريع كهذه يكشف عن إحساس عميق بالعجز أمام ما يعتبرونه هيمنة مطلقة باتت السياسة والاقتصاد والثقافة الأمريكية تفرضها على العالم، بحيث لاتمثل تلك المشاريع [إن صحت تسميتنا لها مشاريع] سوى محاولات لإدارة أزمات المثقف التقدمي، في أحسن الأحوال(١). ومنعا لأي سوء التباس، على الإشارة الى أن الموقف المضاد، الذي يعلن منتشيا نهاية التسييس والأيديولوجيات، ويرفع منتجات الاستهلاك اليومي في الثقافة والاعلام الى مصاف المعطيات العلمية، لايقل غوصا في الأزمة ذاتها، بل هو نتاج تلك الأزمة بالضبط. فالحديث عن ضرورة الاستجابة للعولمة لأننا لانستطيع مقاومتها، أو أن العولمة قادمة لا محالة وعلينا التجاوب معها، مثله مثل الحديث عن ضرورة تكييف مصالحنا مع عالم معاد، ليس سوى إعلان بالعجز عن الفعل وضرورة أن يكون لنا، بالتالي، رد فعل سلبي على أحداث وظواهر سلبية تتشكل خارجنا. وإذ يتباهى المثقف المأزوم في الموقع المنخرط مع التطورات الأخيرة، بأهمية الانخراط في المشروع الحضاري، فإنه يكتفيء في الواقع، بالتفرج على إنجازات تجري بعيدا عنه، ولايعرف سبيلا لتوطين تلك المنجزات في نسيج مجتمعه، فيكتفي بالإعلان عن انتمائه الى الحضارة العالمية التي لاتعترف به أصلا.

من أوجه عدة، تذكر مناقشات اليوم، كما أشرت، بمناقشات أثبتت الوقائع أنها كانت تدور في فراغ، لا لعدم جدية القضايا المثارة أو أهميتها، بل لأن الأسئلة التي أثيرت، كما أظن، وضعت الأجوبة سلفا في الطريقة التي صيغت الإشكاليات بها. والمقارنة لاتحضر مع فكر النهضة فقط، بل إن نقاش العولمة الجاري اليوم، وهو في كثير من جوانبه هجاء أو مديح أكثر منه نقاشا أو تحليلا، يذكر بالنقاش عن الامبريالية والتبعية والاستقلال التي غاب عن كثير منها تحليل الاتجاهات الموضوعية القائمة باستقلال عن رغبات الباحث في العلوم

(١) لايدور الحديث هنا عمن يطلق عليهم (أصوليين إسلاميين)، بل عن المثقف اليساري العربي (وربما شمل ذلك المثقف اليساري غير العربي أيضا). في الخمسينيات، كان هذا المثقف يتغنى بالعلم الذي سيوجد الحل النهائي لمشاكل البشرية المستعصية، وبالدرجة الأولى لمشاكل التخلف. أما اليوم فإن الرعب اليساري من العلم شبه، الى حد كبير برعب الأصوليين منه وتخويفهم أتباعهم من عواقبه. ويندر أن نجد في النقاشات الكثيرة الجارية حول العولمة اليوم تمييزا بين السياسات النيولبرالية التي انطلقت موجة العولمة الجديدة في ظلها، وبين التطورات العلمية الجبارة التي تنطوي عليها هذه العولمة.
مثالان معاصران يدللان على ما نشير له هنا، فشبكات الانترنت وعمليات النسخ التي لاتزال في طور التجربة بعد، تحولت الى مؤامرة امبريالية إما لغزو العقول وتحطيم القيم الوطنية، أو عمليات شيطانية لاستنساخ الجواسيس، حجج ليست بعيدة عن التبرير الأصولي، ولاتكاد تمعن الذهن في الإمكانات الهائلة لنشر المعارف وإنهاء احتكارها من قبل حفنة من الأثرياء بالنسبة للأنترنت، والقضاء على الجوع بالنسبة للنسخ، فيستحيل الأمر الى رعب على الشرف العربي المضاع على يد الأمريكان، من دون إدراك أن مخاطر استخدام الأنترنت من قبل مروجي الدعارة والعنصرية، تشغل الغرب، مثلما تشغل غيرهم، والفارق أن التطور العلمي أو الاجتماعي لايتم كبحه في الحالة الأولى، بل تكرس الأبحاث والنقاشات لإيجاد العلاجات لذلك. إن مقولة التطور الذي يتم عبر التناقض، وهي مقولة ديالكتيكية، أي يسارية بامتياز تغيب في عصر السوداوية الراهن، فيتراجع اليسار الى مواقع المعممين، الذين عوض أن يجندوا أنفسهم للدفاع عن حق المرأة في التحرر وحماية حريتها قانونيا واجتماعيا، يدعون الى تأبيد سلطتهم الذكورية بإعادتها الى أسر الحريم.

الاجتماعية، فتحول النقاش، ويتحول اليوم، الى مباراة فى رسم الخطط الشجاعة على الورق.

يقوم منهج هذه الورقة على اعتبار أن ثنائية الخارجى / الداخلى زائفة ومضللة، إلا حين تستخدم لأغراض التبسيط المنهجى لعزل عناصر عن بعضها مؤقتا بهدف الدراسة. أما أن تتحول الى سؤال عن المسئول عن التخلف والتقدم، وإمكانات تجاوز الواقع القائم وتجديد مجتمع من المجتمعات، فإنها تغدو ذات طابع تخديرى أو تبريرى. تخديرى حين لاترى أن النهب والاستغلال وتحول الفائض من منطقة إلى أخرى، لاتفسر بحد ذاتها لا التقدم فى العالم المتطور ولا التخلف فى العالم التابع، وتبريرى حين تحيل الانفتاح على العالم الخارجى، أيا كان شكله ومهما كانت الظروف، وسيلة للعصرنة والتقدم والتحديث. ذلك أن كل التحولات الكبرى فى التاريخ حصلت وتحصل داخل بنى مجتمعية معينة تعيش فى ظل أطر اقليمية وعالمية محددة، وعليه فلا معنى للتساؤل عن المسبب، إن كان خارجيا أم داخليا، والسؤال ينبغى بالأحرى أن يدور حول كيفية وأسباب انطلاق عناصر التحديث فى بنية ما، وانهيار أو تحلل بنى أخرى فى ظل شروط تاريخية (خارجية أو داخلية إن شاء القارئ) متشابهة. والمثال الكلاسيكى الذى غالبا ما يساق هنا هو اليابان من جهة، والامبراطورية العثمانية ومصر محمد على والدولة الصفوية فى فارس من جهة أخرى، وكلها واجهت فى الحقبة ذاتها من القرن التاسع عشر ضغوطا سياسية واقتصادية هائلة من جانب الامبراطورية البريطانية تمثلت فى فرض شروط متشابهة عليها جميعا، قادت الى النتائج المتفارقة التى نعرف جميعا.

هذا السؤال ليس تمرينا ذهنيا فى علم التاريخ فحسب، كما أظن، ذلك أننا نواجه اليوم التحديث القدرى ذاته إذ تثار قضية ما يسمى بانسداد سبل التطور والتحديث أمام العالم الثالث اليوم بسبب فرض اتفاقات التجارة الحرة [الجات] والسطوة الكبيرة لصندوق النقد الدولى على بلداننا، حتى بات الحديث عن هذا الواقع، فضلا عما سبقت الإشارة اليه من طرائق النقاش عن العولمة، أشبه بتقرير عن قدر مأساوى يواجه الضعفاء، فيغدو السؤال: هل نموت عبيدا أم نموت بشجاعة؟ حيث الموت متضمن فى كلتا الحالتين.

إذا كان ما قيل أعلاه صحيحا، فعلينا نقل نقطة الثقل فى نقاشنا من صراع الداخلى / الخارجى الى العمليات التاريخية التى ترتبط بنشوء مجتمعات مدنية قابلة للتطور عبر التناقض بالطبع، أى عبر توليد تناقضات داخلية وتجاوزها نحو نشوء تناقضات أرقى، وعبر التناقض مع البنى الخارجية المؤثرة على سيرورات التطور نفسه من جهة أخرى. وهنا تواجه البحث سلسلة من المشاكل فى الطريقة التى تعاطى بها معظم الكتاب العرب مع المجتمع المدنى، لذا لابد من البدء بإشارات قد تبدو بدهية لكثير من القراء، لكنها ضرورية، كما أعتقد، من أجل أن لاينتزع مفهوم المجتمع المدنى من التاريخ.

المجتمع المدنى كمقولة تاريخية:

ليس المجتمع المدنى نتاج لوك أو هوبز أو روسو أو هيغل، أو بتعبير آخر ليس المجتمع المدنى نتاج الفكر، فلا معنى لأن يدعو مفكر أو كاتب إلى ضرورة قيام المجتمع المدنى، كما هى الموضة السائدة فى بلداننا اليوم. لقد عاش الفلاسفة الذين استهللنا الفقرة بهم حقبة تاريخية حبلى بالتحولات فاستشرفوا حقائق وعلاقات كانت أجنّتها تنمو أو على وشك أن تنمو على أرض الواقع فصاغوا تصوراتهم وفقا للظرف الاجتماعى السائد فى زمانهم، فكان تصور لوك البريطانى غير تصور هيغل ابن المجتمع الألمانى، وهكذا. وكان اختلاف النظر الى المجتمع المدنى بين اعتباره صانعا ومقيدا للدولة من جهة، وبين اعتباره مخلوقا اصطناعيا لتلك الدولة من جهة اخرى، نتاج تلك التباينات، أكثر مما كان طرحا لخيارات بديلة ممكنة فى المجتمع ذاته وفى الفترة ذاتها. فما كان ممكنا تطبيق تصور لوك للمجتمع المدنى على ألمانيا القرن التاسع عشر، مثلما لم يكن ممكنا تطبيق فهم هوبز له على بريطانيا فى ذلك العصر. لكن الشرط الضرورى اللازم لنشوء المجتمع المدنى، الشرط الذى لايمكن الحديث عن مجتمع مدنى من دون وجوده هو ظهور مفهوم المواطن الفرد. ومفهوم الفرد أساسى هنا لأنه يحيل الى الإنسان المستقل عن أى انتماء تحدد له سلفا خارج إطار اختياره الحر

والواعي، كانتمائه الى طائفة أو أثنية أو مذهب أو دين أو عائلة أو قبيلة، أو حتى طبقة اجتماعية من الناحية الحقوقية على الأقل، تحدد له موقعه فى تقسيم العمل الاجتماعي، أو ممثليه السياسيين أو حدود صعوده فى السلم الاجتماعي. من هنا، إن كان للمجتمع المدنى أن يكون مقولة ذات قيمة تحليلية، فينبغى عدم الخلط بينه كتشكيل ترافق ظهوره تاريخيا مع التحول الى المجتمع البرجوازى الحديث، وبين أشكال التنظيمات الأهلية المستقلة ذاتيا التى تسمح أطر الحياة قبل الرأسمالية، كالإمبراطورية العثمانية، بقيامها، بل أن هذه الأطر تحبذ قيامها. أكثر من هذا، ليس مفهوم المواطن الفرد نتاج رغبة سياسيين أو مفكرين، قدر ما كان نتاجا لعمليات، بعضها لم يكن مقصودا، او أن الفاعلين التاريخيين لم يتنبأوا سلفا بما ستؤول اليه تلك العمليات.

ولأن الوعى السائد فى الغرب، كما فى القارات الثلاث، يربط تلقائيا بين التحول الى الرأسمالية من جهة وبين الديمقراطية وشعارات (الحرية والإخاء والمساواة) من جهة أخرى، فعلينا أن نبين أن هذا الوعى الغريزى لايفسر لنا العملية التى نشأ فى ظلها المجتمع المدنى، لانظريا ولا وضعيا. إذ كيف نفهم القمع الذى رافق الثورات البرجوازية الكبرى، وكيف نفسر أن التواريخ العيانية للثورات كانت تتحدث عن عوام ورعاع ولا تبين لنا أين هى تلك الطبقات التى كانت تتصارع لدفع أو لكبح التحولات الثورية.

واقعيا، نشأ المجتمع المدنى عبر عمليتين متداخلتين ومتلازمتين، وإن كنا لأغراض التبسيط فحسب نستطيع اعتبارهما متلاحقتين. العملية الأولى تنطوى على تذرير وتفتيت المجتمع atomization، أى عملية سحق العلاقات الأبوية والولاءات غير القائمة على العقد الاجتماعى بين الأفراد. هنا قامت الدولة بإجراءات راوحت فى عنفها ودمويتها وقسريتها بين إبادة أقوام بأكملهم، وبين التهديد المستمر باللجوء الى العنف تجاه المارقين على النظم الجديدة، بهدف تحويل الفرد المذرر الى مواطن ينتمى الى فضاء صنع له، إسمه الوطن أو الأمة. هذه العملية تتم بفرض لغة واحدة، بل ولهجة واحدة لايعترف الوطن بغيرها، وبإعلان الدين سواء كان كنيسة ترتبط بروما أو مذهبا آخر، مؤسسة قومية وطنية، بفصلها عن أى انتماء خارجى آخر، وبتنصيب رئيس الدولة رئيسا للكنيسة، وهكذا تم التجنيس homogenization كلازمة للتذرير.

لكن عمليتى التذرير والتجنيس لايمكن أن تجريا بوصفهما سياسات متبناة إراديا من جانب حاكم أو مؤسسة سياسية فوقية ما، إذ لابد أن تظهر تلك الاجراءات فى أعين الناس كضرورات تقتضيها المصلحة الجماعية للأمة. من هنا تلازم نشوء الدولة الحديثة مع الحروب التى سرعت اتجاهات تاريخية كانت قائمة أصلا، فأكسبتها مظهر الضرورة القصوى للحفاظ على الوجود. ما يميز الدولة الحديثة، وهى ظاهرة تاريخية قصيرة العمر لم يمض على وجودها أكثر من بضعة قرون، إنها المؤسسة السياسية الأولى فى التاريخ التى تحتكر ممارسة العنف والقمع من جهة، والتى تضفى طابعا يشرعن legitimize هذا الاحتكار للعنف وممارسته من جهة أخرى.

هذا الانقلاب فى العلاقة بين السلطة السياسية والمجتمع تطلب عمليات ايديولوجية مكثفة لفرض وهم التماهى بين الدولة ومصلحة المواطن الذى تم تصويره كائنا مجردا متساويا مع، ومماثلا، لغيره من المواطنين. وبدهي لم يكن لهذه العمليات الايديولوجية أن تنجح فى المدى البعيد من دون انخراطها ضمن آليات اقتصادية اجتماعية تؤمن لها الديمومة والانتظام. حين يتمأسس العنف، تظهر القوات المسلحة والشرطة المحلية وقوات الأمن وأجهزة المخابرات كما لو كانت تمارس وظائف تقررها مصلحة عامة مفترضة، فيغدو البوليس ذراع سلطة القضاء التى تنفذ قوانين تحافظ على حقوق الأفراد وقيمهم. ويظهر جهاز الأمن خادما للسياسة الداخلية والخارجية فى مطاردته محاولات الخارج للتسلل الى المجتمع، فيما تظهر القوات المسلحة حاميا لسور الوطن. وليس من الضرورى اللجوء الى القمع والعنف، بل يكفى الاحساس بأن القمع والتهديد باستخدامه قائمان، ويكفى الشعور بأن الناس العاديين يعتبرون الاقتصاص من مجرم ما عقابا لمن خرج عن القيم التى يؤمنون بها، حتى يغدو الاذعان معيار الدولة القوية. بتعبير

آخر، يمكن القول ان الدولة القوية هى تلك التى لاتمارس العنف السافر باستمرار لأن غالبية الناس باتوا يتقبلون أو يذعنون للقيم التى تنادى بها الدولة ظاهريا على الاقل، علما أن التقبل ليس معطى بل هو سلسلة من التلاوين الممتدة من الإذعان السلبى الى المشاركة المتحمسة فى شئون الدولة والتأييد للنظام السياسى القائم فيها. أما حين لاتنجح آليات السيطرة الاجتماعية فى تأمين مثل هذا القبول فإننا نواجه دولة ضعيفة تعتمد العنف الجسدى السافر فى الغالب الأعم من الحالات، مما يدل على ان القيم التى تريد سلطة ما تسيدها لم تحظ بقبول عام بعد، وقد لاتحظى به قط.

لا يكمن جذر النجاحات التى تحققها فئة حاكمة فى تأمين مجال السيطرة الاجتماعية فى مهارتها على إقناع الناس بأفضلية النظام الجديد، قدر ما تكمن فى النجاحات الملموسة التى يحققها التطور الرأسمالى وقدرته على تحسين أوضاع جمهرة متسعة من المواطنين، وإن بشكل متفاوت بالطبع. وهكذا ينشأ مع التذرير، وقبله وبعده انتظام الأفراد فى جماعات وطبقات وفئات اجتماعية تتحدد مواقعها لا حسب انحداراتها المسبقة، بل حسب مجالات نفاذها الى وسائل السلطة الاجتماعية الاقتصادية. هنا، وهنا بالضبط تتكون القواسم المشتركة، أو عناصر الاجماع الأيديولوجية التى يتوحد المتصارعون حولها، وهنا نستطيع الحديث عن مجتمع مدنى ناضج، بمعنى أن وحدة التشكيلة الاجتماعية تجد شرطها الموضوعى فى الآليات الاجتماعية الاقتصادية التى تولد الصراع من جهة، لكنها تستدعى ضبط الصراعات من أجل تأمين الديمومة لعملية إعادة الانتاج الاجتماعى. فليست الوحدة الوطنية التى نتحدث كثيرا عنها شعارا مصطنعا يبتكره هذا السياسى أو المنظر أو ذاك، بل هى القواسم المشتركة التى تتحلق الطبقات والفئات المتباينة حولها بشكل موضوعى.

لنأخذ على سبيل المثال المجتمعات الأوربية منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين. إن الصراعات بين اقصى اليمين الليبرالى وأقصى اليسار الماركسى لاتدور حول مشروعية أو تفوق قيم الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والديمقراطية بل على تعريف تلك المفاهيم والتبارى على من يسعى الى تحقيقها (حقا). ولما بات مألوفا اليوم أن يتحدث مستبدون من مختلف الاتجاهات عندنا باستنكاف عن القيم (البرجوازية)، علينا التوكيد على أن تلك القيم ليست نتاج طبقة أو فئة بعينها، بل هى نتاج البنية المجتمعية التى قامت مع المجتمع البرجوازى بأطرافه المتناحرة، وعليه يدور الصراع ضمن تلك الوحدة نفسها، ولاتتعرض تلك القواسم الى هزات جذرية إلا حين تنقطع الآلية التى كانت تؤمن إدماج السكان ضمن التقسيم الاجتماعى القائم للعمل، كأن يأخذ التطور العاصف فى انتاجية العمل بتهميش قطاعات متسعة، كما هو حال الأزمة الراهنة فى الغرب، أو أن تواجه عمليات التطور عجزا فى توحيد السكان ضمن آلية التطور، فينخرط أبناء أقاليم مركزية فى النشاط الدينامى الرأسمالى، فيما تبقى جمهرة أخرى خارج هذا النشاط وخارج تلمس ثماره (المانيا عشية الحرب الأولى وايطاليا قبل الفاشية) أو أن تعانى جمهرة من المنخرطين فى النشاط الحديث سابقا من عملية خلع طبقى كما هو حال المانيا بعد الحرب العالمية الأولى.

نستنتج مما سبق أن الحديث عن دول قوية مقابل مجتمعات ضعيفة، وبالعكس، ناهيك عن أساليب المقارنة المبتذلة عن دولة أقوى من المجتمع أو أضعف منه، هى فى أحسن الأحوال، وصف لليومى من المشاهد المألوفة لرجل الشارع لا دلالة علمية له. إذ يفترض مثل هذا الطرح انغراس الدولة والمجتمع فى حقلين مختلفين غير الحقل المجتمعى المادى الذى يشكل جذر الدولة والمجتمع فى آن. وهو توصيف ينطلق من المماثلة بين الدولة القمعية المستبدة وبين القوة، فى حين أن الدولة القوية، وفقا للتحليل المعروض أعلاه، هى تلك التى تنطلق، بالضرورة من مجتمع قوى (إذا كان لأوصاف القوة والضعف من معنى عند تحليل المجتمعات والدول)، وبالعكس، أى أن الدولة المستبدة (الضعيفة) هى الكائن الذى يستمد استبداده من تذرير المجتمع وعدم إفرازه لمؤسسات المجتمع المدنى الناشئة بدورها عن انتظام آليات النشاط الاجتماعى الاقتصادى الحديث. باختصار، تزداد قوة الدولة كلما

انزرع الوعى فى أذهان جمهرة المواطنين بأن القيم التى تدافع عنها المؤسسات الحاكمة هى قيمهم، أو أنها فى اسوأ الأحوال قيم ضرورية لاستمرار حياتهم ولضمان أمنهم. عند ذاك يكون الامتثال هو القاعدة، والتمرد الذى يستدعى العقاب هو الاستثناء. ويتطلب هذا وجود دورة انتاج توحد الغالبية العظمى فى تقسيم للعمل بين الطبقات والفئات التى كانت مذررة وانتظمت بفعل الآليات المشار لها. أما إذا عجزت الآليات المجتمعية عن توليد هذه الدورة، فإن دورات متوازية، وقد تكون متصارعة ومتعارضة من عمليات إعادة انتاج المجتمع ستبقى الأفراد فى حال ذرات متناثرة تعجز عن التوافق حول قاسم أو قواسم مشتركة، الأمر الذى يرجح نهوض الدولة المستبدة الضعيفة التى يزداد لجوؤها الى القمع السافر، ببساطة لأن إطار الاذعان والامتثال لم يقم بعد، وبالتالى فالقاعدة هى التمرد، والاستثناء هو التوافق أو الامتثال.

هل يمكن أن نخلص من هذا النموذج الى فهم أقرب الى الدقة لواقع مجتمعات المشرق العربى؟

تحولاتنا المجتمعية ومنطق التاريخ:

فرضية هذه المساهمة، أن علينا التساؤل عن أسباب كون مجتمعاتنا ماتزال فى طور التذرير بعد، عوض إزاحة الإشكالية الى تساؤل، حاولت أن أبين عدم علميته، يدور حول مقارنة وهمية بين دول قوية ومجتمعات ضعيفة. عند ذاك ستبدو الدولة المستبدة العربية، مثلها مثل المجتمعات التى تنتصب فوقها، هشة ومفككة، تفتقد الى آليات السيطرة الاجتماعية اللازمة لإدارة العلاقات الاجتماعية وإعادة انتاجها. مثل هذا التناول، كما أعتقد، يمكن أن يخرج الفكر الإجتماعى العربى من مأزق اللاتاريخية الذى لازمه فى العصر الحديث، إذ يعود يوما إلى ابن خلدون فى ثنائية البداوة/ المدنية، وينتقل بعد ذاك الى مركزية أوربية تستحضر الاستبداد البابلى والفرعونى تفسيرا لوقائع تجرى بعد خمسة آلاف سنة تحت تسميات مركزية أوربية من نوع نمط الإنتاج الآسيوى، أو غيره.

يستدعى هذا القول بعض التفصيل، لئلا يبدو ادعاء! إن القول بوجود خصوصية، أو خصوصيات، ما فى مسار تطور مجتمع ما لابد أن ينطلق من معاينة وبرهان دقيقين لا من مجرد الرغبة فى التمايز عن التاريخ الأوربى تحت تسمية محاربة المركزية الأوربية. ذلك أننا لو نظرنا للأمر من زاوية أخرى، لوجدنا أن المركزية الأوربية هى التى تتمظهر فى القول بأن التاريخ الأوربى معجزة لن تتكرر، إما بسبب خصوصيات حضارية مزعومة تمت البرهنة على بطلانها (الثقافة الهيلينية وأسطورة بروميثيوس)، أو بسبب تلاقى عوامل يزعم أن من الصعب أن تتلاقى من جديد لتنتج الرأسمالية فى بقعة أخرى من العالم، أو للسببين معا (ماكس فيبر). وليس الحديث عن مسارات مختلفة اتبعتها بلداننا إلا الوجه الآخر من التسليم بالمركزية الأوربية، **إذ هو حديث يخلط بين آليات وظواهر وعمليات تاريخية وحضارية تترافق مع صعود المجتمع البرجوازى الحديث الذى حدث وأن صعد أولا فى بعض أجزاء أوربا (لكنه صعد فى اليابان قبل صعوده فى إيطاليا على سبيل المثال)، وبين خصائص حضارية وثقافية أوربية ميزت كتلة شعوب عبر مراحل تاريخية مختلفة، مثلما يتميز العرب أو الهنود بخصائص حضارية طبعت وستطبع حياتهم قبل الرأسمالية وفى ظل الرأسمالية وما بعد الرأسمالية.**

إذا صح ما ذكرنا أعلاه، فسيغدو الحديث عن (ضرورة عدم استنساخ) المجتمع المدنى الأوربى بالغ السطحية، لأنه يخلط بين العمليات التاريخية الموضوعية وبين السياسات الثقافية والاقتصادية التى تتيح مجالات للاختيار والمفاضلة. إنه حديث لايرى أن الرأسمالية مرحلة تاريخية ليست استغلالية فقط، بل هى فى الوقت ذاته تثور المجتمعات التى تدخلها، لا بالمعنى الضيق للتطور الاقتصادى، بل بمعنى إدخالها نظم حياة وسلوك وقيم، وممارسات سياسية واجتماعية وثقافية مختلفة جذريا عما سبق. وعليه فإن رفض أو قبول التطور شأن قد يخص المثقف الفرد أو الشخص العادى، لكنه لن يغير من الواقع الموضوعى فى شىء. ولقد قضت مجتمعاتنا العربية، بمثقفيها وسلطاتها وحركاتها السياسية، نصف قرن مغمضة الأعين عن عمليات ممهدة للتطور الرأسمالى، عمليات عاصفة غيرت وجه المنطقة منذ

الحرب العالمية الثانية، لأنها كانت تناقش و/أو تتظاهر بأننا خلفنا الرأسمالية وراء ظهورنا، وما عاد أمامنا سوى التفكير بما بعدها. كان المثقفون يحلمون أحلاما نبيلة، والنظم الحاكمة تشجع هذه الأوهام إذ يغرف المتسلطون وأزلامهم من (بركات) التطور الرأسمالي البدائي، فيما يلعنون الرأسمالية، ويؤكدون على خصوصية الاشتراكية العربية، والخصائص القومية العربية التي ستطبع اشتراكيتنا المتفوقة على كل ما عداها باعتبارنا خير أمة أخرجت للناس، فلا يليق بنا التقليد. كان التراث العربي الذي أثر في شعوب وحضارات أخرى يصور (إشعاعا) عربيا على العالم، فيما تأثرنا الطبيعي بحضارات أخرى (غزو ثقافي) من قوى متآمرة تريد الحط من نقاء عروبتنا.

لماذا لم ينشأ المجتمع المدني عندنا، إذن، وقد أقحمت مجتمعاتنا في السوق الرأسمالية العالمية منذ القرن التاسع عشر على الأقل؟ سؤال ظن الفكر العالم ثالثي أنه فرغ من الإجابة عليه حين قرر أن الرأسمالية تتخذ شكلا وحيدا ممكنا في العالم الثالث، هو الشكل التابع (المحيطي أو الطرفي وفقا لنظرية التبعية)، وعليه فإن أي تفكير بإمكانية قيام رأسمالية (مركزية) في العالم الثالث، ومنه المنطقة العربية، ليس إلا طوباوية ومحاولة للتشبه بأوربا، ووقوعا في الفخ الأيديولوجي للرأسمالية التي تحاول تبيان لاتفوق نظامها فحسب، بل إمكانية امتداده الى خارج المراكز أيضا، وهو الوهم الذي زعم كاتب كبير مثل سمير أمين أن ماركس وقع فيه حين اعتقد الأخير، والكلام لسمير أمين، أن الرأسمالية تميل إلى تجنيس homogenize العالم.

تقع مناقشة هذه الأطروحة خارج حقل بحثنا الراهن، وإن كنت تناولتها في مواضع أخرى(٢). لكن على الإشارة الى أن جاذبية المركز / المحيط (مدرسة التبعية) في إيحائها بوجود بديل ثوري ممكن غير الرأسمالية، وتبسيطيتها التخطيطية، دفعت كثيرين إلى إغماض العين عن العمليات الفعلية التي كانت تجري في بلدانهم، مفضلين الحلم بأفق ثوري، حتى ولو لم يكن لهذا الحلم أساس في الواقع. من خلال مقارنات تاريخية مبسطة، وثنائيات dichotomies فقيرة القيمة التحليلية، جرى الخلط بين النهب الإمبريالي ونقل الفوائض من البلدان التابعة الى البلدان المتقدمة من جهة، وبين انعدام إمكانية التطور الرأسمالي في البلدان التابعة من جهة أخرى. وانغرس تقليد يصور الانخراط في السوق الرأسمالية العالمية انتقالاً الى الرأسمالية في كل الكوكب. وعليه بات من العبث، وفقا لهذا التقليد، الحديث عن انتقال الى الرأ[illegible]الية لأنها قائمة بالفعل: رأسمالية رثة، وفقا للتعبير الرث الذي أطلقه أندريه غندر فرانك، أو محيطية أو طفيلية (الوصف الذي بات لازمة كل الكتابات المتظاهرة بالثورية في عالمنا العربي).

ولعل أكثر التحليلات العربية إثارة للدهشة في هذا السياق، تلك التي استحضرت التاريخ الحديث للمنطقة، لتبين أن الغزو الكولونيالي قطع التطور الرأسمالي للمنطقة، فقضى بالتالي على كل أفق لاحق للتطور، من دون أن تبين تلك التحليلات لماذا يؤدي الانقطاع، إذا سلمنا بوجوده أصلا، الى عدم إمكانية الاستئناف في فترة تاريخية لاحقة! ولماذا لم يكن (قطع) منطق التطور الداخلي في كوريا على يد الاستعمار الياباني الأكثر وحشية وتدميرا بكثير من الاستعمار البريطاني والفرنسي لمنطقتنا، عائقا أمام نهوض رأسمالية ناضجة بعد نصف قرن في ذلك البلد.

لأن البحث عن البرجوازية العربية جرى في فترة غير برجوازية أصلا، مصر منذ محمد علي الى ثورة يوليه ١٩٥٢، سوريا والعراق ولبنان منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الخمسينيات، ولأن الفكر العربي تعامل مع شعارات الأنظمة الوطنية العربية كما لو كانت حقائق، فقد كان طبيعيا أن تتعزز النظرة القائلة بتفارق تاريخنا وصيرورتنا عن الغرب، لأن العصر البرجوازي العربي عومل كتاريخ تم القضاء عليه من جانب الثورات الوطنية، فبات الحاضر مرحلة اشتراكية أو انتقالية الى

(٢) على سبيل المثال، في: (التاريخ الغائب في نظرية التخلف)، النهج، العدد ٣٨، شتاء د ١٩٩، ص. ٦٣–٧٦، و(التطور، التبعية، الرأسمالية)، جدل، العدد الثالث، ١٩٩٢، ص ١٠٣ – ١٢٠، و(مساهمة في البحث عن هويتنا: حول نمط لإنتاج الكولونيالي)، الطريق، العدد ٥ / ٦، ١٩٨٨ والنهج، العدد ٢٢ / ١٩٨٩.

الإشتراكية أو، فى أسوأ الأحوال نظما برجوازية صغيرة يمكن أن تبنى الاشتراكية ويمكن ألا تبنيها. غير أننا فى كل الأحوال ماعدنا نرى أن عمليات التشكل الطبقى الرأسمالى كانت تتفتح فى ذلك الوقت بالذات، فى الوقت الذى كانت الأنظمة والمفكرون المعارضون والموالون لايرون سوى عصر بعد رأسمالى. كان هذا ناتجا عن قراءة مزدوجة الخطأ. لتاريخنا وللتاريخ الأوربى، ولمعنى صعود المجتمع المدنى والبرجوازية وطبيعة التحول الرأسمالى والعمليات الثقافية والسياسية والاقتصادية التى ينطوى عليها هذا التحول.

ولو أننا نظرنا الى العمليات التاريخية الممهدة لصعود النظم الوطنية وثوراتها فى المشرق العربى، لوجدنا أزمة فى البنى والعلاقات الزراعية التى ظلت قبل رأسمالية حتى تشريع قوانين الاصلاح الزراعى، برغم اعتماد تلك البنى على التجارة والنقد، وحتى العمل المياوم الأجير فى بعض الأحيان. تلك الأزمات، وتسارع التوجه الى التجارة، قادت الى هجرات داخلية هائلة لفلاحين همشهم التطور الجارى فى العلاقات الزراعية، فضلا عن الازدهار النسبى لمدينتين أو ثلاث فى كل بلد، هى المدن التى تعارفنا على تسميتها كوزموبوليتية / القاهرة والاسكندرية، دمشق وحلب، بغداد والبصرة، وبيروت. لم يكن فى هذه العمليات ما يشذ عن التطور التاريخى الذى جرى فى بقاع أخرى. وحسبنا تذكر عمليات تسوير المزارع البريطانية وما سمى بطاعون الشحاذين فى باريس ومدن أوروبية أخرى عشية التحول إلى الرأسمالية. وثمة ظاهرة أكثر أهمية فى حالة مشرقنا العربى تتمثل فى انحطاط المدن والبلدان الصغيرة غداة الإدماج فى السوق الرأسمالية العالمية. كانت تلك البلدات، إضافة إلى الأحياء المغلقة فى داخل المدن الكبرى، التى كانت فضاء يتمتع باستقلاله الاجتماعى، تلعب دور أسواق محلية إقليمية لأقاليم فى داخل البلد الواحد، أو أنها تخصصت فى انتاج حرفى أو خدمى ما يغذى البلد كله حتى جاء الانقلاب الهائل الذى غير خطوط المواصلات وحطم القدرة التنافسية للحرف وكثير من الخدمات المحلية، أو غير أنماط الذوق والاستهلاك فما عادت الحرف والخدمات التقليدية تجد طلبا، فكان هذا الانهيار مصدرا آخر للهجرات الداخلية الى العواصم والمدن الكبيرة، سرعة تعاظم دور الدولة الحديثة وتضخم جهازها الادارى / العسكرى / البوليسى، وما عناه ذلك من طلب على خدمات لم يقبل عليها أبناء المدن الكبرى لتدنى أهميتها فى الموقع الاجتماعى والاقتصادى، وما كان سكان المدن القادرون على العمل يكفون لسد الحاجات المتضخمة أصلا نظرا لقلة المتاح منهم، فجاء أبناء البلدات الصغيرة الى المدينة لملء تلك الوظائف، نحن هنا أمام حالة حراك طبقى واضح، إنما هى حالة مسدودة الأفق، لأن المدينة همشت القادمين اليها، إذ لم تتح لهم المجال للوصول الى أعلى السلم الاجتماعى.

فى المقابل كانت المدينة لم تفقد بعد - برغم المظهر الذى غذته الكتابات الغربية - طابعها قبل الرأسمالى بالكامل. أحياء المركز التقليدى يقطنها متخصصون فى نشاطات معينة، وينحدرون من إثنيات / أو مذاهب / أو أقاليم / أو أديان / أو قبائل متماثلة، تحيط بها أحياء من يخدمونهم أو يكملون نشاطاتهم أو يسوقونها، وهذه تميل، هى الأخرى الى أن تضم أناسا يتشاركون فى انتماءات قبلية primordial متماثلة. نعم كانت لجنة المثقفين العلمانيين، وأجهزة الدولة الحديثة تشق الطريق، تحت ضغط الحاجة أو الوعى المتقدم نحو إزاحة هذا الركام، لكن شتان بين هذا الواقع وبين المجتمع المدنى الذى يزعم أنه كان قائما فى بلداننا. كانت لدينا (كتل مدنية civil blocks) فى أحسن الأحوال، ومن الخطأ الخلط بين نقاشات مئات المثقفين المتمدنين الحضريين وبين ما كانت عليه حال عشرات الملايين فى المنطقة من اغتراب لا عن واقع الظلم فقط، بل عن واقع النقاشات الثقافية والحياة الفنية والأدبية والسياسية فى العواصم كذلك.

هكذا حطمت موجات الهجرة الهائلة من الأرياف أولا، ومن البلدات الصغيرة المفقرة ثانيا، ومن مدن كبيرة الى العواصم أخيرا، حطمت التوازن الراكد الذى ميز المدينة الكبيرة. كانت الحركة الظاهرية الصاخبة من نتاج فكرى وفنى وثقافى وصراعات سياسية تخفى ذلك الركود الذى طبع المدينة.

تقديرات للتغير في سكان مدن المشرق العربي الكبرى
١٩١٤-١٩٧٥ [بالآلاف]

المدينة	١٩١٤	خمسينيات القرن الحالي	١٩٧٥
الإسكندرية	٣٥٠	١٠٠٠	٢٤٠٠
القاهرة	٧٠٠	٢٥٠٠	٦٤٠٠
بغداد	١٥٠	٧٨٤	٣٨٠٠
البصرة	٢٠	٢٣٢	٦٨٠
دمشق	٢٢٠	٤٥٥	١١٠٠
بيروت	١٥٠	٦٠٠	١٥٠٠
حلب	١٨٠	٤٦٠	٧٧٠

لاحظ أن هذه الأرقام تقل عن الواقع، لأن أحياء كثيرة تصنف رسميا خارج إطار هذه المدن، هي في الواقع العملي جزء منها. بالنسبة للقاهرة، كل الجيزة تقع خارج سكان القاهرة، وهكذا بالنسبة لمحافظة ريف دمشق. أي أن تضخم العواصم كان أكبر من الوارد أعلاه.

مصادر الجدول على

أرقام ١٩١٤: Charles Issawi, **"The Fertile Crescent 1800-1914; A Documentary Economic History"** New York, Oxford, Oxford University Press, Table 2-3

أرقام الخمسينيات (عدا البصرة): حليم بركات، «المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ٩٣.

أرقام ١٩٧٥: Carles Issawi, **"An Economic History of the Middle East and North Africa** London, Methuen, 1982, Table 6-2

أرقام البصرة محتسبة من: أحمد نجم الدين، «**أحوال السكان في العراق**»، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ١٩٧٠، ص ١٣٢.

وجه المهاجرون عداءهم الصريح الى تلك الاثنيات أو الأديان أو المذاهب التي احتل أعضاؤها مكانة مرموقة، فعوملت تلك الهويات كلها معاملة العدو الأجنبي، أو جرى التعامل مع أبنائها أنفسهم كأجانب يتآمرون لحرمان العرب الأقحاح من السيطرة على ثروات بلدانهم. بالطبع، إذا كان لتلك الاتهامات من معنى فلابد من التذكير بأن كثيرا من العرب الأقحاح المعنيين كانوا ينحدرون من عوائل تركية أو شركسية أو البانية جاءت مع الغزو العثماني، فيما كان كثير ممن عوملوا كأجانب ينحدرون من قبائل عربية عريقة جريمتها انها تبنت تاريخيا مذاهب اسلامية غير مذهب الدولة العثمانية، فضلا عن أن كثيرا من غير العرب (الأكراد والآشوريون) سبقوا العرب تاريخيا في الاستقرار بتلك البلدان. ولما لم يكن لمعظم أبناء المدن الكبرى امتدادات خارجها، فقد كان سهلا تصويرهم مصدر كل الشرور الناتجة عن سيطرة العناصر الأجنبية وعملائها على حياة المدن. وما كانت المدينة الكبرى تبدو لهؤلاء المهاجرين الجدد، غير بؤرة للمفاسد، ليس أبناؤها غير كائنات ناعمة مخنثة هجرت طبائع الرجال، وليست حياتها التجارية غيير انحراف عن القيم الأخلاقية للعائلة والعشيرة. الوظائف الحيوية في حياة المدينة التجارية والاقتصادية والثقافية بدت لهؤلاء محتكرة لغير العرب و/أو لغير المسلمين. كان الجذر التاريخي لتلك الظاهرة يكمن، بالطبع لا في مؤامرة ما، بل لأن كثيرا من الأقليات حرم فترة طويلة من حق الوصول الى مصدر الثروة الحقيقي، أي ملكية الأرض والتصرف بها، فما كان بإمكانهم غير استيطان المدن وممارسة نشاطات ثانوية في العصور قبل الرأسمالية، انقلب بعضها فيما بعد ليغدو مصدر الثروة والقوة الحقيقي. كان طبيعيا، والحال هذه، أن يتبنى المهاجرون خطابا مشحونا بتقديس الدولة / السلطة/ القوة، وأن يكون قوميا في آن.

مع الثورات الوطنية، والاصلاحات الزراعية ونشر التعليم والتجنيد الالزامي وبرامج محو الأمية وتشجيع دخول المرأة الى سوق العمل وتأميم وسائل الإعلام ودخول التليفزيون مع الكهربة إلى أقصى البقاع (وهي عمليات تناولت دلالاتها في مجالات أخرى)(٣)، تتسع عمليات تجنيس السكان، وينخلق الأساس الموضوعي لسحق الهويات القومية والإثنية المتمايزة، عبر الإذعان أو عبر عمليات دموية تفرض لهجة واحدة باعتبارها اللهجة

(٣) Isam al Khafaji, "The Exile Within: Arab Culture in a Dismal Age", Arab Studies Journal Georgetown University, Vol. V, no.1, Spring 1997, pp. 4-18.

و(أسئلة عن الثقافة – الطبقة والتشكيلات الاجتماعية)، قضايا وشهادات، العدد ٢، صيف ١٩٩٠، ص ٣١ – ٥٧.

الوطنية الحقة، ومذهبا هو المذهب القومي الحق، ولغة ونمط قيم ومعايير... الخ موحدة. وتغدو الوحدة هي الوطنية، والتنوع أو الاختلاف هو الولاء المشكوك في دلالته السياسية. ولكن التجنيس السكاني يعني تذرير البشر كذلك، بمعنى أن يخرج الفرد عاريا من كل انتماء جماعي آخر ليواجه الدولة. هكذا كانت الدولة تفرض سلطتها على كل التنظيمات الأهلية القائمة سابقا، وتشجع الفرد على تقديم [التماسات] يرجو فيها النظر الى حاله، لكنها تقمع بشراسة كل ما يوحي بأن الفرد يمتلك حقوقا يطالب بها، ومن باب أولى أن يظهر الفرد ممثلا لغيره، فليس ثمة مجسد للمصالح الجماعية غير الدولة، وليس ثمة من يمثل الدولة غير القائد. من هنا دلالة مأساة مبكرة افتتحت ثورة يولية عهدها بها، هي مأساة الخميسي والبقري، حيث لم يكمن الأمر في الخطورة السياسية للحدث، بل في أنه تصادم كلي مع تصور (الثورة) لدور الأفراد والجماعات.

ها إن المدينة تفرض نفسها الآن بعد الثورات الوطنية، لكن المفارقة هي أن المدينة لم تعد هي ذاتها. فقد انقلب تركيبها السكاني، وانقلب تركيبها الاجتماعي. والتحولات لم تقتصر على العلاقة بين الطوائف والإثنيات، فتلك صورة يراها الغرب في مجتمعاتنا، فينسخها باحثونا الناقدون للمركزة الأوروبية، ولايعون أن الانقلاب الأكبر كان اجتماعي المظهر من داخل كل هوية جزئية، ولم يكن بالدرجة الأولى انقلابا في العلاقة بين الهويات الجزئية. إنه انقلاب لاتعود فيه العوائل الشامية العريقة ممثلة للوجاهات الدمشقية ومدافعة عنها، حتى في الحدود التي تتحملها، أو تشجعها النظم القائمة، بل بات التمثيل حكرا على صاعدين جدد من السنّة وعلى دمشقيين من أبناء الأحياء التي كانت مغلقة ومحلية الانتماء، وكذلك الأمر بالنسبة للشيعة اللبنانيين الذين كرست لهم رئاسة المجلس النيابي منذ الاستقلال، لكن الانقلاب الهائل لم يكن في الموقع الذي احتلوه (حين ننظر لتلك الهويات بالطريقة التشييئية التي جرى العرف على اتباعها) بل في أن ممثليهم لم يعودوا آل الأسعد أو حمادة، بل صاعدون جدد في السلم الاجتماعي، وهكذا الأمر بالنسبة لسنّي من صيدا هو الحريري الذي قلع الزعامات البيروتية والطرابلسية، والتكريتي والدليمي في العراق، الذي كان حتى الستينيات على هامش المجتمع السني البغدادي والموصلي فصار زعيما لهم.... الخ (ولعلنا نشهد اليوم عمليات مشابهة في تنازع الزعامة الفلسطينية). أو لسنا أمام عملية حراك طبقي حقيقي، لا عملية استبدال طبقي، على حد تعبير الراحل مهدي عامل؟!

إن كان الأمر هكذا، فإن ما شهدته الحقب الأولى من تحولات في ظل النظم الوطنية العربية شبيه تماما بتحولات العصر الحديث الأوربي: مدينة تفرض نفسها وثقافتها بالدم في أحيان كثيرة، تجنيس وتذرير قسريين، تسييد الدولة على كل الهيئات المنفردة والخاصة واحتكار وشرعنة احتكار القمع من جانبها، حفاة وأنصاف متعلمين يصفون الحساب مع رجال ونساء الصالونات ويحقدون على مدن كوزموبوليتية أذلتهم وهمشتهم وسدت سبل التطور في أوجههم، فيما كانت تستفيد من خدماتهم، وطرد للأجانب (لاسيما التجار) لإحلال المواطن محلهم، ومحاربة لكل انشقاق ديني أو قومي لأن ذلك يهدد الوحدة الوطنية. وأشير عرضا الى أن المخابرات والأمن السياسي والأجهزة الوحشية التي نئن جميعا منها لم تكن إلا نتاج الثورة التي تعودنا على ترديد شعاراتها عن الحرية والإخاء والمساواة، في حين ان الثورة الفرنسية هي أول من فصل جهازا متخصصا للبوليس السياسي في التاريخ.

فوضى التفكيك وانحطاط البناء:

إذا اعتمدنا تبسيطا تخطيطيا، يمكن القول أن التحول البرجوازي، التحول الى المجتمع المدني، يقتضي عمليتين تاريخيتين متلازمتين: عملية تفكيكية توجه الضربة القاضية الى أشكال العلاقات والولاءات غير القائمة على الاختيار الفردي الواعي، العملية التي تظهر (الجماهير)، (العوام) أو الكتلة غير المتمايزة بعد من خلالها، وعملية بنائية حين تنطلق آلية تطور رأسمالي ينتظم الأفراد المذررون عبرها في طبقات أفقية حديثة، فتبرز الولاءات الطبقية الصريحة بهذا القدر أو ذاك بديلا

عن الولاءات وأشكال الوعى السابق، وتبرز المؤسسات الحديثة عبر الصراع، مؤسسات يفرض المتصارعون توازن مصالحهم عبرها، وفقا لتوازن القوى القائم فى اللحظة التاريخية محل البحث. من هنا فليست تلك المؤسسات أو أشكال الوعى برجوازية بالمعنى المبتذل الذى يطلقه الوعى اليومى، أى أنها ليست مؤسسات أو قيماً فبركتها الطبقة البرجوازية حصرا، بل هى أنماط قيم ومؤسسات أنتجها الصراع فى العصر البرجوازى. انها مؤسسات وقيم تشترك الطبقات الرئيسية فى انتاجها وتعميمها، مع الصراع حول تغييرها بحيث تقترب من مصالح كل من المتصارعين فى الوقت نفسه.

فما الذى أنتجته ثوراتنا الوطنية؟ وفقا لهذا الفهم، تحققت العملية الأولى، عملية التفكيك. وتم ربط الأفراد مباشرة بالدولة، لا الدولة بما هى جهاز سياسى وقانونى فقط، بل الدولة رب العمل المالك لأكبر الوحدات الانتاجية فى الاقتصاد. ولنؤكد عرضا أن أزمة نظم رأسمالية الدولة لاتكمن فى تلك الواقعة بحد ذاتها، واقعة امتلاك الدولة لوحدات انتاج كبيرة ومفتاحية فى الاقتصاد، فاليابان وكوريا الجنوبية وتايوان بنت تجاربها الفذة على هذا الشكل من الملكية. تكمن الأزمة بالضبط فى أن عملية التصنيع والتحديث الدولتى تمت بأفق شعبوى يسعى إلى تأمين أوسع قاعدة اجتماعية للأنظمة الجديدة، فكان السعى الى القضاء على البطالة والتشغيل الكامل للقوى العاملة فى أجهزة الدولة وقطاعها الاقتصادى، على حساب البحث عن الكفاءة، لاسيما أن الحصول على العملة الصعبة من خلال التصدير لم يكن يمثل هدفا ملحا، وبالتالى، فلم يكن ثمة سعى جدى لتحقيق انتاج تنافسى على المستوى العالمى يفرض زيادة الكفاءة. لقد كان الوضع الجيوستراتيجى لمصر وسوريا والعراق، وعائدات الريع النفطى وقناة السويس والمساعدات النفطية العربية، وتحويلات العاملين فى البلدان النفطية وغير ذلك من مصادر الدخل تؤمن لمايكنة مترهلة، السير فى طريق يزيد الترهل، فيما يوحى ظاهريا، وفى المدى القصير بأن كل شيء يسير على مايرام.

إن تحليل آليات رأسمالية الدولة وانحلالها اللاحق يخرج عن إطار هذه الورقة. ولكن لابد من القول أن النتائج الملموسة للتطبيق العربى لرأسمالية الدولة، فى ظل الظرف الدولى والمحلى الذى جرت فيه كانت مدمرة، لا لأنها حاربت رأس المال الخاص، كما سيعلن الليبراليون الجدد، فقد أطلقت تلك التجارب رأسمالية خاصة فاحشة الثراء، هى التى نعايشها اليوم، ولا لأنها شجعت رأس المال الخاص، كما سيعلن أنصار التجارب الناصرية والبعثية الذين لايزالون يرون فى الأمر انحرافا عن جوهر صحيح تمثل فى المواثيق التى أطلقتها وتبنتها تلك النظم حول البناء الاشتراكى، ذلك أن المنطق الموضوعى لتلك الأنظمة كان يقود الى ذلك. العلة تكمن فى أن رأس المال الخاص لم يجد مناخا منتجا ينشط فيه، فكان الانفتاح والخصخصة اللذان حطما إمكانات نشوء بيئة استثمارية تدور حول إطار وطنى موحد للتطور الرأسمالى، أى حول دورة انتاج متسعة وقابلة للتطور الذاتى. لذا فما إن بدأت الأزمة الحتمية لرأسمالية الدولة فى المشرق العربى، حتى تكشف أن الثورات العربية أطلقت قمقما من إساره، لكنها عجزت عن التحكم به فيما بعد. كانت ثمة دورات انتاج متوازية، بل ومتصارعة، تنتج كل منها (مجتمعها) الخاص والمنغلق عن المجتمعات الأخرى فى داخل البلد الواحد. ولما كان لكل دورة انتاج منطقها الخاص، فقد كان المنخرطون فى كل من دورات الانتاج هذه يولد لهم ويبلور نمط قيم وممارسات مختلف عن ممارسات وقيم المنخرطين فى الدورات الأخرى.

بتبسيط شديد، خذ حالة قطاعات التجارة والبنوك المرتبطة بالمصارف الغربية، والعاملين بها، ثم قارن ممارساتهم وأنماط علاقاتهم وأساليب توليدهم لدخولهم مع القطاعات المتجهة لتلبية حاجات البلدان النفطية فى الخليج والسعودية (ويشمل هذا الانتاج الثقافى والفنى، بل والسياسى)، ثم قارن الإثنين بدورة، أو بالأحرى بدورات نشاط محلية يتجه كل منها لتلبية حاجات قطاع محدد من المواطنين داخل البلد الواحد، بما فى ذلك دورات الاقتصاد المسمى موازيا أو غير منظم أو عائليا (أى النشاطات غير المعترف بها قانونا أو التى تعجز الجهات الرسمية عن حصرها) وستجد أن الحصيلة

تتمثل بعوالم متباعدة من المنتجين والمسوقين الذين لايحتاج بعضهم البعض الآخر، وبالتالي لايجدون ضرورة للبحث عن قواسم مشتركة للعيش والتصارع معا، عكس حالة الانتاج الحديث المنظم، إذ يضطر أرباب العمل، على سبيل المثال الى التأقلم مع متطلبات العاملين، وبالعكس، وصولا الى لحظة توازن أو مساومة تعكس ميزان القوى بين الأطراف المتصارعة.

ولكن، إن كانت تلك هى الحصيلة المفجعة لرأسمالية الدولة فى بلداننا، فلابد من التسليم بما يعنيه ذلك: **لم تنشأ مجتمعات مدنية لدينا بعد**. ومن العبث الاعتقاد أن مسألة نشوء مجتمع مدنى تجد حلها فى النقاشات بين الباحثين حول التعاريف، أو حول أفضل السبل أو الخطط لخلق المجتمع المدنى، فليس المجتمع المدنى نتاج مباراة فى الخيال العلمى، بل هو مقولة تاريخية، سلسلة من العمليات الموضوعية التى تنطلق تحت تأثيرات واعية أو غير واعية من جانب الفئات المتحكمة اقتصاديا وسياسيا، بسبب من مصالحها ومن قدراتها على فرض تلك المصالح وشرعنتها أمام المجتمع.

لعل هذا مايفسر وجود ثقافات لاتتصارع فيما بينها، فى الواقع، برغم ما يبدو عليه الأمر ظاهريا. إن الثقافة الدينية لاتناقش الثقافة العلمانية من داخلها، بل ثمة انتاج ثقافى ليبرالى لا يتعايش إلا قليلا مع النتاج الثقافى الراديكالى (بشقيه الإسلامى أو العلمانى)، وثمة عالم من الثقافات الإسلامية المتصارعة فيما بينها (أجنحة راديكالية ومعتدلة، برغم تبسيطية هذا التقسيم) لكنها تكون فضاء مشتركا يتفق على الأقل على قواسم مشتركة بدور الصراع حول أحقية كل طرف بادعائه تمثيل القيم الإسلامية (الحقة). وهكذا، فلأن هناك مجتمعات، ودورات انتاج متوازية، ثمة عوالم لكل منها مونولوجه الخاص الذى يكتفى بإدانة الآخر، او تحقيره أو الاستهانة به، حتى حين يتظاهر عقلاء كل جناح باحترام قيم الآخرين والحوار معها. إذ لاتنشأ القواسم المشتركة عبر النوايا الطيبة، بل عبر عمليات تاريخية مادية أضعنا – حتى الآن – فرصة قيامها.

وعليه، فهل يحق لنا أن نحلم بالدولة الديمقراطية فى ظرف كهذا؟ بممارسات تقول الموضة الفكرية السائدة أنها حضارية فى إدارة الصراعات بين الأطراف المتنازعة فى المجتمع؟

حين تراجع دور الدولة فى تأمين الحد الأدنى من الضمانات الاجتماعية – الاقتصادية لمواطنيها، لم تكن ثمة مؤسسات خاصة يتم اللجوء اليها، أو إجبارها على المساهمة فى تأمين تلك الأساسيات من الحقوق. فالمؤسسات الرأسمالية فى البلدان المتقدمة تستطيع، وقد ضمنت متوسط أرباح عال لها، أن تساهم فى نفقات الضمان الصحى والاجتماع لعمالها، على الأقل لأنها بحاجة الى قوة عمل مؤهلة ثقافيا وصحيا، ولأن قوة الحركة المطلبية تجبرها على القيام بذلك. أما حين يكون مجتمع ما مبنيا على احتقار العمل المنتج، وحين تحتل المضاربة والتجارة والصيرفة فيه الموقع الأسمى اجتماعيا، فيسمى ممارسها (رجل أعمال)، فمن الطبيعى أن يبحث الناس عن الملجأ الذى يؤمن لهم حدا أدنى من الضمانات. فما الشكل الذى تتخذه الدولة فى هذه الحال؟

قبل سنوات قليلة، كان الوهم السائد لدى كثير من الكتاب العرب يقوم على افتراض أن تراجع دور الدولة الاقتصادى سيقود حتما الى الديمقراطية السياسية. لكن الديمقراطية السياسية ليست مجرد تعدد حركات سياسية تنزل حلبة الانتخابات كل بضع سنوات. فالمجتمع غير الممأسس (المجتمع الضعيف إذا شئنا استخدام التعبير المبتذل ذاته) لايمكن أن تنتصب فوقه دولة ممأسسة، تستطيع تسييد قواعد مقبولة للغالبية العظمى من أفراده. ذلك أننا لو نظرنا للأمر من زاوية مختلفة، لقلنا أن الممارسات التى يسميها الأفراد الممأسسون، أى الأفراد الذين يجدون لهم مواقع فى الآلية السائدة للإنتاج المادى والثقافى، ممارسات إرهابية، هى تعبير عن أن كتلة مجتمعية لم تدمجها هذه الآلية ضمن عملها بعد (ولا أقصد بالممأسسين من يحتلون مواقع متميزة فى المجتمع بالضرورة). وبالتالى فإن الكتل المهمشة لاترى فى الممارسات التى يعتبرها المجتمع (المحترم) مقبولة، ممارسات يمكن من خلالها تحسين تمثيلها أو كسب الاعتراف بها. من هنا، فإن المعضلة تكمن فى

أن ثمة أشكالا من الممارسات تتقاطع مع بعضها ولاتتعايش. ولأن المجتمع مذرر بعد، فالدولة القمعية هي نتاجه، قدر ما هي الساعية الى تأبيده وإعادة انتاجه. والتجربة التاريخية تقول أن الديمقراطية السياسية في حالات كهذه، يمكن أن تقود الى نتائج غير ما يتمنى الديمقراطيون أنفسهم، أو بتعبير آخر، لايمكن لمؤسسات الديمقراطية السياسية تأمين استمرار الديمقراطية في المدى البعيد، في ظل انعدام الشروط الاجتماعية - الاقتصادية لإعادة انتاج تلك المؤسسات. وأمثلة التاريخ الحديث كثيرة هنا، من حالة مجتمع يعاني من جمهرة شغيلته من حالات النزاع الطبقي (لا الانحطاط في الوضع المادي فقط، بل التسريح وفقدان الأمن) كألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، وما آل اليه يأس الناخبين من تصويت للنازية، مرورا بمجتمع يشهد حراكا طبقيا نحو الأعلى من جانب كتلة سكانية متسعة ومهمشة، لكن نظامه السياسي المتكلس (أي عجز بنيته الاجتماعية السائدة عن إدماج الصاعدين في الآلية الموحدة للاقتصاد والمجتمع) تفجر في صورة حرب أهلية في لبنان، وصولا إلى حالة الاتحاد السوفيتي السابق، حيث الحنين الى الدولة القوية - الأبوية هو الأداة الوحيدة المتاحة، حتى الآن، لمجابهة مافيا الانفتاح وعصاباته.

لابد إذن من التفريق بين حالات الانقسام والتفاوت الطبقيين في ظل آليات موحدة للنشاط الاقتصادي (الرأسمالي أو قبل الرأسمالي)، حين يتعامل الناس مع مواقعهم، مع السعي لتحسينها والصراع ضد المستغلين، سواء بتعابير طبقية صريحة، في حالة المجتمع الرأسمالي، أو في ظل وعي ديني، أو قبلي .... الخ، وبين حالة التهميش والتوازي في آليات إعادة انتاج المجتمع، سواء شمل التهميش مدنا أم طوائف أم هويات معينة، وسواء كان راسمو السياسات الاجتماعية واعين بالمآل الذي ستقود سياساتهم إليه، أم أن هذا المآل نتيجة موضوعية لم يتنبأ بها الحكام في الأساس. لقد أدى الانفتاح المؤقت لأفق التطور إثر نجاح الثورات الوطنية في بلداننا الى إدماج كتل كانت مهمشة في الجسم السياسي - الاقتصادي والثقافي للبلاد، وكان تعبير ذلك أن قطاعات اليسار التي كانت تخوض صراعاتها عبر وسائل اعتبرت (إرهابا) في حينه، تم إدماجها في الجسم السياسي العام، حتى وإن بقيت معارضة للسلطات، بمعنى أنها صارت تمارس صراعها وفق الأسس التي يتقبلها جسم المؤسسة العام (ومثل هذا حصل حين أدى الانتعاش الأوربي إثر تطبيق مشروع مارشال الى دخول الأحزاب الشيوعية في السياسة البرلمانية الأوربية)، لكن هشاشة آليات التطور قادت الى توليد دورات متسعة من التهميش الاجتماعي الاقتصادي. وعرف العاملون في المجال الاقتصادي أن منطقتنا تتميز بواحد من اعلى مستويات التفاوت في توزيع الدخول في العالم، إن لم تكن أعلاها إطلاقا.

لذا فإن إغماض العين عن التفاوتات الشاسعة بين الأقاليم المختلفة داخل البلد الواحد، وما يعنيه ذلك من ميل أبناء طوائف / أديان / مذاهب / إثنيات / قبائل معينة الى أن ينعموا بما لاينعم به غيرهم (إن لم يكن بسبب التحيز المضمر من جانب القائمين على رسم السياسات، فعلى الأقل لأن المنتمين لهويات متماثلة يميلون الى العيش في منطقة واحدة)، ليس إلا واحدا من الخرافات التي غذتها الدولة المغرقة في قوميتها، خرافة تقول أن الحديث عن التنوع يخدش الوحدة الوطنية. ولن ينفع هنا الحديث عن وحدة وطنية، بل ووحدة عربية، حين لم تنجح النظم القومية في الحفاظ على النسيج الموحد للبلد العربي الواحد الذي حكمته. ولعل المثير للاستغراب أن المعارضين لتلك النظم لايزالون يرتعبون من التشكيك بالخطاب الخرافي لتلك النظم نفسها، في حين يهرب آخرون الى الأمام، كما هرب القوميون العرب وكثير من الماركسيين قبلهم الى الوحدة العربية، ويهرب الإسلاميون الى الحديث عن الأمة الإسلامية الواحدة. ويندر، إن لم ينعدم، الصوت الذي يعلن بلا رعب، أن منطقتنا يمكن أن تتوحد بالاعتراف بمكوناتها الحضارية الخصبة المتعددة، التي يمثل العنصر العربي و / أو الإسلامي مكونا رئيسا فيها، إلى جانب مكونات أخرى غير عربية و / أو غير إسلامية.

ربما كانت الحقبة الراهنة هي الأصلح لإثارة هذه الأسئلة التي تأخرنا في طرحها، لأن الهجوم على الدولة

المستبدة، العالية التمركز لاينبغي أن يكون حكرا على القوى اليمينية والليبرالية الجديدة، كما كان الأمر مع شعارات الديمقراطية والحرية وحقوق الانسان طوال عقود بحجة أن الاستعمار يستغلها لتنفيذ مصالحه. وإن كانت مؤسسات مثل صندوق النقد الدولي تصارع اليوم لنزع الحق الوطني في رسم السياسات المستقلة، فإن أكبر خدمة يمكن لقوى التقدم تقديمها لتلك المؤسسات، هي الاستقالة من هذه المعركة سلفا (كما استقلنا من معركة التقدم العلمى بحجة أنها جزء من اخطبوط العولمة الذي بات يرعب القوى التي يفترض أنها حية في عالمنا العربي).

الدولة التي أدت وظيفتها التاريخية وآن أوان رحيلها هي الدولة التي أنتجتها الثورة الفرنسية، الدولة المركزية التي تمركز الحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية في العاصمة مهمشة ماعداها، الدولة التى تتسلط مؤسساتها التنفيذية سيفا فوق رأس المواطنين، والتى تتعادل السيادة فيها مع التراب لامع سيادة المواطن وتمتعه بالكرامة في بلده، الدولة التى تتعادل المواطنة فيها مع التجنيس القسرى وصهر الهويات والأديان واللهجات بحجة المواطنة الواحدة، فيما هى تفوق عرق وتذويبه للآخرين (بالدم، فى أحيان كثيرة) تحت هيمنته. وإن كان هذا النموذج لعب دورا إيجابيا فى تطوير بلد أو مجموعة بلدان، فإن من الواضح أنه أدى الى الكوارث في منطقتنا العربية. ولا أدل على ذلك من إجماع كل القوى فى العالم العربى اليوم على الازمة الخانقة والأفق المسدود الذى نعيشه بعد ثلاثة أو أربعة عقود من تسلط هذا النموذج على حياتنا.



العرب وحتمية الحداثة

فارس أبي صعب*

منذ مئة عام أو يزيد، بشر أحد رواد «النهضة» العربية بأن الديمقراطية لا بد آتية. وراحت عصر ذاك تتدفق أدبيات «الحداثة» والنهضة الداعية إلى بناء مشروع دولة عربية حديثة على النمط الذي شهده بناء هذه الدولة في الغرب.

وكثر الكلام في تلك الأدبيات على الحرية والعدالة والمساواة، وعلى الديمقراطية ودولة القانون وعلى العقل و قانون الطبيعة، وهي كلها مفاتيح مفاهيمية سبق لعصر الأنوار الأوروبي أن بلورها وأسس دولته الحديثة عليها.

والآن وبعد مرور أكثر من قرن على خطاب الحداثة السياسية الذي أطلقه رواد النهضة نتساءل: هل تحققت الديمقراطية التي بشر بها رفيق العظم، وأين أصبحت الحرية، المساواة و «حقوق أهالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض» التي نادى بها الطهطاوي، وهل ساد العقل الذي جعله خير الدين التونسي ركناً أساسياً من أركان بناء الدولة المدنية، وهل قضي على الاستبداد الذي حذّر منه الأفغاني، وهل تحققت سلطة القانون والحياة الدستورية التي دعا إليها الكواكبي؟

وإذا كان الجواب نفياً، وهذا هو الصواب، فلماذا مضى على كل هذه الأفكار نحو قرن أو أكثر من الزمن دون أن يجد العرب الطريق إلى تحقيقها، في الوقت الذي لم تمض غير نحو عشر سنوات على وفاة جان جاك روسو حتى كانت كتاباته تلهب أوروبا وتفجر في فرنسا ثورتها التاريخية.

وهل مسألة الحداثة مسألة فكر سياسي حداثوي يغير مجرى التاريخ أم أنها مسألة تحولات اقتصادية - اجتماعية يأتي هذا الفكر ليعبر عنها وينظمها في مشروع حضاري؟

وإذا كان الأمر كذلك فهل الشروط التاريخية، الاقتصادية- الاجتماعية، التي عاشتها أوروبا بدءاً من القرن الخامس عشر، والتي أسفرت عن تبلور مشروع الدولة الحديثة منذ نهايات القرن الثامن عشر، هي نفسها تلك الظروف التي كان العالم العربي يعيشها في الفترة نفسها والتي أسفرت عن قيام نماذج الدولة «الحديثة» فيه؟.

وبالتالي هل الشروط التاريخية (الداخلية) التي حال غيابها دون تحقيق مشروع الحداثة العربية باتت متوافرة اليوم لكي يحقق العرب مشروعهم الحداثي؟ أو، بوجه آخر، هل الشروط التاريخية (الخارجية) التي حالت دون تحقيق العرب مشروعهم الحداثي قد جرى تجاوزها أم أنها باتت أكثر تجذراً وعمقاً؟

وبالتالي هل مشروع الحداثة وفق النموذج الغربي،

(*) محاضر في علم الاجتماع بمعهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية ومدير تحرير مجلة «أبعاد».

الذي طالما راهن العرب على تحقيقه، يحمل بذاته شروط تحقيق الحداثة المرجوة أم أن هناك نماذج أخرى لمشروع الحداثة يمكن استنباطها بما يتلاءم مع الخصوصيات التاريخية والثقافية للمجتمع العربي، وبما يتجاوز في الوقت نفسه مأزق النموذج الحداثي على الصعيد العالمي، وبالتالي هل يمكن لأى بلد في العالم، في هذه المرحلة التاريخية «الكوكبية»، أن يحمل مشروع الحداثة الخاص به من دون أن يصطدم بنموذج الحداثة المهيمن عالمياً؟

وفي النهاية، ولكي نقترب أكثر فأكثر من عنوان الموضوع، هل حداثة العرب مسألة حتمية، وبالتالي هل هناك حقاً حتمية تاريخية، وهل المرحلة التاريخية الحالية لا تزال تتطلب من العرب مشروع حداثة وفق النموذج السائد، أم أن العالم بات يتجاوز هذا النموذج نحو مشاريع نماذج ما بعد حداثية لم تتبلور بعد؟

كل هذه التساؤلات تفرض نفسها بمجرد التفكير في عنوان البحث : العرب وحتمية الحداثة؟

استيقظ المثقفون العرب في النصف الثاني للقرن الماضي على صورة متناقضة الوجهين:

١ - الوجه الأوروبي المتحدثن من جهة سواء على **الصعيد الاقتصادي** حيث حققت الدول الأوروبية منذ منتصف القرن الثانى عشر الشروط الهامة التي وضعتها على مشارف النمو الذاتي المستقل، مثل القضاء على النظام الإقطاعي في الريف، وإنهاء العمل بنظام الحرف والطوائف وخلق الشروط اللازمة لوجود سوق العمل (الحرة) وتحقيق حد أدنى من التراكم البدائي الذي كان قد تكون في مرحلة الرأسمالية التجارية، فضلا عن نشوء حركة واسعة من المخترعات والكشوف العلمية انعكست بدورها بشكل مباشر في تطوير أدوات الإنتاج. كما تغلبت هذه الدول على ضيق أسواقها عبر تصريف الفائض في الخارج واحتلال المستعمرات وتحويلها إلى أسواق لتصريف الإنتاج الفائض وتوفير المواد الخام منها لثورتها الصناعية التى أعقبت الطفرة الزراعية، التى وفرت فائضا في الانتاج الزراعي أدى إلى زيادة الطلب على السلع الاستهلاكية ثم على الصناعات الوسيطة وإلى إدخال المكننة على نحو متزايد في دائرة وسائل الانتاج، فوفرت شروط قيام الثورة الصناعية التي خلقت بدورها عصرا جديدا على مستوى وسائل الانتاج وعلى مستوى القوة العسكرية والأنظمة الاستهلاكية والحياة المدنية، أم على **الصعيد السياسي**، حيث الدولة - الأمة أخذت طريقها إلى التحقيق، مكرسة في قانونها جملة مبادئ وضعية تبلورت مفاهيمها الحداثية مع فلاسفة عصر التنوير، كالحرية والمساواة والعدالة والقانون والديمقراطية والعقلانية والقومية وقانون الطبيعة والإرادة العامة، ومنظمة سلطتها عبر مؤسسات متخصصة منها بالتشريع ومنها بالتنفيذ ومنها بالقضاء، أم على **الصعيد الاجتماعي** حيث التحول في علاقات الإنتاج ونمو العلاقات الرأسمالية على أنقاض الإقطاع، أم على الصعيد الفكري حيث أعيد تحديد موقع الإنسان في الوجود، فاحتل العقل مكانة الله بعد ما قتله وأورث الإنسان دوره في السيطرة على الطبيعة، أم على **الصعيد العلمي** حيث قام النموذج الرياضي كمقياس أوحد للعلم، الذي جرى تحريره من هيمنة التصورات الدينية والأيديولوجية والسياسية، وبات معتمدا على العقل البرهاني والتجريب، رافضا كل ما لا يكون مقبولا ببرهان(١)، أم على **الصعيد الثقافي** حيث قامت الاتجاهات الفنية الحديثة بعملية «هدم تقدمي لكل القيم الإنسانية التي كانت سائدة من الأدب الرومانسي والطبيعي»(٢)، أم على **الصعيد المديني**، حيث باتت المدن مصدر إيحاء وانبعاث مهم للآداب والفنون الحديثة، فانعكست الفوضى الحضارية في المدن المكتظة بالسكان واللغات المتعددة على النصوص الأدبية واللوحات الفنية، وباتت أجواء المدينة تترك بصماتها على الأعمال الروائية والفنية، محتضنة في الوقت نفسه كل ذلك الخليط الأدبي والفني والثقافي، أم على **صعيد الحياة الفردية** وعلاقة الإنسان بالجسد(٣).

٢ - والوجه العربي - العثماني من جهة أخرى، حيث مجتمعات مازالت غارقة في قرونها الوسطي، وعلاقاتها الاجتماعية تقوم على العصبيات القبلية والعشائرية والعائلية، واقتصادها مازال محكوما بالنمط الخراجي ووسائل إنتاج بدائية، ونظام تعليمي محوره الدين، ودولة عثمانية تتداعى، من جراء الركود

الاقتصادي والتضخم المالي، والانحطاط الإداري والسياسي، وترهل الجيش، وعبث الفساد والفوضى في مركزية الدولة.. كل ذلك في ظل تصاعد حدة التغلغل الاستعماري في الدولة العثمانية والمنطقة العربية وربط اقتصاد هذه المنطقة بعلاقات تبعية للمركز الأوروبي من خلال خلق اقتصاد أحادي الجانب مخصص لإنتاج مواد أولية تتطلبها الصناعات الحديثة الناشئة في أوروبا، ومن خلال فتح الأسواق المحلية أمام المنتوجات الأوروبية التي تتسم بقدرتها على المنافسة، فضلا عن التغلغل الثقافي وعن التدخل العسكري المعتمد على معدات عسكرية حديثة، وجيوش أكثر تنظيماً.

في ضوء هذين الوجهين المتناقضين للصورة أطلق المثقفون العرب مشروعهم النهضوي(٤). وهكذا ارتبط مشروع النهضة العربي بصورة الآخر، بما تحمله هذه الصورة بدورها من وجهين متناقضين بالنسبة إلى المثقفين العرب: وجه التمدن والتحديث والعقلنة والحرية، وهو كان مصدر اطمئنان بالنسبة إلى هؤلاء المثقفين، ووجه الاستعمار والاستعلاء والاستقلال. وقد استقى هذا المشروع كل مفاهيمه وطموحاته وشعاراته من أدبيات الحداثة الأوروبية وشعاراتها(٥)، مجرداً هذه المفاهيم والشعارات من سياقها التاريخي متخذا منها إطاراً قيمياً لا تاريخياً أكثر منه إطاراً عقدياً فرضته تناقضات المجتمع الأوروبي في مرحلة تاريخية محددة.

ومع ذلك فقد كان هذا المشروع أكثر تركيزاً على البعدين الثقافي والسياسي منه على البعدين العلمي والتقاني، على الرغم من أن هذه الحركة ارتبطت في بداياتها بحركة التحديث التي أطلقها محمد علي، الذي عمل على إعادة تنظيم الإدارة وبناء جيش حديث، وعلى تطوير الاقتصاد، وعلى نقل العلم والتقانة من أوروبا وتوطينها، عبر إرسال البعثات إلى أوروبا واستقدام الخبراء والمدرسين منها(٦).

فعلى الصعيد الثقافي شهد عصر النهضة حركة باتجاه تحديث اللغة العربية وتطوير النثر والكتابة، وإحياء الشعر العربي القديم وتجديده، كما نمت حركة الترجمة وتأسيس الجمعيات الثقافية.

أما على الصعيد السياسي فقد احتل مشروع بناء الدولة الحديثة الحيز الأكبر من أدبيات رواد النهضة. وكان نموذج الدولة الحديثة في أوروبا هو المقياس الذي جرى تصور مشروع الدولة العربية عليه. وارتكزت صورة هذه الدولة على مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والقانون والديمقراطية والعقد الاجتماعي وقانون الطبيعة، فكان جان جاك روسو وتوماس هوبز وجون لوك حاضرين بقوة في هذه التصورات كما كان الإسلام حاضراً بدوره في بعض جوانبها.

غير أن مشروع الدولة الحديثة العربية الذي حلم به رواد النهضة لم يتحقق وقامت بدلاً منه نماذج عدة من الدولة الوطنية اتخذت أحياناً أشكالاً ظاهرية شبيهة بنموذج الدولة الحديثة القائمة في أوروبا في حين ظلت في مضمونها تحمل بقايا البنى المجتمعية ما قبل الحديثة. وإذا كانت الدولة الحديثة في أوروبا جاءت «ترجمة» لتحولات تاريخية شهد المجتمع خلالها نشوء الطبقة البرجوازية وتحلل نمط الإنتاج الإقطاعي فجاء عصر التنوير ليعبر عن هذه التحولات في جملة مبادئ وضعية تضع حداً للحكم الملكي المطلق المستند إلى الحق الإلهي وتؤسس لقيام الدولة الحديثة المستندة إلى الإرادة العامة(٧)، فإن نماذج الدولة الوطنية العربية لم تكن ترجمة لعصر النهضة العربي (..الذي) لم يكن تعبيراً عن تحولات تاريخية مجتمعية مساعدة بقدر ما كان تعبيراً عن بدايات تكون نظام التبعية للغرب وعن محاولات ترميم الدولة العثمانية وظهور نخبة من الموظفين والضباط فيها تدعو إلى ضرورة الإصلاح عبر تبني نماذج التنظيم الموجودة في أوروبا، فضلا عن تأثير نخبة مثقفة تلقت علومها في أوروبا وفتنها سحر نموذجها الحداثي.. في الوقت الذي كانت بلادها تشهد بدايات الاختراق الاستعماري وخضوعها لعلاقات رأسمالية طرفية تابعة للدولة الحديثة في الغرب ولدورها الاقتصادي الجديد في الخارج..(٨).

وكان على البلاد العربية أن تنتظر نهاية الحرب العالمية الأولى – أو الثانية – وما أسفرت عنه من توازنات دولية، لكي تشهد ولادة هذه الأنماط من الدولة الحديثة بعيدا عن مبدأ السيادة والإرادة العامة اللذين كانا شرطا لقيام الدولة في أوروبا. وعلى الرغم من قيام الدولة

الاستعمارية، التي أشرفت على تأسيس هذه الدولة بتوفير الأطر العامة الهيكلية الحديثة لهذه الدول التي خلقتها في المنطقة، من دستور ومؤسسات وأجهزة بيروقراطية وجيش، فإن هذه الدولة لم تجر قطعاً مع الماضي بل ارتكزت في كثير من جوانبها على قواعد ثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية موروثة حالت يومها دون اكتمال شروط تأسيس تلك الدول كدول حديثة. فالجماعة التى تكونت منها هذه الدول ارتكزت أحيانا على خلفية قبلية وقامت أحياناً أخرى على خلفية طائفية، في الوقت الذي رسمت لها الحدود الجغرافية دون أي ارتكاز تاريخي على أمة متصورة أو موعاة، فكانت عملية التنافر بين هوية تتغذى من بعض الموروثات وبين حدود تتنكر لذلك الموروث، فلا تلبث أن تصطدم بتلك الهوية التي تبحث عن حدودها في ذلك الموروث(٩). وقد مر على تأسيس نماذج الدولة الوطنية هذه عقود عدة كانت كفيلة بطي صفحات مشروع النهضة العربية وتحويلها إلى مجرد كتب ومجلدات تدرس في بعض المدارس والجامعات.

هناك إذاً عاملان حالا دون تحقق مشروع النهضة: عدم اكتمال الشروط التاريخية لتحول المجتمع العربي إلى مرحلة الدولة الحديثة، ومنظومة العلاقات غير المتكافئة التي ربطت هذا المجتمع بالمركز الرأسمالي بدءاً من علاقات السيطرة الغربية السياسية والعسكرية المباشرة أو غير المباشرة مروراً بعلاقات الاستغلال والنهب الاقتصادية وصولاً إلى علاقات التبعية الثقافية وعلاقة الاستلاب الفكري والايديولوجي.

مع العلم أن هذين العاملين الداخلي والخارجي هما وجهان لعملية تطور تاريخي واحدة وفي إطار منظومة عالمية واحدة لا تنزال تشهد مزيداً من التعمق والاستقطاب بين مراكز المنظومة وأطرافها.

لذا لم يعد ممكناً تفسير العوامل الداخلية لفشل تجارب التحديث في أي مجتمع بمعزل عن العوامل الخارجية المحيطة والمتداخلة بهذا المجتمع.

فالظواهر والبنى ما قبل الحديثة التي لاتزال سائدة فى هذه المجتمعات ليست ظواهر جامدة لا يستطيع المجتمع تجاوزها. بل إن النظام الرأسمالي يعيد إنتاج هذه الظواهر في المجتمع الطرفي بما يتلاءم مع وظيفته الطرفية في إطار المنظومة الرأسمالية العالمية، من هنا «يبدو أن غياب الديمقراطية (مثلاً) في محيط النظام الرأسمالي سمة دائمة لا تمت بصلة إلى «الوراثة» التقليدية عن العصور السابقة. فهو ناتج ضروري لمقتضيات التوسع الرأسمالي»(١٠). وبالتالي فإن التصنيع والتحديث اللذين نموا في إطار الرأسمالية الطرفية لم يؤديا إلى دمقرطة النظم بل إلى «تحديث الديكتاتورية فيها»(١١).

مأزق مشروع الحداثة العربي

هل ممكن إذن تحقيق الحداثة في ظل خضوع العالم العربي لشروط هذه المنظومة الرأسمالية العالمية، وبخاصة في هذه المرحلة التاريخية التي بلغت «الكوكبة» فيها حداً لم يعد ممكناً معه التحدث عن مشاريع تنمية أو تحديث مستقلة في خياراتها السياسية والاقتصادية والتقانية، وباتت مختلف بلدان العالم أكثر ارتباطاً بالسوق الرأسمالية العالمية تسير وفق منطقها وتتطور وفق مصالح القوى المهيمنة فيها، الأمر الذي قطع الطريق على نماذج التحديث المغايرة لمنطق هذه السوق وجعل عملية التحديث وفق نموذج السوق الرأسمالية السائد يواجه على المستوى النظري أكثر من خيار مازال منطق السوق نفسه وعلاقات المنظومة الرأسمالية نفسها تحول دون تحقيقها.

فهل عملية التحديث إذاً وفق النموذج الغربي الرأسمالي، مادام هو النموذج السائد عالمياً تتحقق عبر المرور بالمراحل التاريخية التي شهدتها عملية التحديث هذه في أوروبا، أي عبر تثوير القطاع الزراعي وتوفيره فائضاً مثل شرطاً ضرورياً لتحقيق الثورة الصناعية، وبالتالي عبر البحث عن مجال خارجي يوفر مصدراً للمواد الأولية والموارد الطبيعية وسوقاً لفائض الإنتاج التي تتطلبها عملية التحديث الاقتصادي، وبالتالي هل كل ذلك الاستنزاف للموارد الطبيعية وذلك الاستغلال لشعوب الأطراف ونهب ثرواتها التي تطلبتها الثورة الصناعية وعملية التحديث عموما في الغرب ما زال ممكنا تكرارها مرة أخرى، وبالتالي هل ذلك يتطلب إعادة إنتاج كل

المفاهيم الفكرية والمناخات الثقافية التي أنتجتها مرحلة الحداثة الأوروبية؟

أم أن عملية التحديث هذه يمكن تحقيقها عبر حرق المراحل ومحاولة اللحاق بمرحلة «الحداثة» التي بلغها الغرب على مشارف القرن الحادي والعشرين، وهل إعادة التقسيم العالمي للعمل الحالية التي تقوم على احتكار الغرب للتقانة، والتحكم بالنظام المالي العالمي، وسهولة الحصول على الموارد الطبيعية، والتحكم بوسائل الإعلام والاتصال، وأسلحة الدمار الشامل(١٢)، تتيح للعرب ولغيرهم من بلدان العالم الثالث اللحاق بهذه المرحلة من الحداثة التي دخلت عصر المعلومات، وبالتالي يكون قد كتب للعرب ولغيرهم من مجتمعات العالم الثالث، أن تدخل في مرحلة تاريخية أكثر هجينة تتعايش فيها ثلاث موجات حضارية هي موجة الحضارة الزراعية ما قبل الرأسمالية وموجة المجتمع الصناعي «الحديث» وموجة مجتمع المعلومات والتقانة ما بعد الصناعية(١٣).

أما الخيار الأول فهو يفترض أن الفارق بين المجتمعات «المتقدمة» التي حققت الحداثة وبين المجتمعات «المتخلفة» التي لم تحقق الحداثة هو مجرد فارق زمني، وبالتالي يمكن المجتمعات المتخلفة بعد فترة تاريخية محددة أن تتحدثن إذا ما سارت على النمط الاقتصادي والثقافي والسياسي الذي سارت عليه البلدان «المتقدمة». غير أن هذا الخيار يتجاهل أن الظروف الاقتصادية والثقافية والاجتماعية للبلدان المتخلفة هي ليست الظروف نفسها للبلدان المتقدمة في مرحلة تاريخية سابقة على حداثتها. فالمجتمعات المتخلفة، على الرغم من أنها تحمل الكثير من سمات المجتمع ما قبل الحداثي سواء على مستوى نمط الانتاج وعلاقاته أم على المستوى السياسي والاجتماعي، فهي جزء من المنظومة الرأسمالية العالمية الحالية لكن في وجهها الطرفي المتخلف التابع وليس في وجهها المركزي «المتقدم». حتى إن الطبقة البرجوازية التي تتحكم في اقتصادات هذه المجتمعات لا تحمل السمات التاريخية نفسها للطبقة البرجوازية التي قادت عملية التحديث في المجتمعات الأوروبية والتي عملت على تكييف مقتضيات الخارج لمصلحة تنمية مجتمعاتها وليس العكس كما تفعل برجوازية البلدان المتخلفة.

وحتى إذا تجاوزنا البعد التاريخي لظاهرة التخلف فإن عملية التحديث عبر إعادة تكرار تجربة التحديث الأوروبية تبدو نظريا مسألة مستحيلة. فما حصلت عليه البلدان الأوروبية لتحقيق تجاربها التحديثية من إمكانات لم يعد ممكنا توفيره لبلدان أخرى. فذلك الفائض الهائل من الموارد الطبيعية والمواد الأولية الذي جرى ضخه من العالم الثالث باتجاه البلدان الأوروبية، سواء عبر الاستعمار المباشر أم عبر العلاقات غير المتكافئة التي تفرضها آلية النظام الرأسمالي العالمي على البلدان المتخلفة، هو أمر لم يعد ممكنا تكراره لمصلحة البلدان المتخلفة كما لم يعد لدى البيئة القدرة على تحمل عواقبه. ويشير تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤ إلى أن تكرار «أنماط الشمال في الجنوب سيتطلب عشرة أمثال القدر الحالي من أنواع الوقود الأحفوري وسيتطلب ثروة معدنية تعادل ما هو موجود حاليا ٢٠٠ مرة. وفي غضون ٤٠ عاما، ستتضاعف مرة أخرى هذه المتطلبات مع تضاعف عدد سكان العالم»(١٤). كما أن ارتفاع مستويات استهلاك الجنوب من الطاقة عام ٢٠٢٥ إلى حدود مستويات استهلاك بلدان الشمال سيتطلب ارتفاع مستوى الاستهلاك العالمي نحو ٥ أضعاف. وهذا ما لا يستطيع النظام الطبيعي تحمله(١٥).

من هنا إذاً تبدو استحالة تكرار نموذج التحديث الرأسمالي الذي جرى تحقيقه في الغرب ، لأنه يعجز عن توفير الشروط التاريخية والمادية التي توافرت للبلدان الأوروبية. حتى أن امكان توافرها نظريا يعني تدمير البيئة واستنزاف ما تبقى منها من طاقات (١٦).

وما نشهده اليوم من عمليات تصنيع في بعض بلدان العالم الثالث فهو لا يعني بالضرورة امتلاك هذه البلدان شروط التحديث التقاني والعلمي، إذ غالبا ما تعتمد هذه البلدان في صناعاتها على تقانة مستوردة لم يجر توطينها محليا، وبخاصة في مجال الصناعات الالكترونية الدقيقة، أو حتى في مجال الصناعات التي لا تزال تؤسس على قاعدة «تسليم المفتاح»، وبالتالي يبقى تطور هذه الصناعات في بعض بلدان العالم الثالث لا يعبر عن امتلاك هذه البلدان شروط التحديث الصناعي بقدر ما

يعبر عن إعادة تقسيم جديد للعمل بين مراكز النظام الرأسمالي العالمي وبين أطرافه باتجاه انتقال بعض صناعات الثورة الصناعية الأولى والثورة الصناعية الثانية (تجميع السيارات والسلع الكهربائية) باتجاه بلدان الأطراف مقابل احتكار بلدان المركز صناعات الثورة الصناعية الثالثة(١٧).

ويرى سمير أمين أن «سيرورة التصنيع في العالم الثالث لن تضع حدا نهائيا لعملية الاستقطاب التي أرى أنها في صلب الرأسمالية العالمية الموجودة على أرض الواقع، وسوف تنقل أولياته وأشكاله إلى صعد أخرى تقتضيها الاحتكارات التي تتمتع بها المراكز»(١٨).

أما الخيار الثاني، أي التحديث عبر حرق المراحل والقفز إلى عصر الموجة الثالثة من مجتمع الحداثة، أي عصر المعلومات(١٩) فإن الأمر يبدو أكثر استحالة، وخصوصا إذا ما حسبنا أن الحداثة على الصعيد العلمي والتقاني تفترض امتلاك القدرة على انتاج التقانة وتطوير العلوم في سياق عملية تحديث شاملة للمجتمع وليس الاقتصار على مجرد استيراد هذه التقانة جاهزة من الخارج(٢٠).

وما كان سهلا على محمد علي فعله منذ ما يزيد على القرن ونصف القرن، لناحية نقل التقانة وتوطينها، أي استيعابها علميا وامتلاك القدرة على إعادة انتاجها وتطويرها محليا، بات اليوم شبه مستحيل. فوتيرة التسارع الذاتي لتطور العلوم والتقانة المقرونة بالشروط الاقتصادية المتوافرة لدى مجتمعات المركز جعلت عملية ردم الهوة العلمية والتقانية (والحضارية) بين هذا المركز وأطرافه أكثر فأكثر صعوبة.

والسمة الأساسية لهذه المرحلة هي أن العلم نفسه بات قوة انتاج، حيث تتميز صناعات هذه المرحلة بارتفاع معدل كثافة العلم فيها، بعدما أصبحت نتائج البحوث العلمية هي الأساس لتوفير منتوجات جديدة وعمليات انتاجية جديدة، حيث بات العلم في بعض التقانات يحتل موقعا أكثر أهمية من رأس المال. حتى إن انفاق بعض الشركات فوق القومية على تقانة المعلومات والبرمجيات قد يتجاوز عند نهاية التسعينيات الانفاق على رأس المال المادي المتجسد بالآلات والمعدات وملحقاتها(٢١). والمواد أو القوة الصلبة (Hard Power) لم تعد تمثل في عملية الانتاج القوة المؤثرة، بحيث باتت القوة المؤثرة هي القوة المعرفية اللينة (soft power) التي تحرص البلدان المتقدمة على الاحتفاظ بهذه القوة المعرفية في الوقت الذي أخذت تتخلى عن القوة الصلبة ومعارفها للبلدان النامية(٢٢).

كل ذلك التطور العلمي والتقاني ساهم في تهميش بلدان العالم الثالث أكثر فأكثر وفي اتساع الهوة العلمية والتقانية بين الشمال والجنوب، وبالتالي باتت فرص اكتسابها واللحاق بها بالنسبة إلى هذه البلدان شبه معدومة، سواء على صعيد الكومبيوتر الذي بات كل جيل منه يوفر للدولة التي تبلغه سرعة على تطويره والانتقال بالتالي الي جيل جديد، لا تقاس بما يوفره الجيل السابق له لدى دولة أخرى وقدرته على خلق جيل جديد، أم على صعيد التقانة الإحيائية والهندسة الوراثية التي فجرت آفاقا جديدة في البحث العلمي وفي عمليات الانتاج، ساهمت في إعادة توزيع عمليات الانتاج بين الشمال والجنوب، بعد ما وفرت لدول الشمال قدرة على تخليق بدائل للعديد من السلع الزراعية الرئيسية والمواد الأولية التى ترتكز عليها اقتصاديات بعض بلدان الجنوب، أم على مستوى العلم الضخم (Mega-Science) الذي تعجز بلدان العالم الثالث حتى عن مجرد التفكير فى الخوض فيه، لما يتطلبه هذا العلم من امكانات مختبرية كبيرة وباهظة التكاليف، واعداد كبيرة من العلماء، فضلا عن المليارات العديدة من الدولارات لكل مشروع من مشاريعه، وهي شروط لا يمكن توفيرها إلا من خلال تعاون عدد من الاقتصادات الكبيرة في العالم(٢٣).

فالهوة إذن بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب على مستوى العلوم والتقانة تفوق اتساعا تلك الهوة التى تفصل بين هذه البلدان على المستوى الاقتصادي، إذ إن ٩٥ في المائة من جهود البحث والتطوير العلمي في العالم تجري في بلدان الشمال(٢٤)، فتوظف بلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية في هذا الإطار ٣٠٠ مليار دولار سنوياً(٢٥). وقد يتجاوز إنفاق الشركات فوق القومية الكبرى على تقانة المعلومات والبرمجيات عند نهاية التسعينيات إنفاقها على رأس المال المادي المتجسد بالآلات والمعدات وملحقاتها(٢٦).

وما يكرس هذه الهوة العلمية والتقانية هو انتقال العلم من كونه نشاطا خارجا عن إطار عوامل السوق تموله الدول؛ إلى نشاط خاضع لشروط وحاجات الشركات التجارية، الأمر الذي يجعل للمعرفة العلمية قيمة تجارية- صناعية وعرضة لاحتكارات الشركات التجارية التي يعمد كل منها إلى الاحتفاظ بسرية أبحاثه.

وقد جاءت اتفاقات الجات لتكرس احتكار البلدان الصناعية وشركاتها الكبرى للتقانة المتقدمة وتعميق تبعية البلدان المتخلفة لها في المجال التقاني والحؤول دون ظهور منافسين لها في هذا المجال في تلك البلدان(٢٧).

وهكذا غدت علاقة «موردي ومستخدمي المعرفة بالمعرفة التي يوردونها ويستخدمونها تميل الآن، وسوف تميل بشكل متزايد، إلى اكتساب الشكل الذى اتخذته بالفعل علاقة منتجي ومستهلكي السلع بالسلع التي ينتجونها ويستهلكونها – أي شكل القيمة. المعرفة تنتج وسوف تنتج لكي تباع، وتستهلك وسوف تستهلك لكي يجري تقييمها في انتاج جديد: وفي كلتا الحالتين، فإن الهدف هو التبادل . تكف المعرفة عن أن تكون غاية فى حد ذاتها، انها تفقد قيمتها الاستعمالية»(٢٨).

وفي هذا السياق يرى أنطوان زحلان أن البلدان العربية لم تبدأ بعد «التجاوب مع مضامين ثورة تقانة المعلومات. وهي ستدخل القرن الحادي والعشرين بتوزع التوظيف في القطاعات مشابه لما كان عليه الحال في القرن الثامن عشر»(٢٩).

هل حداثة العرب مسألة حتمية؟

يصطدم موضوع العرب وحتمية الحداثة باشكاليات عدة: **الإشكالية الأولى** هي أن مسألة الحتمية ليست حتمية. فقد أثبتت التجارب المجتمعية أن عملية التطور التاريخي للمجتمع لا تنحو دائما منحى تقدميا، والتطور التاريخي ربما يحمل في طياته عمليات ارتكاس إلى الخلف. من هنا فإن العرب يواجهون مصير «لا حتمية الحداثة» وليس «حتمية الحداثة». وها هو التاريخ يحمل الكثير من التجارب التي تدل على ذلك، سواء في العالم العربي أم في غيره من المناطق في العالم. فلماذا لم يتحقق حلم رواد عصر النهضة العربية في بناء الدولة الديمقراطية الدستورية الحديثة، ولماذا قضى المشروع التحديثي لمحمد علي، ولماذا لم يتحقق مشروع عبد الناصر، ولماذا لم يتحقق مشروع تحديث العراق؟ ولماذا انهارت التجربة «الاشتراكية» في الاتحاد السوفياتي وأوربا الشرقية، ولماذا تواجه التجربة «الاشتراكية» في الصين مصير التخلي عن النموذج «الاشتراكي» والعودة إلى اقتصاد السوق؟

كل هذه الارتكاسات التي شهدها تاريخ العرب الحديث وتاريخ غيرهم من الشعوب تضع مسألة الحتمية التاريخية موضع تساؤل. وتلك المقولة التي ترى أن كل مجتمع يحمل بذاته شروط تطوره وانتقاله من مرحلة تاريخية إلى أخرى أرقى، هي مقولة بات من الضرورى إعادة النظر فيها، وخصوصا في ظل المرحلة التاريخية الرأسمالية التي لم يعد أي مجتمع من المجتمعات البشرية معها ممكنا أن يشهد عملية تطور تاريخي ذاتية مستقلة عن منظومة العلاقات الخارجية التي تؤثر في سيرورة تطور هذا المجتمع أو ذاك. من هنا تبدو «لا حتمية» الحداثة هي المصير الذي ستلقاه مجتمعات العالم الثالث ومن ضمنها المجتمع العربي، وخصوصا أنها مجتمعات تمثل الحلقة الضعيفة في النظام الرأسمالي العالمي.

وفي هذا السياق يمكن التساؤل: هل أن «اللاحتمية» التي تجد مرجعيتها في فلسفة العلوم المستندة أساسا إلى الفيزياء الكوانتية التي قامت على انقاض النظرة الحتمية للكون التي جاء بها نيوتن، بعدما اكتشفت الفيزياء الحديثة، منذ أواخر القرن التاسع عشر، أن الذرة منقسمة بدورها إلى جسيمات أولية أصغر منها هي البروتون والنيوترون والالكترون، وهي جسيمات لا تمتلك كيانا محددا بل إنها تنحو لأن تكون موجودة(٣٠)، وهي مقدار أو كم من شيء لا يمكن تحديد هويته حتى الآن، وهى بالتالي «كون من وجود لا ندري كنهه، وإحداث احتمالية تتحقق عندما يجري عليها عملية القياس والرصد»(٣١)، الأمر الذي يجعلنا غير قادرين على التنبؤ بالمسار الذي يسلكه الجسيم. الأمر الذي يضع موضع الشك مسألة الحتمية في العلم التي تقوم على الاعتقاد بإمكان توقع موقع الجسم إذا عرفت سرعته. «وبما أن

هذا التوقع أصبح مستحيلا في الفيزياء الذرية، فالتصور الكلاسيكي للحتمية ينهار تماما ليحل محله الاحتمال»(٣٢).

هل هذه «اللاحتمية» في فلسفة العلوم يمكن تطبيقها على المجتمع، وبخاصة ان اللاحتمية في فلسفة العلوم تجد تفسيرها في النظرة الجزئية (المايكروية) للظواهر الفيزيائية التي تنحصر في القيام بملاحظات مباشرة للظواهر دونما الاعتراف بوجود ذاتي للموضوعات كأشياء مستقلة عن الملاحظة والقياس(٣٣)، الأمر الذي يعني أن الفيزياء الكوانتية «لا تستطيع أن تقدم لنا أية معرفة عن الموضوعات ولا عن الظواهر التي توجد مستقلة خارج نطاق فعل الملاحظة»(٣٤)، وفي هذه الحال تصبح الفيزياء الكوانتية «علما يقوم فقط بتنهيج المعطيات التي تقدمها طرق القياس»(٣٥).

أم أن اللاحتمية الاجتماعية تجد تفسيرها أكثر في شمولية النظام المجتمعي بحيث لم يعد ممكنا تفسير عملية تطور أي مجتمع بمعزل عن العوامل التي تفرضها المنظومة العالمية على هذا المجتمع، وبخاصة مع تعمق ظاهرة الكوكبة، بحيث تصبح «لا حتمية» الحداثة في المجتمع العربي محكومة بتناقضات المجتمع الرأسمالي وليس بالعوامل الذاتية لهذا المجتمع وحدها، بعدما بات الجزء المجتمعي، وبخاصة ذلك الجزء الطرفي المتلقي في أغلب الأحيان أكثر منه مرسلا، محكوما بالكل وفي علاقة تناقض مع بعض عناصر هذا الكل، على عكس الفيزياء الكوانتية التي ترى ان الكل هو نتاج مجموعة عمليات الجزء، بحيث إن «الكون يبدو مسكونا بعدد لا نهائي من وحدات وعي صغيرة، وغير مفكرة، مسئولة عن السير التفصيلي لعمليات الكون»(٣٦).

و«لا حتمية الحداثة» لا تعني الانحطاط حتما، بل هي تحتمل الحداثة أيضا. وهذه «الاحتمالية» التاريخية تفترض وجود نزعة إرادوية فيها ينجدفع المجتمع باتجاه الحداثة التي تواجه صراعا بين قوى وعوامل مجتمعية محلية وخارجية معيقة لعملية الحداثة وبين قوى وعوامل مساعدة على تحقيق الحداثة.

والإشكالية الثانية هي أن مشروع الحداثة العربي، بوصفه مشروعا عربيا وحسب، يواجه مصيرين مسدودي الأفق في المرحلة التاريخية الراهنة:

مصير الحداثة وفق النموذج الرأسمالي الغربي السائد عالميا، وهو أمر يفترض انخراط العالم العربي في النظام الرأسمالي العالمي والخضوع لمنطق هذا النظام والعمل وفق آلياته، وهو أمر حاصل أصلا في كثير من جوانبه. وهذا يضع العرب بدورهم أمام مأزق مزدوج، بحيث يصطدم في أحد أوجهه بمنظومة العلاقات الرأسمالية غير المتكافئة التي تربط العرب بالمركز الرأسمالي والتي تتمثل بنظام التبعية الذي يجد جذوره مع بدايات الاختراق الاستعماري للمنطقة العربية وأخذ يتعمق أكثر فأكثر وخصوصا مع تعمق ظاهرة الكوكبة على مختلف الصعد الاقتصادية والتقانية والمعلوماتية والثقافية..

وفي وجهه الآخر فهو يصطدم بمنطق الاستغلال والسيطرة الذي يقوم عليه مشروع الحداثة الرأسمالي، وهو يقوم على مستويين من السيطرة رافقا الثورة الصناعية منذ بدايتها: سيطرة الانسان على الانسان، وسيطرة الانسان على الطبيعة، وكلا المستويين قاما على الاستغلال. وقد اقترن مفهوم السيطرة هذا بمفهوم التطور الثقافي الذي فجرته الثورة الصناعية ونظر له عصر التنوير. وبات موضوع سيطرة الإنسان على الطبيعة معيارا للتقدم الحضاري الذي يحققه الانسان. غير أن مفهوم السيطرة هذا الذي اقترن بدوره بمفهوم «سيطرة الانسان على الانسان» الذي نظر له الكثير من أدبيات التخلف والتنمية التي سادت الفكر الأوروبي حتى النصف الأول من هذا القرن، والتي كانت تبرر وتمهد في الوقت نفسه لسياسات الغزو والاستعمار والنهب التي مورست في حق بلدان العالم الثالث. فهل هذا المفهوم هو الذي يسعى العرب لتحقيقه؟

أما المصير الثاني فهو تخطي النموذج الرأسمالي والسير في عملية الحداثة وفق نموذج آخر يحافظ على التوازن في علاقة الانسان بالانسان وفي علاقة الانسان بالطبيعة. وهذا يتطلب طبعا فلسفة اقتصادية وسياسية وثقافية مخالفة تماما لمنطق السوق الذي يقوم على مبدأ تحقيق مزيد من الأرباح. وهذا النموذج يحمل في منطلقاته عوامل الاصطدام بالنموذج الرأسمالي السائد

عالميا. فهل يمكن ان يكتب النجاح لتجربة نظام بديل على مستوى بلد واحد أو منطقة واحدة من العالم. هذا مايبدو مستحيلا في هذه المرحلة التاريخية بدوره(٣٧).

أما الإشكالية الثالثة فهي تتعلق بأداة التحديث العربية على مستوى الدولة القطرية وعلى مستوى الطبقة الاجتماعية التي ستقود مشروع التحديث وعلى مستوى الانتلجنسيا والمجتمع المدني. وإذا كانت الدولة القطرية والطبقة البوجوازية في سياق موقعهما في النظام الرأسمالي العالمي قد فشلتا في تحقيق مشروع التحديث العربي، فهل الانتلجنسيا العربية والمجتمع المدني، وبخاصة الأحزاب السياسية، قد نجحت في تحقيق ذلك من موقعها؟

لا شك في أن عصر النهضة أسس لدخول مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية الأوروبية الحديثة إلى المجتمع العربي، سواء الاتجاهات الليبرالية أو الاتجاهات القومية، أو الاتجاهات الاشتراكية، ووجدت هذه الاتجاهات مكانا لها وسط مجتمع محكوم ببنية ثقافية تراثية يمثل ركيزته الأساسية الإسلام، الذي لم يبق بعض مثقفيه وشيوخه بمنأى عن مؤثرات الفكر الأوروبي الحديث. وعلى الرغم من هيمنة اتجاهات الفكر الأوروبي الحديث على الخطاب السياسي العربي ومساهمتها في إعادة تحديد الأسئلة الكبرى التي أخذ هذا الخطاب على عاتقه مهمة الإجابة عنها، وبخاصة تلك الأسئلة المتعلقة بالنهضة والحداثة، فإن هذا الخطاب لم ينجح في إعادة بناء العقل العربي، أي الأداة التي يفكر بواسطتها الإنسان العربي، بغض النظر عما إذا كانت القضايا موضوع التفكير قضايا دينية تراثية أو إذا كانت قضايا «حداثية»، فظلت بنية هذا العقل بنية إيمانية، على عكس ما حدث في أوروبا إبان عصر النهضة وعصر التنوير اللذين أسسا البنية العقلانية للعقل الأوروبي بغض النظر عن مدى صوابية الأجوبة التي قدمها هذا العقل عن أسئلته الكبرى.

وها هو الإنسان العربي لا يزال في مختلف اتجاهاته الدينية والليبرالية والقومية والماركسية يتعاطى تعاطيا إيمانيا مع موضوعاته الفكرية، محولا أيديولوجياته «الحداثية» إلى أديان جديدة، فمنهم من آمن بالإنجيل ومنهم من آمن بالقرآن ومنهم من آمن بالقومية ومنهم من آمن بالماركسية ومنهم من آمن بالليبرالية ..... الأمر الذي انتج من جهة النزعة الأصولية على مستوى الفكر الديني، التي لا ترى في الدين إلا صورته الأولى المجردة من بعدها التاريخي، وأفقد من جهة أخرى الأيديولوجيات «الحداثية» قدرتها على التجدد، مضفيا عليها صفة الأديان.

وفي هذا السياق الإيماني للخطاب العربي، اتخذ هذا الخطاب منحيين مختلفين: منحى الخطاب الماضوي ومنحى الخطاب الموضوعي [illegible]ذين راح كل منهما يبحث عن مشروعه «الحداثي» في نماذج حضارية غريبة عن فضائهما «الزمكاني».

هل مازالت الحداثة هي النموذج الذي نبحث عنه ؟

وفي النهاية تبقى الإشكالية اللاأخيرة التي تواجهنا، هي أننا في الوقت الذي نبحث عن مشروعنا الحداثي متسائلين عن حتمية هذا المشروع أو احتماليته، جاعلين «المبادرة التاريخية» التي نبحث عنها تقوم على تصور للحداثة يتخذ من نموذج الحداثة الرأسمالية مرجعية قياسية له، في هذا الوقت نجد أن ذلك النموذج تتفاقم أزمته البنيوية – التاريخية التي تستدعي التوقف عندها، ووضع ذلك النموذج، بوصفه مرجعية قياسية، موضع شك ونقد، وفق رؤية تكشف تناقضات هذا النموذج، وتحافظ على التوازن في علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وهما علاقتان قامت الحداثة الرأسمالية عليهما وفق منطق للسيطرة قامت عليه عقلانية هذه الحداثة. فأدى ذلك إلى ما أدى إليه من استغلال واستعمار وعنصرية وحروب ومن استنزاف الموارد الطبيعية وطاقاتها وإخلال بتوازنها.

ويمكن رصد ثلاثة اتجاهات رئيسية في نقد الحداثة: الاتجاه الأصولي أو الارتدادي الذي يرى في الحداثة تدميرا للقيم وإفساداً للمجتمع وتفكيكا للحمته، وهو يدعو إلى العودة إلى ما قبل الحداثة في أحد نماذجها، ثم الاتجاه ما بعد [illegible]اثي الذي يمثل حالة اعتراضية، اعتبر ها برماس أنها رد فعل محافظ ويائس على التنوير(٣٨)، وعلى أسس الحداثة البنيوية والعقلانية والذاتية

والحرية، وعلى إنجازاتها التقانية والمعمارية والاقتصادية. وهذه الاعتراضية ما بعد الحداثية لا تنطلق من نسق فكري شمولي، بل على العكس فهي تقوم على أسلوب التشظي والتفتت والتشذير(٣٩)، بحيث أصبح ما بعد الحداثة يتعلق «في حالة يستحيل فيها الإحاطة بشرعية أساسية أو ابستمولوجية، بالمعارف، وأصبح يبحث عن العلة أو العلل المحلية الجزئية، فألقى العقل النظري جانبا وأصبح يبحث في الجزئي المتشظي وفى الجوارات التصورية»(٤٠). لأن العصر هو عصر نهاية «الحكايات الكبرى» على حد تعبير ليوتار، أيى موت المذاهب الكبرى التي حاولت تفسير الواقع تفسيرا شموليا(٤١). غير أن هذا الاتجاه ما بعد الحداثي لا يتخذ طابعا نسقيا موحدا ومرجعية نقدية واضحة بقدر ما هو مجموعة خطابات اعتراضية متنوعة «تتوحد حول نقد الأساس العقلاني والذاتي للحداثة»(٤٢).

أما الاتجاه الثالث الناقد للحداثة الرأسمالية فهو الاتجاه الماركسي الذي كشف تناقضات المجتمع الرأسمالي الصناعي، منطلقا على عكس الاتجاه ما بعد الحداثي، من نسق فكري ومنهج تحليلي شموليين. وقد عبر عن هذا الاتجاه النقدي للحداثة الرأسمالية مجموعة من الكتاب الماركسيين بدءا من مؤسسي الماركسية، ماركس الذي ذهب إلى حدود نفي هذا النموذج الحداثي الرأسمالي الذي يفترض تجاوزه إلى مرحلة تاريخية أخرى، واصفا الحاضر بأنه علامة على الشر، شأنه في ذلك شأن الماضي الذي هو تمهيد للحاضر واعداد له، على عكس المستقبل الذي هو رمز للخير، معبراً ماركس في ذلك عن «النزعة المعادية للحداثة المستشرفة للآفاق المستقبلية(٤٣)، موضحاً أن النظام الاقتصادي البرجوازي عمل على سلعنة البشر، حيث إنه «يساوي بين قيمتنا الإنسانية وسعرنا في السوق، لا أكثر ولا أقل، الأمر الذي يجبرنا على مط أنفسنا وتوسيعها سعياً وراء رفع سعرنا إلى أقصى الحدود الممكنة»(٤٤)، مروراً بإنجلز الذي انتقد منطق السيطرة على الطبيعة الذي انطلقت منه الحداثة، مشككاً في قدرة الإنسان على إخضاع الطبيعة له وفق التصور الذي يضعه هو لها، ومحذراً من مخاطر هذا الإخضاع على المدى البعيد، مشيراً إلى أنه «علينا ألا نعتز كثيراً بانتصاراتنا البشرية على الطبيعة، فهي تنتقم منا عن كل انتصار. صحيح أن كلاً من هذه الانتصارات يؤدى بالدرجة الأولى، إلى تلك النتائج، التي توقعناها. لكنه يؤدي، بالدرجة الثانية والثالثة، إلى نتائج مغايرة تماماً، غير متوقعة، غالباً ما تلغي نتائج الأولي»(٤٥).

وصولاً إلى هربرت ماركوز الذي قدم نقداً للمجتمع الرأسمالي الصناعي قل نظيره في الفكر النقدي المعاصر(٤٦)، رابطاً بين منطق السيطرة على الطبيعة الذى قامت عليه الحداثة وبين السيطرة على الإنسان، مشيراً إلى انه في الوقت الذي «تشدد فيه التكنولوجيا قبضتها وهيمنتها على الطبيعة نجد ان الإنسان يشدد قبضته وهيمنته تدريجياً على الإنسان. وبذلك يخسر الإنسان الحرية التي هي الشرط الضروري المسبق للتحرر»(٤٧). وهذه السيطرة على الطبيعة المرتبطة بالسيطرة على الإنسان يجري تعزيزها بالعلم، بفعل منهجه ومفاهيمه، حيث الطبيعة «المعقولة والملجومة من قبل العلم، ما تزال ماثلة في جهاز الإنتاج والتدمير التقني الذي يضمن للأفراد حياتهم ويسهلها، والذي يخضعهم في الوقت نفسه لأرباب الجهاز»(٤٨).

كما يحاول مارشال بيرمان تقديم قراءة ماركسية للحداثة، مظهراً كيف تنبثق طاقاتها المميزة ورؤاها ومخاوفها، من دوافع الحياة الاقتصادية الحديثة وتواترها، «من ضغطها الذي لا يرحم ولا يعرف الشبع باتجاه النمو والتقدم، من توسيعها للرغبات الإنسانية إلى ما وراء الحدود المحلية والقومية والأخلاقية، من مطالبتها الناس بأن يقوموا باستغلال لا الناس الآخرين فقط، بل وأنفسهم أيضاً، من تقلب جميع قيمها وتحولها اللانهائي في دوامة السوق العالمية، من تدميرها الذي لا يرحم لكل شيء ولأى كان لاتستطيع استعماله والإفادة منه» (٤٩).

وقد تمحور نقد الحداثة عموماً حول عناوين عدة،أبرزها نقد البنيوية الذي رفض شعار التنوير واعتبره مجرد وهم، ونظر إلى الفكر والواقع بوصفهما متجزئين متشذرين، مشيراً إلى أن النظريات والأفكار ما هي إلا تعبير عن إرادة السلطة(٥٠).

ثم نقد الذاتية والنظر إلى الحداثة بوصفها أولوية الذات ورؤية ذاتية إلى العالم كما يرى فرانسوا فيتو، بحيث أضحى إنسان عصر الحداثة «يدرك نفسه كذات مستقلة، ذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها، إنّية لا تكتفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة، بل «تروض» هذا العالم وتغزوه لكي تجعله، بمختلف كائناته ومستويات إدراكه، مقاساً بالمقياس الإنساني»(٥١). وهذا ما يطلق عليه هايدغر سمة «عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم»(٥٢)

ثم نقد العقلانية الحداثية، بعدما جعل التقدم التقني العقل خاضعاً لواقع الحياة وزاد من قدرته على تجديد عناصر هذا النوع من الحياة بصورة دينامية. « وإذا كان الأفراد يجدون أنفسهم في الأشياء التي تكيف حياتهم، فليس ذلك لأنهم هم الذين يسنون شريعة الأشياء، بل لأنهم يقبلون بها، لا بوصفها شريعة فيزيائية وإنما بوصفها شريعة مجتمعهم»(٥٣). فالحداثة، كما يرى هوركايمر وأدرنو، « ليست سوى هيمنة عقلانية ونفعية للطبيعة وللحاجات، إلى درجة أن العقل اندمج مع السلطة وأصبح بذلك طاغياً. فالحداثة طوعت لنفسها عقلاً أدواتياً، اتخذت من العقل أداة في خدمة رأس المال. وتخلت هكذا عن قوته النقدية. والعلم الحديث وجد نفسه بهذا الشكل في خدمة الفائدة التقنية بصفة كلية، وتحولت أسطورة العقلانية النفعية إلى قوة مادية»(٥٤).

وهكذا نشأت عند الأخوين بوجه «نرجسية العقل»، أي اعتقاده أن الأشياء معمولة لكي يهيمن عليها، باعتماد سلطته الكونية ومحكمته العليا، على أن الواقع يقول إنه لا يملك من الكونية إلا المظاهر، أي السلطة(٥٥).

ثم نقد الحرية الحداثية، فالحرية في مجتمع الحداثة الرأسمالية تعني «العمل أو الموت جوعاً، وتعني الكدح وعدم الأمان والقلق بالنسبة إلى الأغلبية العظمى من السكان». ويرى ماركوز ان المجتمع الصناعي يميل، بحكم تنظيمه لقاعدته التقانية، إلى النزعة الكلية الاستبدادية، التي لا تقتصر على مجرد التنميط السياسي الإرهابي، بل تشمل التنميط الاقتصادي التقني الذي يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة، موضحاً الظروف التي تتحقق فيها الحرية، سواء في بعدها الاقتصادي أم في بعدها السياسي أم في بعدها الفكري، إذ ان امتلاك الحرية الاقتصادية يجب أن يعني التحرر من النضال اليومي في سبيل الحياة وعدم اضطرار الإنسان بعد اليوم إلى كسب حياته، أما امتلاك الحرية السياسية فيعني ان يتحرر الأفراد من السياسة التي ليس لهم رقابة فعلية عليها، إضافة إلى الحرية الفكرية التي تعني إحياء الفكر الفردي الغارق حالياً في وسائل الاتصال الجماهيري والواقع في إسار التكييف المذهبي، كما تعني ان لا يكون هناك بعد اليوم صناع للرأي العام ولا حتى رأي عام(٥٦).

والمجتمع الصناعي الحداثي كان بدوره موضع نقد، وبخاصة من قبل ماركوز الذي نفى عن التقانة حياديتها وإمكان عزلها عن الاستعمال المكرسة له. فالمجتمع التقاني في نظره هو نظام سيطرة يعمل على نفس مستوى تصورات التقنيات وإنشاءاتها، فمقتضيات الإنتاج الكثيف المربح لا تتفق بالضرورة مع مقتضيات الإنسانية ومستلزماتها. فالمجتمع الصناعي قادر على إضفاء صفة الحاجة على ماهو زائد على الحاجة، بحيث إن الحاجات التي يلبيها هذا المجتمع هي حاجات وهمية من صنع الدعاية والإعلام ووسائل الاتصال الجماهيري. وهكذا يغدو المجتمع الصناعي الحداثي برمته مجتمعاً لا عقلانياً، «لأن تطور إنتاجيته لا يؤدي إلى تطور الحاجات والمواهب الإنسانية تطوراً حراً، فإنتاجيته لا يمكن أن تستمر في التطور على الوتيرة الراهنة إلا إذا قمعت تطور الحاجات والمواهب الإنسانية وتفتحها الحر»(٥٧).

أما بعد..

وما دامت الحدثنة على المستوى الثقافي طريقها مسدود على المدى القريب وفق النموذج البديل لنموذج الحداثة الرأسمالية، ومادام هذا الأمر لا يعني بقاء العرب على هامش الحضارة والتاريخ على هذا الصعيد بانتظار استكمال الشروط التاريخية للسير في نموذج ما بعد رأسمالي، إذ سيكون « من الصعب على البلدان البقاء حية في اقتصاد عالمي معولم من دون الاستفادة من سياسات وطنية للعلوم موضوعة بعد إمعان في

التفكير لتوجيه منظومة علوم وتقانة فعالة »(٥٨) فإن الأمر يتطلب إضفاء «الصفة الذاتية على صناعة الإنشاءات العربية وقطاع النفط والغاز وتحويل الزراعة العربية» بحيث يكون ذلك كافياً «للحث على ثورة صناعية طال ارتقابها»(٥٩)، وذلك من خلال تأسيس منظومة مؤسسات العلوم والتقانة تتألف، كما يرى انطوان زحلان، من شبكات وعمليات تدعم وتوحد: تعليم القوة البشرية العلمية، وأنشطة البحث والتطوير، وتطوير منظمات وطنية استشارية للهندسة والتخطيط وتأمين مساهمتها الفعالة، وتطوير خدمات المعلومات، وتأسيس وتعزيز خدمات المقاييس والقواعد القانونية والاختبارات، والجمعيات الحرفية، والأطر القانونية اللازمة لدعم مجمع النشاط الفكري، وتطوير خدمات مالية فعالة للصناعة والمؤسسات الاستشارية الوطنية، وإدخال العلوم والتقانة في الاقتصاد الوطني والثقافة القومية (٦٠). لكن كل ذلك يتطلب وجود أنظمة سياسية وطنية ديمقراطية، وطبقة رأسمالية وطنية تكيف علاقاتها الاقتصادية بالخارج (أي بالسوق العالمية) لمصلحة مشروع التنمية في الداخل، وذلك يتطلب إسقاط مقولة الربح السريع النظرة الاقتصادية القصيرة المدى والسعي لبناء اقتصاد وطني على المديين المتوسط والبعيد. وهذا بدوره لا يمكن أن يتحقق في ظل تراجع دور الدولة في النشاط الاقتصادي، على مستوى التخطيط على الأقل.

أما على المستوى الثقافي فلا بد من إحداث ثورة ثقافية في المجتمع العربي تبدأ بتجاوز الفكر الإيماني، والسعي لعقلنة الثقافة العربية، لكن عقلنة على مستوى منهج التفكير متحررة من المضامين الابستمولوجية لعقلنة الحداثة الرأسمالية الأوروبية التمركز. وهذه العقلنة تتطلب تأسيس منهج تفكير نقدي شكي يعمل على تحطيم الأصنام، كل الأصنام المتشبثة في العقل العربي، الدينية منها والقيمية والإيديولوجية الماضوية والموضوية على السواء. وذلك يبدأ بإعادة النظر بكل وسائل تأسيس الثقافة العربية، بدءاً بمناهج التعليم المدرسية والجامعية التلقينية، مروراً بتحرير الفكر العربي، بما يتضمن من فكر دينوي وتراثوي وحداثوي، من النصية اللاتاريخية. ومادام العقل العربي أسير مجموعة محرمات أو أصنام دينية وأيديولوجية وقيمية ماضوية أو موضوية فهو عاجز عن إحداث ثورة ثقافية(٦١) هي الشرط الأساسي لحدثنة الثقافة العربية.

ومادامت الثقافة الحداثوية السائدة عالمياً ليست هي الثقافة القادرة على تحقيق مشروع حداثي يتجاوز أزمة الحداثة الرأسمالية وتناقضاتها، ومادام العرب لا يملكون حتى اليوم المشروع الثقافي البديل، وحتى لو كان ذلك ممكناً فهو مشروع لا يمكنهم تحقيقه على مستوى بلد واحد أو منطقة واحدة في العالم، فإن على العرب أن يساهموا في تأسيس ثقافة عالمية ومشروع حضاري عالمي يتعدى الحضارة العالمية المأزومة المرتكزة على نموذج الثقافة الحداثية الرأسمالية. وهذا يضع الانتلجنسيا العربية أمام مسئولية الانخراط في حركة انتلجنسيا فوق قومية عالمية الآفاق تحرر الثقافة العالمية من هيمنة العامل الاقتصادي التي انتجها النموذج الحداثي الرأسمالي الأوروبي التمركز، وتعيد تعريف الانسان بعيداً عن تعريف فكر النهضة والأنوار الأوروبي الذى جاهر بسيطرة الانسان على الطبيعة، بل قدس الانسان وجعله «غاية في حد ذاته»، وذلك يجعل هذا الإنسان جزءاً من منظومة طبيعية أشمل تنتفي معها نزعة الاستعلاء والاستبداد والمصادرة والسيطرة التي مارسها الإنسان ليس تجاه الكائنات الأخرى وحسب بل تجاه الشعوب الأخرى وتجاه الطبقة الأخرى داخل المجتمع.

الهوامش

(١) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، **فلسفة الحداثة** (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢)، ص، ٢٩.

(٢) مالكوم براد بري، **الحداثة١**، ترجمة مؤيد فوزي حسن (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥)، ط٢، ص ٢٦.

(٣) محمد الشيخ وياسر الطائري (تعريب وتقريب)، **مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٧٥، ٧٨، ٩٠.

(٤) فارس أبي صعب، «هل نحن دولة حديثة؟»، **أبعاد**، العدد ٥ (حزيران/يونيو ١٩٩٦)، ص٩-١٠.

(٥) محمد عابد الجابري، **المشروع النهضوي العربي**: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).

(٦) عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(٧) أبي صعب، «هل نحن دولة حديثة؟» ص ، ٩

(٨) المصدر نفسه، ص ٩ - ١٠.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٠) سمير أمين، **بعض قضايا للمستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠)،ص ٤٦

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٢) سمير أمين ، «تحديات العولمة»، شئون الأوسط، العدد ٧١ (نيسان/أبريل ١٩٩٨)، ص ٥٤.

(١٣) Alven Toffler, The Third Wave.

(١٤) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)،ص١٨.

(١٥) فارس أبي صعب «نحو حركة انتلجنسيا فوق قومية» - أبعاد، العدد٣ (أيار / مايو ١٩٩٥)، ص ٤٥.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٧) رمزي زكي، **الليبرالية المتوحشة: ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة** (القاهرة : دار المستقبل العربى، ١٩٩٣)،ص٢١٢.

(١٨) سمير امين، «تحديات العولمة».

(١٩) Alven Toffler, The Third Wave.

(٢٠) جورج قرم، **التبعية الاقتصادية، مأزق الاستدانة في العالم الثالث في المنظار التاريخي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ط٢ص ١٤٦.

(٢١) محمود عبد الفضيل، تعقيب على : أنطوان زحلان، «العرب والتطور التقاني» ونبيل علي، «ثورة المعلومات الجوانب التقانية» في: **العرب والعولمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)،ص ,١٣١

(٢٢) عبد الاه الديوه جي، تعقيب على: أنطوان زحلان، «العرب والتطور التقاني»، ونبيل علي، «ثورة المعلومات: الجوانب التقانية» في : **العرب والعوملة**، ص١٢٣، ١٢٥.

(٢٣) أنطوان زحلان،« العرب والتحدي التقاني: عالم بلا حدود،« **المستقبل العربي**، العدد ١٨٠ (شباط/فبراير ١٩٩٤)،ص ١٠٤.

(٢٤) أبي صعب، « نحو حركة انتلجنسيا فوق قومية، » ص ٢٨.

(٢٥) زحلان، المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٢٦) محمود عبد الفضيل، تعقيب على: أنطوان زحلان، «العرب والتطور التقاني»، ونبيل علي، « ثورة المعلومات: الجوانب التقانية»، ص ١٣١.

(٢٧) ابراهيم العيسوي، **الغات وأخواتها: النظام الجديد للتجارة العالمية ومستقبل التنمية العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص٤٧ .

(٢٨) جان فرانسوا ليوتار، **الوضع ما بعد الحداثي**، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٤)، ص ٢٨.

(٢٩) أنطوان زحلان، «العولمة والتطور التقاني»، في: **العرب والعولمة**، ص ٨٥.

(٣٠) فراس السواح، دين الانسان: **بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني** (دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ١٩٩٤)، ص ٣٣٧.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.

(٣٢) محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة في تطور الفكر العلمي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ط٣ ص ٣٨١.

(٣٣) فاطاليف، «نقد الاتجاهات الوضعية»، في: محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي**، ص ٤٤٧.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.

(٣٦) السواح، **دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني**، ص ٣٤٩.

(٣٧) أبي صعب، «نحو حركة انتليجنسيا فوق قومية».

(٣٨) الشيخ والطائري (تعريب وتقريب)، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، ص ١١.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤٠) سامي أدهم، **ما بعد الحداثة: انفجار عقل أواخر القرن، النص: الفسحة المضيئة** (بيروت: دار كتابات، ١٩٩٤)، ص ٥١.

(٤١) الشيخ والطائري، المصدر نفسه، ص ١١.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٤٤) مارشال بيرمان، **حداثة التخلف: تجربة الحداثة**، ترجمة فاضل جتكر (نيقوسيا: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٠١.
(٤٥) فريدريك انجلس، **ديالكتيك الطبيعة**، تعريب وتقديم توفيق سلوم (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨)،ص ١٧١.
(٤٦) أنظر: هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨)،ط ٣.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(٤٩) بيرمان، **حداثة التخلف: تجربة الحداثة**.
(٥٠) مثل هذا الاتجاه ما بعد البنيوي ميشيل فوكو وجاك داريدا وجيل دولوز وفرنسوا ليوتار. انظر: الشيخ والطائري (تعريب وتقريب)، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، ص ١٦.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٣٥) ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص٤٧.
(٥٤) التريكي، **فلسفة الحداثة**، ص ٩٢.
(٥٥) الشيخ والطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر**، ص ٩٧.
(٥٦) ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص ، ٣٨، ٤٠.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١١، ١٢، ٣٢، ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٥٤
(٥٨) زحلان، «العولمة والتطور التقاني»، ص ١٠٢.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩١، ٩٢.
(٦١) أنظر : سمير أمين، **نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩)، ص ٢٧، ٦٥، ٨٤، ٨٥.



هاجس الحداثة فى الفكر العربى
المعاصر أو إشكالية التجاوز والتأسيس
عند الدكتور «محمد آركون»

عبد الله موسى*

ان مشاريع نقد التراث المتبلورة فى حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم تؤشر على توجه فكرى متشبع بروح فلسفة الأنوار، اذ منذ أواخر القرن التاسع عشر والمفكرون النهضويون يقولون تارة بـ «تحديث العقل العربى» أو بـ «تجديد الفكر العربى» وتارة أخرى بـ «نقد العقل العربى» وتحليل الآليات العقلية التى تستند اليها الأنماط الفكرية المختلفة التى عرفها النظام الفكرى العربى. ذلك ما يتجلى فى المحاولات الفكرية المتمثلة فى تشريح المنظومات الفكرية التراثية للوقوف على أبعادها، ولإبراز حدودها ومحدوديتها المعرفية والزمانية. مما جعل هاجس التجديد الفكرى كمطلب وشعار يستولى على أذهان المثقفين منذ «الأفغانى» الى «حسن حنفى»، ومنذ «فرح أنطون الى محمد آركون»، هؤلاء الذين جعلوا التجديد عنوانا لمؤلفاتهم ودراساتهم.. فالكل يطلب تجديد التراث، أو المناهج.. لكن ما حصل أن «التجديد» لم يبق حبيس الشعار أو المطلب بل تحول الى اشكالية من اشكاليات الفكر العربى المعاصر هذا التحول الذى أفضت به عدة عوامل منها ما هو تاريخى يتصل بطبيعة الحس الزمنى والحرص على وصل الحاضر بالماضى (مفاخر ومآثر الأجداد) وعوامل قومية سياسية متصلة بالوعى والشعور بالهوية والقومية الواحدة.. وعوامل حضارية متصلة بعمق الهوة وتزايدها بين الأنا والآخر.

من هذه العوامل وغيرها أضحت اشكاليات الفكر العربى اليوم تتضمن مسألة النهوض العربى المتعثر حتى الآن، كما تتضمن محاولة الاجابة عن: لماذا الوضع العربى العام فى حالة نكوص مطرد، بينما وضع مجتمعات أخرى فى حالة تقدم مطرد؟ وما هى السبل الكفيلة بتحقيق حد من النهوض أو التوازن؟ وبصيغة جوهرية إشكالية الأصالة والمعاصرة أو العلاقة الفكرية (الثقافية) بينه وبين الآخر (الغرب). فبصدد هذه الاشكالية نجد اجماع المفكرين على الرغبة فى طرح البديل من خلال مدارسة مسألة التراث بجدية كأهم شرط لتحقيق النهضة. غير أن التوجهات بهذا الصدد قد اختلفت من حيث المنهج والموقف من التراث ومصداقيته.

ولذا وغير بعيد عما يجرى فى الحقل المعرفى الغربى اكتشف الفكر العربى المعاصر (فى السنوات الأخيرة) هذا التحول النظرى والمعرفى الكبير الذى عرفه العقل الغربى والمتمحور حول (مساءلة الحداثة وما بعدها) مما جعل بعض الكتابات المتميزة تنطلق من نفس هذه الطروحات - طروحات العقل الغربى - فى تجاوز المأزق

(*) استاذ فى معهد الفلسفة - جامعة وهران - الجزائر

الذى انتهى اليه اليوم الفكر العربى المعاصر. هذه الكتابات التى يصفها «السيد ولدباه» «ببروز جذرية طموحة فى تحويل اشكالية المشروع الثقافى العربى من «التحديث» أو «الثورة» الى «نقد العقل ذاته»، أى نقد العقل العربى الذى أنتج تاريخيا هذا التراث والذى مازال جزءا منا نعيشه ونفكر من داخله، ونحاول تجاوزه أو اعادة بنائه فى خطابنا المعاصر»(١). فمن هذه الحاجة الملحة الى نقد العقل العربى كتب «محمد آركون» نقد العقل الاسلامى - الذى يرجع الى العربية تحت عنوان «تاريخية الفكر العربى الاسلامى» ويقدم مشروعه النقدى الذى يكمن فى «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقى للفكر الاسلامى». اذ ينعت مشروعه بأنه «شديد الجدة وشديد التعقيد»(٢). وأن الغاية من نقد العقل الاسلامى هى «محاولة ترسيخ تقاليد البحث العلمى المتعدد المشارب والمناهج، من أجل تجاوز التمركز الأوروبى، وتحطيم التفرد اللاهوتى فى اتجاه الدفاع الى أن الوحى والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل محايث»(٣). من هذا المنطلق الذى يعلن عنه، يكتفى «آركون» بحصر مجاله وبدايته فى الموضوعات الكلاسيكية من قبيل : القرآن وتجربة المدينة، ومشكلة الخلافة، وأصول الدين، وأصول الفقه، ومكانة الفلسفة فى مجال التاريخ الاسلامى، ثم العقل الوضعى والنهضة. لكنه رغم محافظته على الهيكلة الكلاسيكية للعقل الاسلامى حدد غاية بحثه فى معرفة طبيعة العامل العقلانى والعامل الخيالى - الأسطورى - وطبيعة تداخلهما وصراعهما فى مختلف نشاطات الفكر التى سادت المحيط التاريخى الاسلامى. اذ يتحدث «آركون» عن ثلاث مراحل فى تكوين العقل العربى الاسلامى:

١- المرحلة الكلاسيكية: وهى مرحلة التأسيس والبدايات.

٢- المرحلة المدرسية : وهى مرحلة التقليد، وتكريس التقليد والاجترار.

٣- المرحلة الحديثة والمعاصرة: وهى مرحلة ما يعرف اليوم بالنهضة والثورة.

تتداخل هذه المراحل - فى نظره - وتتبعثر وتتقطع فى فضاء العقل الاسلامى، لكنها لاتنفصل وذلك بفعل «لحمتها» الدينية العميقة، كما تتشكل فى اطار هذه المراحل بنية العقل الاسلامى «ويعاد انتاجها فى صورة تواكب مستلزمات السيادة والسلطة السياسية، ويختلط فيها العقل بالأسطورة بالخيال»(٤). يتم ذلك فى اطار ما يسميه «آركون» بـ «نمط انتاج مجتمعات الكتاب»(٥) اذ فى هذا الصدد يصف الانتاج الفكرى العربى - الاسلامى بقوله: «اذا نظرنا الى ناحية الباحثين العرب المسلمين، وجدنا تأخرا وبطئا ونواقص أشد إيلاما وحزنا. إن تفاقم المشاكل السياسية، الاجتماعية والاقتصادية منذ سنوات السبعينيات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للإنتاج العلمى فى المجال العربى والإسلامى كما ونوعا. أما الأدبيات النضالية فهى على عكس من ذلك وافرة وغزيرة جدا»(٦) وضمن إطار هذا النقد الموجه للعقل الإسلامى يقدم آركون تقسيما رباعيا للمقاربات المنهجية - أى للقراءات السابقة للتراث الفكرى - على الشكل الآتى:

١- الخطاب الإسلامى النضالى: الذى ينغرس ضمن البعد الأسطورى للتراث فى الوقت الذى يغلمن فيه على غير وعى منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات.

٢- الخطاب الإسلامى الكلاسيكى: الذى يفصح عن التراث فى مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعة نصية موثوقة أو صحيحة.

٣- الخطاب الاستشراقى: الذى يعتمد منهجية النقد الفيلولوجى والتاريخى الذى تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.

٤- خطاب العلوم الإنسانية: الذى يهدف إلى الكشف عن الأسئلة المطموسة فى الخطابات السابقة، وإبراز العناصر المسكوت عنها فيها، أى «جوانب اللامفكر وما يستحيل التفكير فيه»(٧).

على ضوء هذه المقاربات يعمد آركون إلى التأكيد على أن أولى مهمات نقد العقل العربى - الإسلامى هى إزاحة القراءات السابقة للتراث الفكرى وبيان ضحالتها المنهجية، لتجاوز عوائق الخطاب العربى المعاصر المتصف «بالوعى الأسطورى والتاريخانية الوضعية» - فى نظره - إلى منطلقات جديدة فى تحديد العقل العربى - الإسلامى ورسم أرضيته الجينالوجية، وهى «منطلقات

تنتمى عموما إلى شبكة التحليل الواسعة التى أفرزتها إبيستمولوجيا ما بعد الوضعية ومساهمات العلوم الإنسانية فى نسختها النقدية الجديدة»(٨).

ضمن هذا المنظور تبنى آركون نمط التحليل البنيوى كمرحلة لازمة واعتمد مقاييس التاريخ الحفرى فى رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، وكانت منهجيته القائمة على الأنثروبولوجيا والتحليل اللسانى - السيميائى تتلخص فى إخضاع القرآن الكريم «لمحك النقد التاريخى المقارن، والتحليل الألسنى التفكيكى، وللتأمل الفلسفى المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه»(٩). أى ما يسمى عنده «بالإسلاميات التطبيقية» - على غرار «الأنثروبولوجيا التطبيقية» التى قد طبقت على النصوص المسيحية - إلا أنها عند آركون - أى الإسلاميات التطبيقية - هى «مساهمة عامة تدرس الإسلام ضمن منظور يهدف لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية»(١٠) فلذا هى ممارسة تتطلب تعدد التخصصات وجهود الباحثين... وتعدد الحقول المعرفية فى مشروع «الإسلاميات المطبقة» وتحقيق هذه المنهجية يتم عبر إزاحة مسلمات «الإسلاميات الأرثوذكسية» التى أساسها: أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة فى الرسالة الدينية، والموقف المقدس للأنبياء من منظور «الخلاص الأخروى»، وعدم الشك فى صحة «الحكايات» التى تنقل عجائب أمورهم: إنها مسلمات «التراث الإسلامى الكلى» ذات الوظيفة الإيديولوجية فى صراع الشرعية المعرفية والسياسية، الذى يخترق كل مراحل التاريخ الإسلامى، وعليه يتم تجاوز الموقف الأرثوذكسى - فى نظره - عبر المقاربات التالية:

أ - **المقاربة السيميائية اللغوية**: أى استخدام مقولات السيمياء واللسانيات من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة لمعرفة «كيف تقوم العلامات المستخدمة فى النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أى معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أى شروط؟»(١١).

ب - **المقاربة التاريخية والسوسيولوجية**: والهدف منها تقويض «الرؤية الدينية للتاريخ» كما مارسها العلماء المسلمون الأوائل الذين «يهتمون بالأحداث الزمنية المتسلسلة وبالسيرة الذاتية وبالحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها»(١٢).

ج - **المقاربة الثيولوجية الدوغمائية**: أى إخضاع الثيولوجيا «للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية» ومن أجل ذلك لابد من دراسة الوحى انطلاقا من «معطيات جديدة» وهى معطيات الأنثروبولوجيا الدينية، وعلم النفس المعرفة اللذين يعلّماننا «أن الإيمان يتطابق عموما مع دوافع الرغبة الأكثر استعصاء على الكبح ومع مضامين الذاكرة الأكثر تعقيدا ومع تصورات المخيال الأكثر استيهاما ومع نبضات القلب الأكثر قوة ومع إلحاحات العقل الأكثر صرامة»(١٣).

من هذه المقاربات نلاحظ أن استثمار مفهوم «الإبيستيمى» عند آركون فى نقد مرتكزات العقل الإسلامى ماهى سوى ثورة مفاهيمية ضد ما رسخته الدراسات السلفية والدراسات الإستشراقية فيما يخص مسألة التراث، لأن الكتابة السلفية والكتابة الاستشراقية فى نظره «لاتهتمان بالأسئلة التى يطرحها العقل النقدى والعقل الجدلى والعوائق الإبستمولوجية التى توجه البحث الراهن، إنهما لا يتساءلان عن المنهجية التاريخية والنقد «النيتشوى» للقيمة»(١٤). إذن لم تعد صالحة تماما «للتفكير بصورة جدية فى نظام المعرفة الإسلامية»(١٥). فينبغى تجديد دراسة الفكر العربى المحكوم حتى اللحظة بالمناخ العقلى القروسطى - على الرغم من الجهود التى بذلت فى مرحلتى «النهضة» «فالثورة». كما ينبغى طرح الإشكاليات الأساسية من جديد، أو إعادة طرحها بشكل مختلف جذريا على ضوء مناهج علوم الإنسان والمجتمعات السائدة حاليا، من أجل القدرة على إنتاج أسئلة جديدة فى باب قراءة الفكر الإسلامى.

لذا تنويع أساليب المقاربة، وتنويع الأدوات والمفاهيم تعنى عند آركون فرصة لإعادة إنتاج المعانى، ولاكتشاف المكبوت، اللامفكر فيه في تراثنا. تلك جوانب من مظاهر الاستراتيجية النقدية التى يمارسها ويسعى بها لتأسيس مشروع نقدى جديد حول الموقف من التراث.

لكن وانطلاقا من هذه المقاربة أو الاستراتيجية فى «نقد العقل» – والتى وردت فى الحقل الفلسفى والابستيمولوجى الغربى – هل بامكانها – أى المقاربة ذاتها – أن تحدث قطيعة فعلية مع اشكاليات الفكر العربى الراهنة؟ سؤال النهضة مثلا الذى لازال يؤسس مشروع التحديث فى الفكر العربى المعاصر. وهل بامكان تأسيس هذه المقاربة أو الاستراتيجية فى مجتمعات لم تعرف الحداثة بعد؟ – على حد تساؤل «د.محمد محجوب».

وعليه وعلى ضوء ما تمّ عرضه، نقدم ملاحظتين:

أولا: نعتقد بأن نقد العقل فى مشروع الفكر العربى المعاصر يعد شكلا من أشكال الوعى المتنامى، يجب أن يتم أخذه فى اطار واقعه التاريخى – الاجتماعى، وأن موقف الانقطاع فى العقل العربى عن التراث أو عن العصر يعكس لا محالة الانقطاع الحضارى بين ماضينا وحاضرنا. واذن مازلنا فى عصر التحرر، ولم ندخل بعد وبصفة نهائية عصر الحداثة. اننا نصدر هذه النتيجة عن وضع الفكر العربى فى مقابل العقلانية الأوروبية التى أنتجت نوعا من اللامعقول أو أدت الى حياة لا معقولة (أى وضع غير عقلانى) يعكسه تفكير ينادى اليوم بالفردية، بالاختلاف... بمعنى آخر اذا كانت أوروبا منبت العقلانية عبر تاريخها وتطورها الحديث قد تمردت ضد عقلانيتها ومظاهرها اللامعقولة، بشكل مشروع ومبرر.. فما موقع التفكير العربى المعاصر لذاته بعدما يزيد على قرن ونصف فى الاشكالية ذاتها التى يعيشها كمعضلة وهى مشكلة التراث والحداثة، الهوية والتفتح.. مازال يصوغها ويرددها المرة تلو الأخرى محاولا كل مرة ايجاد سبل التوفيق بين مقومات الأنا / الآخر ... والحال هكذا سيتمرد الفكر العربى ضد من؟ ويختلف مع من؟ وهل حضور الاشكالية (شبه الدائم) يعبر عن وجود أزمة أم ارهاصات نهضة؟

وهل الاشكالية (فى حد ذاتها) تعبير عن هاجس مستمر، أم تعبير عن عجز؟ فى حين أن اشكالية الأنا / الآخر اذا كانت صحيحة بداية عصر النهضة العربية – مما جعلها تتخذ طابع الصراع الايديولوجى – فاليوم طرحها فى الفكر العربى المعاصر يحمل الكثير من التناقضات والغموض وان أخذت طابعا معرفيا. لأن اللجوء اليوم الى التوفيق أو التصالح.. أصبح لايحمل أى شرط للنهوض، بل يعمق الطرح الخاطئ للاشكالية من أساسها، اذ ليس هناك حديث اليوم عن ثقافة قومية خارج اطار الزمان والمكان، بل كل ثقافة تتخذ طابعا قوميا هى عالمية فى جوهرها.. وبالتالى يصعب تصور ثقافة ما مناقضة لثقافة أخرى، لأن الجديد فى أى ثقافة هو عبارة عن تفاعل ثقافات أمم مختلفة، ومن ثم كيف يمكن وضع ثقافة (قديمة) فى تضاد مع ثقافة جديدة ولو مع فرع من فروعها .. ألم تكن ثقافتنا القديمة نتاج تفاعل ثقافات (العرب، اليونان..) وكذا ثقافة أوروبا (المعاصرة) كانت نتاج تفاعل ثقافات وحضارات قديمة منها حضارتنا وثقافات جديدة قومية (كفرنسا، ألمانيا، بريطانيا).

ونحن نطرح هذه الاشكالية مازلنا نشعر بنفس الحصار القائم على مسبقات معرفية وقوالب جاهزة.. والتى لاتعبر الا عن حالة من انحطاط جديد فى اعتقادنا، فالثقافة الأوروبية لم تعد ثقافة أوروبية فقط، بل غدت جزءا أساسيا من البنية الثقافية العربية الحديثة، بمعنى لقد غدت ثقافة عربية بكيفية معينة، وبالتالى لم يعد الصراع هو صراع الأنا / الآخر، حداثة / تقليد.. بل غدا صراعا بين تيارات فكرية حول أى التيار الأقدر على تحقيق تقدم أو نقلة للمجتمع وتطوره.

ثانيا: فالحداثة إذا كانت تعبر عن مشروع حضارى، فانه اضطرارى فى الفكر العربى، اضطرارى بقدر ما يمثل المدخل الاستشرافى لدخول العصر، ولبناء هيكلة مؤسساتية تحمل امكانات التقدم أكثر من احتمالات الانتكاس.. لذا فأى مشروع عقلانى فى الفكر والممارسة العلمية لن يكون ناجحا – فى اعتقادنا – ما لم يحافظ على مسافة بينه وبين الواقع، هذه المسافة التى تضمن له رؤية وممارسة نقدية قائمة على منطق تاريخانى اتجاه ما هو سائد من ايديولوجيا (وعى زائف) ولا عقلانى كعمل أولى فى عملية العقلنة التاريخية. لأن التحديث مشروع شمولى كونى محدد بغائية تتمثل فى استيعاب معطيات الماضى وتجاوزها، والتكيف مع متطلبات الحاضر بتطوراته الجديدة هذا التكيف الذى

نعنى به التفاعل والدراسة، ومن ثم «التبيئة» من أجل تأسيس وبناء اطار ثقافى جديد، يختلف عن التراث وان كان يأخذ شكله القومى، يختلف عن الثقافة العالمية وان كان يستفيد من حداثتها.. لذا حتى وان كانت اشكالية الحداثة كما هي مطروحة اليوم فى الفكر العربى المعاصر حتى وان كانت غير قادرة على ضوء الأزمات التى مرت بها أن نسميها حقيقة أو منهجا نكتفى بالقول أنها مجرد استعداد:

- استعداد لتقبل مفاهيم تكسر ما لدينا.
- استعداد لقبول واستقبال منظومات عقلية معرفية مخالفة لما لدينا.
- استعداد للاعتراف أيضا بأن علاقتنا مع الآخر ليست علاقة صراع بل علاقة تفاعل لا محيد عنها.

كما نكتفى بأنه لايمكن تأسيس حداثة فعلية بدون توفر مناخ نهضة حقيقية تتمثل فى تحرير الحداثة العربية الراهنة من كل المسلمات الأنطولوجية والميتافيزيقية. واطلاق العنان للنقد، وتحرير الفرد والاختلاف واقرار عمل جاد يستقرئ دقائق واقعه الراهن من خلال الحرص على معرفة الآخر والانفتاح عليه لافادته والاستفادة منه. فاذا حدث هذا وتحقق بهذه المواصفات فاننا نكون بالفعل قد حققنا ما نريده من التحديث.

الهوامش

(١) السيد ولدباه: مقال: أزمة التنوير فى المشروع الثقافى العربى المعاصر – اشكالية نقد العقل نموذجا. مجلة المستقبل العربى عدد ١٤٥ . ٣/ سنة ١٩٩١. ص ٤٦ .

(٢) محمد آركون. تاريخية الفكر العربى الاسلامى. ترجمة هاشم صالح. بيروت. مركز الانماء القومى ١٩٨٦ . ص ١٢ .

(٣) Mohamed arkoun. pour une critique de La raison islamique. paris. ed. maison neuve et Larose. 1984 p.9 et 10

(٤) نفسه ص ١٦٢ .

(٥) نفسه ص ١٦٢ .

(٦) محمد آركون المصدر السابق «تاريخية الفكر العربى الإسلامى» ص ١٥ .

(٧) نفسه ص ١٧ و ١٨ .

(٨) انظر السيد ولدباه. المرجع السابق ص ٤٨ .

(٩) م. آركون: تاريخية الفكر العربى الإسلامى – المصدر السابق ص ٦٥ .

(١٠) M.ARKOUN "Lecture du Coran. Islam d'hier et aujourd'hui" ed Maison Meuve et larousse Paris 1983 p 17.

(١١) م. آركون: الفكر الإسلامى: قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. بيروت. مركز الإنماء القومى. ١٩٨٧ ص ٣٢ و٣٥.

(١٢) نفسه ص ٣٥ و ٤٢ .

(١٣) نفسه ص ٤٤ .

(١٤) M.ARKOUN: "Essais sur la pensée Islamique" ed Maison Neuve et larose Paris 1984 p 9 et 10.

(١٥) Mohamed Arkoun. pour une critique de la raison islamique. paris. ed.maison neuve et Larousse. 1984 p101.



ملاحظات حول الحداثة فى مصر

بيتر جران*

ترجمة : محمد يونس

الحداثة مفهوم مهم من مفاهيم الفكر، حيث يناضل الكثير من المدارس الفكرية جاهداً للسيطرة عليه، ذلك أن أى اتجاه فكرى سواء أكان من اليسار أم من اليمين أم الوسط بصفة عامة يتمكن من السيطرة عليه، يمتلك الأساس الذى يمكنه من الفصل فيما إذا كانت هذه السياسة أو الثقافة أو تلك تقدمية أم رجعية، كافية أم غير كافية.. إلى آخر ذلك.

وكل من يستبعد من هذا الخطاب يعانى من صعوبة كبيرة فى امتلاك نقد واضح المعالم. والمنتصر فى مصر منذ زمن بعيد هو اتجاه الحداثة الليبرالى، أما اتجاه الكتاب الماركسيين واتجاه مدرسة الحضارة اليمينى فإنه أقل تأثيرا، والاتجاه الماركسى على نحو خاص أقلهما تأثيرا.

ونظرية الحداثة الليبرالية لديها بصفة أساسية اسلوبان محتملان لتطوير فكرة الحداثة الخاصة بها. وأحد هذين الأسلوبين هو جعل أوربا المقياس العام للحداثة وتحديد خصائص مايجرى فى مصر فى ضوء مدى قربه أو بعده عما يجرى فى أوربا. أما الأسلوب الآخر فهو تقرير ما هو الشكل العام لبلد ما مثل مصر على أساس أكاديمى وعلى هذا الأساس يتم تحدد المعايير والأشكال التى تتبعها الحداثة. والنهج الأول يجعل من الدولة الرابطة الوحيدة بالعالم الخارجى والحداثة فى حين أن النهج الثانى يوسع نطاق المحكمين والمساهمين فى مثل هذه المناقشة على نحو ملحوظ. وليس من الغريب أن تشجع الدولة النهج الأول وليس هناك دافع لوضع مصر الحديثة على المحك كبلد من بلدان العالم. ويكفى ببساطة الشكوى من هذا الملمح أو ذاك فى البلد باعتباره لايرقى إلى المستويات الأوربية كسبيل للابقاء على النموذج.

فما الذى يعنيه انتصار الليبرالية المتمركزة حول أوربا بالنسبة لفكرة الحداثة؟ إن ذلك يعنى فى الأساس أن فكرة الحداثة تتركز على العلم والتكنولوجيا وذلك بهدف استبعاد كثير من القضايا الأخرى، ويجعل ذلك الأمر برمته محدودا استنادا إلى أن التركيز يتم على نقطة هى أفضلية الحاضر. والأمر المهم فى العلم على وجه التحديد هو ما يقدمه من الجديد. والعلم والانغماس فى الحاضر فكرتان لايمكن استبدال أى منهما بالأخرى من الزاوية التاريخية. لكن الليبرالية تجعلهما على هذا النحو. وهناك سياسة فى الوقت الراهن تتمثل فى عدم ابراز قيمة المراحل التاريخية التى يبدو فيها كل من العلم والتكنولوجيا متوازنين مع احتياجات المجتمع والاكتفاء ببساطة بالإشادة بالحاضر والتكنولوجيا الأجنبية بصفة

(*) مفكر ومستشرق تقدمى أمريكى.

خاصة. فى حين أن انجازات العلماء المحليين والمزارعين فى الانتاج الزراعى يتم تجاهلها.

ولايحتاج المرء لمنظور خاص ليتبين إن كان بإمكان علومنا وتكنولوجياتنا فى الوقت الراهن وعند هذا الحد أن تعود علينا بالنفع أم لا، قياسا على ما عادت به على البشرية من نفع فى حقب سابقة ومن ثم فإنها ربما تكون أو لا تكون مركزية فى مفهوم الحداثة كما كانت كذلك فى عهود ما قبل الحداثة. فمثل هذه القضايا موضوع للبحث وليست ببساطة أمرا مفترضا سلفا.

وأحد المجالات التى تبدو فكرة التقدم لها ما يبررها فيها مجال أسلحة الدمار الشامل. فهذا المجال يعد الشغل الشاغل لكثير من الحكومات. وإذا وجد المرء أن هناك انجازا متواصلا فى هذا المجال، فإن ذلك لن يكون وليد الصدفة تماما. ولكن بالنسبة لأحد منظرى الحداثة من الطراز الليبرالى فإنه قد كون أساسا لنظرية فى الحداثة فى مجال الأسلحة التى قد تبيد النوع الانسانى. فهل نكون أكثر حداثة إذا امتلكنا أسلحة قد تؤدى إلى وضع حد لوجودنا جميعا؟

تواجه النظرية الاجتماعية لدى الليبراليين مشاكل مماثلة من التناقض الداخلى. فالبشارة التى تعدنا بها الدولة القومية الحديثة هى خلق المواطن الجديد الذى ستتاح له الفرص فى ظل سيادة القانون، وماكان للفرص الجديدة أن توجد قبل ذلك. فى حين أن الواقع التاريخى يبين أن قليلا من الشعوب فى العالم تمكنت من الاستفادة من الدول القومية فى العالم ومن المواطنة، فلكى يستفيد المرء من ذلك الضرورى أن يكون له دخل ووظيفة، فى حين أن الأغلبية العظمى من سكان العالم يعيشون على هامش هذا العالم، الأمر الذى يعنى أن يكونوا فى حالة سخط دائمة وأن يتيح فرصة لأن تحركهم الشيوعية.

وفى ظل هذه الظروف تجد مختلف الطبقات الحاكمة والجماعات الفكرية المهيمنة فى العالم نفسها فى مواجهة أزمة، أزمة أعمق من تلك التى يشار إلى أنها تخص العلم. فالدولة لاتخدم أى هدف اجتماعى للناس الذين تدعوهم لطاعتها. وتنتاب المرء شكوك فى أن هذه الأزمة تجتذب اهتمام مختلف تصانيف الفكر الليبرالى فى الوقت الراهن مثل نظرية العولمة وما بعد الحداثة. فهذه النسخ من الليبرالية تتيح للحاكم أن يعلن شيئين، الأول أنه ليس مسئولا عما يجرى لأن البلد جزء من الاقتصاد العالمى وأنه لايمكنه السيطرة عليه، والثانى أن التاريخ قد انتهى ومن ثم فإنه لامعنى لأن تكون هناك آمال معلقة على برامج الحكومة أو التغيير.

فما بعد الحداثة ليست حلا نموذجيا لليبرالية. فهى أيدولوجية تهدم افكارا مثل الدولة والمجتمع. وفضلا عن ذلك فإنها تؤكد إلى أقصى درجة على فكرة الفرد. فكل فرد هو مؤرخ نفسه. فمن ذا الذى يقوم بوظيفته فى مثل هذه الأرضية الفكرية؟ إن المرء ليصف بصفة رئيسية أنهم المتعصبون الدينيون وغيرهم من الذين ينجحون فى الحديث عن الولاءات الأساسية والأزلية. والسبب فى ذلك هو الشك؛ فنحن الذين نقف أمام دهاء العقل. فنتيجة هذا الخيار من جانب الليبرالية سوف تتضح فى هيمنة الأصولية طال الزمن أم قصر طالما أن الدولة لاتناشد عقل الناس ولايمكنها أن تعمل فى اتجاه النفع الاجتماعى على نطاق أوسع. واستنادا لواقع الناس أى طبيعتهم الأزلية التى تتبدى بعد تمزيق الواجهات هل هناك ضرورة لتعليم علمانى؟ أجل ولكن ليس على أساس ما بعد الحداثة.

وبطبيعة الحال لاترغب الدولة ولا أنصار ما بعد الحداثة فى العيش وفقا للنتائج المنطقية المترتبة على أفكارهم. وربما يكون ما يفضلونه هو أن يروا شيئا أكثر اعتدالا، عما يترتب على هذه الأفكار. ولاريب فى أنهم يودون رؤية اهتمام متجدد بالحرية والمجتمع المدنى وحقوق الانسان ولكن مايتبدى نتيجة لغياب الاستثمار الاجتماعى هو حرية تجار المخدرات والمتاجرين فى العملات. فمن غيرهم يمتلك الوسائل للمشاركة فى المجتمع المدنى ولأى مدى؟ وينطبق هذا على عدة بلاد فى انحاء متفرقة من العالم ولاريب فى ضعف الخيار ما بعد الحداثى بالنسبة لليبرالى.

ويعتقد البعض بطبيعة الحال فى أن هذه القضية لم تعد مطروحة للنقاش، فنحن نعيش فى عالم ما بعد الحداثة وهذا واقع. وإذا تساءلنا لماذا ذلك، فإن الإجابة النموذجية على ذلك هى أننا نعيش ثورة المعرفة التى

جعلها الكمبيوتر ممكنة. وعلى الرغم من أن ذلك قد يكون صحيحا، فإنه ينبغى علينا أن نوضح أن نمو المعرفة لايغير أفكارنا الأساسية عن أى شىء فى الوقت الراهن، وغاية ما فى الأمر أن هناك المزيد من المعرفة، فالناس يستخدمون برامج البحث ويزيدون من عدد الكتب التى لديهم ولكنهم يواصلون كتابة الكتب التى تقول نفس الشىء بهذا القدر أو ذاك كما كان عليه الحال من قبل. وربما كان من الصحيح القول بأن المعرفة فى الوقت الراهن سلعة، تباع وتشترى. فهل هذا يعنى أننا نعيش فى عالم ما بعد الحداثة؟ لنتأمل عالم القرن التاسع عشر، لقد كان هناك القليل من المدارس وكان الناس يدفعون المال لكى يتعلموا، ومن ثم فقد كانت المعرفة حينئذ أيضا سلعة.

ومن ألغاز الليبرالية الأخرى التحول للمعرفة المتاحة على المستوى العالمى من خلال الكمبيوتر فى الوقت الذى توجد فيه أزمة فى التعليم والمدارس فى جميع الدول. ولدينا الآن عملية انتاج على النطاق العالمى للأشخاص ذوى الثقافة الضحلة. والأمل الليبرالى الجديد بفصل التعليم عن الأمة وعن القيم وعن المجتمع الذى نما فيه وعن العمل لايتحقق على نحو يتسم بالكفاءة. ففى وضع يتسم بالفوضى لايمكن لأحد أن يركز على التعليم والجيل الجديد ضحل التعليم نتيجة لذلك، فهو لايدرى بأى شىء يربط تعليمه ولا السبب فى تعليمه.

فالنضال الحقيقى إذن مازال حول الحداثة واتجاه التاريخ فى كل بلد. متى بدأت الدولة الحديثة وماذا تقوم به؟ إلى آخر ذلك. وعندما نفكر فى التجربة المصرية يعود المرء للمفاضلة بين عبد الله النديم وحسين المرصفى. فالمرصفى لم يناقش الأفكار ولاموقعها فى مصر بل زعم ببساطة أن هناك مقابلا عربيا لكافة الكلمات السياسية فى اللغة العربية. ولم يذكر لنا السبب فى أن هذه الكلمات كانت أوربية ولا السبب فى أنه لم تكن هناك كلمات عربية فى الأساس. ولماذا لم يمض إلى حد أبعد ليجعل كلمات عربية مثل الصلح والمصلحة والحسبة وغيرها تلعب دورا فى التفكير البرجوازى الحديث؟ وهل النظام القضائى الإنجليزى القائم على المشاركة أكثر حداثة من الصلح؟ وهل كافة أشكال الحداثة متضمنة فى هذا النظام؟ إننى لأطرح مثل هذه الأسئلة فى ضوء مايحدث فى قضية لوكربى. فى حين كان النديم واعيا بالعالم الحديث وهاجم ما رأى أنه تراجع عن إيجاد مساهمة إسلامية حديثة فيه. ويشعر المرء بالاحترام لنزعته الساخرة ونزعته الفكرية، ويتساءل عن السبب فى أنه لايستفاد منه بقدر أكبر فى الوقت الراهن. لماذا الانشغال بأسلوب الحياة والشعائر وحدهما وليس هناك اهتمام بالنقد وإعادة النظر على النحو الذى قام به النديم؟

ولسوف اختتم هذه الملاحظات بالإشارة إلى الثغرات فى المعرفة التى تحبط التوصل إلى فهم للحداثة فى مصر. سوف اقتصر فى المناقشة على ثلاث نقاط رئيسية، اخترتها لكى ألقى الضوء على قضية الحداثة فى علاقتها بمختلف مستويات المجتمع. النقطة الأولى تتعلق بالصوفية. فالصوفية تهيمن على الصعيد الفكرى الجماهيرى فى مصر. فلقد كانت عملية إعادة توضيح فكرة الالوهية ووحدانية الله فى رسالة التوحيد التى كتبها الامام محمد عبده واحدة من الأفكار التى قال بها المصلحون فى أواخر القرن التاسع عشر للتعبير عن استيائهم من الصوفية فى مصر. من الواضح أن ثمة شيئا حدث فى الثقافة الفلسفية الدينية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر جعل الشيوخ يضيقون ذرعا بالصوفية. واعتقد أن ما حدث هو أن عالم الصوفية اتسع ليضم اعدادا متزايدة من الفلاحين وأنه تضمن ممارسات أوسع نطاقا عما كان عليه الحال من قبل. فلو كانت الصوفية أكثر محدودية وانضباطا منذ عهد محمد على ثم فى عهد كرومر لكانت موضع ترحيب بصورة واضحة. فهناك ممارسات من جانب الصوفية رفضت واعتبرت من قبيل عبادة الأولياء. وبوسع المرء أن يتفهم المنظور الذى نظر به الامام محمد عبده للقضية ولكن المرء بوسعه أيضا أن يهتم بنضالات الملايين من المغمورين لتواجدوا فى علم الثقافة الوطنية بأسلوبهم الخاص المتمثل فى الإسلام الصوفى. ولقد كان هناك فى انحاء متفرقة من العالم قدر كبير من الفوضى فى هذه المرحلة، فهل كان ذلك النسخة المصرية من ذلك؟

ولقد انصب جل اهتمام كاتب مثل محمد حسين

هيكل أو عبد الله النديم على الوجه البحرى. وما نعرفه عن أواخر القرن التاسع عشر يتركز بصفة رئيسية على الوجه البحرى، ولقد كانت التفاوتات بين الفقر والغنى تزداد حدة مع قدوم عمال التراحيل القادمين من صعيد مصر والذين برزوا على الساحة من قاع المجتمع. وبعد ذلك بجيل ومع نشأة الاخوان المسلمين عاود مثل هذا التعبير عن التفاوت بين الاغنياء والفقراء الظهور من جديد، أما سبب ذلك والكيفية التى حدث بها فإن ذلك أمر مازال مجهولا، لقد كان هناك نضال جماهيرى يعبر عن ذاته، وتم سحقه إلى حد ما فيما بعد.

وعاود النضال الجماهيرى من أجل دور فى الثقافة بمعنى سعى المستويات الأدنى للاندماج الثقافى الظهور من جديد فى السنوات الأخيرة فيما يعد محورا معاصرا. ولقد لاحظ الكثيرون كيف أنه منذ السبعينيات بدأت الصفوة الاعلامية والسياسية فى مصر استخدام اللهجة العامية التى تتحدث بها الأغلبية ويبدو أن الأسباب الكامنة وراء ذلك سياسية واقتصادية. فعملية الاندماج الثقافى تمضى قدما من جديد وإن كانت تتخذ من اللغة محورا لها هذه المرة، فإلى أى مدى يمكن لعملية الاندماج أن تمضى قدما فى مجتمع طبقى؟

ونضال الجماهير من أجل الاندماج فى الثقافة الوطنية ليس مجرد جزء من قضية الحداثة فى مصر التى تستحق المزيد من الدراسة. فهناك أيضا قضية دور الطبقات الوسطى وكيف أن هذه الطبقات فى منتصف القرن التاسع عشر وجدت أن من المناسب أن تتنكر لأصولها الثقافية فى مصر القرن التاسع عشر لتأكيد أفكارها التى أتت من العصر الذهبى أو من أوربا.

لقد شجع الخديوى اسماعيل الآثار المصرية وماذار حولها من أساطير. ويرسم لنا كاتب مثل ابراهيم المويلحى فى كتابه «حديث عيسى بن هشام» صورة عن القفزة الهائلة التى حدثت، إلى حد أنه لو عاد شخص من الجيل السابق للحياة فإنه سيكون مبعث سخرية تماما. وقد سار آخرون على نفس النهج مثل المرصفى الذى تنكر لأصوله تماما. أما فارس الشدياق فإنه يعطى انطباعا فى كتابه «الجاسوس على القاموس» بأننا لم نعد فى حاجة لقاموس الزبيدى «تاج العروس». كما أن كتابا لهم وزنهم قبل منتصف القرن التاسع عشر مثل حسن العطار يتم تجاهلهم. وفى كتابه «الخطط التوفيقية» يعالج على مبارك موضوعات قريبة من تلك التى كانت تبحث فى عصره، غير أنه تعامل مع مصر كما لو كانت مجرد عقارات وخطط. وعندما يعرض لشخصيات شهيرة وأحداث فى مختلف المدن يترك لديك احساسا عجيبا بأنها بعيدة.

إلى هذا الحد وصلت الليبرالية الحديثة. ولقد تكونت لدى المصلحين قناعة بأنه كلما زادت مكانة أوربا كلما زادت مكانتهم والعكس صحيح كذلك بمعنى أنه كلما زادت علاقة مصر بمنجزاتها الثقافية فى الماضى كلما قلت الأهمية التى تعلق على المصلحين. واعتمادنا على كتابات هؤلاء المصلحين على أنها المصدر الرئيسى لايؤدى إلى تشوه التاريخ المصرى فحسب بل يؤدى إلى صورة محرفة عن مصدر الثقافة الحديثة فى مصر.

والمجال الثالث الذى مازال من المتعين دراسة فكرة الحداثة فيه وثيق الصلة بأيديولوجية الطبقة الحاكمة فى مصر الحديثة. ففى معظم البلدان فإنه على حين أن قدرا كبيرا من الاحترام يتم إيلاؤه من جانب الدارسين للطبقة الحاكمة، فإنه يشار أيضا إلى أن وصفها للنظام السياسى يعد بمعنى ما نوعا من الخرافة. وعلى سبيل المثال فإن الديمقراطية خرافة. ففكرة الديمقراطية تشمل أغلب القضايا المتعلقة بالجنس والطبقة والنوع فى حالة انجلترا والولايات المتحدة. وعلى الرغم من أن الافتراض الشائع هو أن الأساطير تلعب دورا فى التفكير فإنها مفيدة؛ فإن من المعترف به أن الأساطير تتستر على الاضطهاد. وإذا نقل المرء هذه الطريقة فى طرح القضايا ليطبقها على مصر فكيف يتصرف حيال الزعم الذى يتم تأكيده فى كثير من الأحيان بأن مصر تحكمها مركزية شديدة، بمعنى أن جميع السلطات تتركز فى القاهرة. فإذا كان هذا هو الحال، ما هو السبب فى وجود قوات شرطة ضخمة فى الأقاليم؟ وهل من الممكن أن يكون توزيع السلطة الفعلى فى مصر فى العصور الحديثة متسترا بالخرافة الرسمية السائدة كما هو الحال فى أماكن أخرى؟

والخلاصة أن اليسار واليمين والوسط يتصارعون

جميعا للسيطرة على مفهوم الحداثة. وفى حالة مصر فإن نضال اليمين والوسط هو الأكثر فاعلية حتى الآن. وعندما يتعلق الأمر براديكالية الطبقة الدنيا، فإن هذا أقل أهمية بالنسبة لليسار من الاشتراكية العلمية. والماركسية المصرية فيما عدا استثناءات قليلة تقف صامتة حيال ما حدث فى الاربعينيات. وربما كان الاستثناء من ذلك الكتابات التاريخية للويس عوض. وعلى سبيل المقارنة فإن اليمين خير من راديكالية الطبقة الدنيا ونتيجة لذلك تقدم الحنابلة الجدد والإخوان المسلمون للسيطرة عليها. وعندما يأتى الأمر للممارسة العملية للطبقات الوسطى فى بناء الحداثة، فإن الماركسية مثلها فى ذلك مثل الليبرالية تميل للتأكيد على القرن العشرين فى ظل خلفية الثورة العرابية، ونتيجة لذلك فإن الطبقة الوسطى تختار أن تظل خارج تشكيل التاريخ الحديث. والفكرة القائلة بأن شرائح الطبقة الوسطى لديها مصالحها الخاصة وأن تعمل فى سبيلها لم تكن موضوعا محوريا فى الماركسية حتى عهد عبد الناصر. ويرى اليمين أن التاريخ المصرى انحراف عن الاسلام للنزعة القومية اعتبارا من القرن التاسع عشر وأنها كانت أكثر توافقا مع فكرة الاهتمامات الفكرية للطبقة الوسطى. وأخيرا فإن فكرة أن الطبقة الحاكمة ربما تكون لها مصالحها فى خرافة الهيمنة لم تكن من الامور التى وضعها اليسار فى اعتباره. وعموما ساهم الفكر اليسارى فى تعزيز الفكر الليبرالى المركزى بقبول الخرافة على أنها واقع. فهو يؤكد على خطر العدو الخارجى ويؤيد فكرة الدولة المركزية القوية مقارنة باليمين. ومع ذلك المرء عندما يقارن مصر بالدول المركزية القوية مثل اليابان، وقد قام البعض بذلك، فإن أوجه الشبه بينهما قليلة. فالقاهرة أشبه بروما أو أشبه بمكسيكو سيتى، من حيث أنها ملتقى الشمال بالجنوب، وملاذ للجنوب فى الشمال، أكثر مما تشبه طوكيو. فما هو السبب فى عدم تطور الفكر الماركسى عن الحداثة؟ وفى أن الليبرالية فى أزمة؟ فى حين أن الأتجاه الإسلامى يتجمع فى الظلام خوفا من الطبقات الدنيا؟





المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية*
«حالة الجزائر»

نور الدين بومهره**

مقدمة:

نحاول فى هذه الدراسة مقاربة الأزمة التى ظلت تعانى منها المؤسسات الصناعية الجزائرية، منذ تأسيسها خلال الستينيات، من منظور سوسيولوجى متجاوزين القصور النظرى والمنهجى للأطروحات التى حاولت معالجة هذه الأزمة المتعددة الأبعاد التى عطلت وظيفة المؤسسات الصناعية وحالت، فى كثير من الأحيان، دون تحقيق الأهداف المسطرة لسياسة التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى الجزائر، أو بالأحرى عطلت مشروع المجتمع الذى كانت الأيديولوجيا الاشتراكية تسعى الى تحقيقه. ولاتزال هذه الوظيفة، فى نظرنا، معطلة بل مشوهة فى ظل الأيديولوجيا الليبرالية التى بدأت تتجلى معالمها منذ مطلع الثمانينيات.

يتجلى قصور هذه الأطروحات فى مقاربتها لأزمة المؤسسات الوطنية بوجه عام والمؤسسات الصناعية بوجه خاص، من خلال تركيزها على المجال الاقتصادى والتنظيمى والفنى بشكل يكاد يكون مطلقا.

أثبتت التجارب والممارسات اليومية أن منطق هذه السياسات مهزوز فى ذاته، لأنه منطق تعوزه الرؤية العلمية والخيال الاجتماعى الثاقب للموضوعات والأشياء. لذلك لم يكن قادرا على تجاوز الإدراك الحسى للموضوعات والأشياء التى يتعامل معها. هذا الإدراك الذى يمثل خطوة أولى لكنها، من الناحية الإبستيمولوجية، تبقى عاجزة عن إدراك الحقيقة كاملة ما لم تستكمل بمرحلة ثانية وهى معرفة البنية الداخلية المشكلة لهذه الموضوعات والأشياء، ونعنى بالذات مؤسسات العمل بكل ما تحمله من أبعاد.

هكذا ظل الخطاب السياسى منشغلا بعمليات الإصلاح المتمثلة فى عدد من السياسات (منذ السبعينيات وبشكل خاص منذ مطلع الثمانينيات) مثل إعادة الهيكلة وما رافقها من عمليات التطهير المالى والاستقلال الذاتى للمؤسسات، إلى جانب عمليات المراجعة المستمرة لعلاقات العمل وما ترتب عن ذلك من الإجراءات التى انتهت عمليا بعمليات تسريح العمال بالطرق الإرادية والإجبارية معا.

ويتحدد المنظور السوسيولوجى فى نظرنا للأزمة التى تعانى منها المؤسسات الصناعية فى الجزائر، فى حتمية تجاوز الرؤى الشكلانية والتكميمية، وتوجيه الاهتمام إلى

(*) هذه المقالة فى الأصل مداخلة قدمت ضمن فعاليات الملتقى الوطنى الذى نظمه معهد علم الاجتماع بجامعة قسنطينة فى الفترة بين ١٣-١٥ مايو ١٩٩٧.

(**) أستاذ بمعهد علم اجتماع - جامعة عنابة - الجزائر.

البحث المتعمق للبنية الثقافية والاجتماعية والتشديد على ضرورة تنمية نوع من الاقتناع الذاتي بأن أية تنمية اقتصادية أو فنية أو تنظيمية لاتأخذ البعد الثقافي والاجتماعي بعين الاعتبار والتقدير، أى النظر إلى الإنسان باعتباره رأس مال شأنه فى ذلك شأن رأس المال الاقتصادى، محكوم عليها بالفشل، إن آجلا أم عاجلا(١). وهذا ما وقعت فيه كل السياسات التى تعاقبت على المؤسسات الصناعية منذ تأسيسها الى يومنا هذا.

انطلاقا من خصوصية المنظور السوسيولوجي للموضوعات والأشياء، فإن ما تعانى منه المؤسسات الصناعية يمكن أن يعزى، فى نظرنا، الى ما تعرضت اليه هذه المؤسسات من صدمات ضربت بقوة أنساق القيم السائدة فى هذه المؤسسات وأثرت فى صيرورتها.

تأسيسا على هذا المنظور يمكن لنا أن نطرح التساؤلات الآتية:

١ – ما معنى الصدمة الثقافية؟

٢ – كيف تشكلت هذه الصدمة أو الصدمات الثقافية؟

٣ – وما هى الآثار المترتبة عنها؟

٤ – ماهى امكانية تجاوز هذه الصدمة أو الصدمات الثقافية؟

١ – مفهوم الصدمة الثقافية

قبل الحديث عن مفهوم الصدمة الثقافية يتعين علينا باذئ ذى بدء تحديد مفهومى «الصدمة» و«الثقافة» حتى يتسنى لنا استعمال «الصدمة الثقافية» كمفهوم مفسر لوضعية موضوعية ومحددة.

١–١– الصدمة : SHOCK

يعرف مختصر قاموس أكسفورد الصدمة بأنها تصادم أو تضارب عنيف Violent collision أو هزة عنيفة violent shake أو هى انطباع فيزيقى أو ذهنى مفاجئ ومزعج sudden and disturbing physical or mental impression(٢).

من هذا المنظور تكون الصدمة ظاهرة أو حدثا معبرا عن وضع غير طبيعى، قد يتجلى فى مظاهر فيزيقية كالهزات الأرضية أو مظاهر سلوكية وانفعالية وثقافية، نتيجة تغير مفاجئ فى أنساق القيم السائدة واستبدالها بأنساق قيم جديدة. ويمثل هذا المظهر الأخير محور الاهتمام فى هذه الدراسة.

١–٢– الثقافة CULTURE

يرى بعض العلماء أن مصطلح «ثقافة» أصبح يمثل عنصرا هاما فى الخطاب السوسيولوجى لأنه من المستحيل التحدث بدونه(٣). وقد تعددت التعاريف المقدمة لهذا المصطلح تبعا «للأهمية التى تعطى للفعل أو للنشاط الثقافى على سير النظام الاجتماعى العام. فمنهم من يعتبرها بنية فوقية تابعة لبنية تحتية هى التى تحدد لها وظائفها، وتشكل الماركسية أفضل مثال على ذلك. ومنهم من يعتبرها بنية أساسية تخضع لها جميع البنى الأخرى: كما هو الحال بالنسبة للإنثروبولوجيين الثقافيين الذين جعلوا من الثقافة بل من النظام الثقافى المنفذ لفهم نظام المجتمع العام. وينظرون إليه على أنه بطانة هذا النظام ومكمن أسراره(٤). فالثقافة بهذا المعنى الأخير تشكل المضمون الذى يعكس طبيعة ونمط العلاقات التى توجه فى نظرنا نشاط الأفراد والجماعات فى تنظيم معين ومحدد بالزمان والمكان. هذا المفهوم ربما يكون اكثر قدرة على ترجمة البنية الداخلية لأى تنظيم.

من هذا المنظور يمكن القول أن «الصدمة الثقافية» cultural shock كمفهوم يعبر عن «حالة شعور بالغموض واللا أمن والتوتر المترتب عن العزلة فى بيئة جديدة(٥). وهى تنشأ كلما التقى فرد أو مجموعة أفراد يحملون بنية ثقافية ذات نمط معين، بفرد أو مجموعة أفراد ذوى أصول مختلفة(٦).

لدينا فى تجارب التنمية الاجتماعية والاقتصادية لعدد من المجتمعات أمثلة حية تدل على أنها جربت صدمة أو صدمات ثقافية. نذكر على سبيل المثال:

١ – انتصار الثورة البلشفية فى روسيا سنة ١٩١٧ على الإقطاعية والأريستوقراطية وما كانت تتمتع به هذه الأخيرة من انساق قيم ومنظومات أفكار ومعارف. لكن هذه الأخيرة ما لبثت أن تقهقرت أمام أنساق القيم ومنظومات الأفكار والمعارف التى فرضتها الثورة بقوة السلاح والقانون الوضعى. ثم انهيار هذه الأنساق الأخيرة

مرة أخرى بعد أن تهرأت البنية الداخلية بسبب عوامل التناقض والتنافر والتردد وعدم الثقة. ومهد لهذا الانهيار مرة أخرى بقوة القانون وبإرادة وفعل فاعل (فلسفة التغيير أو الثورة المضادة المتمثلة فيما يسمى بـ «البيريسترويكا» التى فتحت الأبواب على مصراعيها لرياح الغرب).

٢- أما التجربة الثانية فهى تتمثل فى انتصار ثورة ٢٣ يوليو فى مصر، فى مطلع الخمسينيات، وما صاحبها من انهيار رسمى للإقطاعية والرأسمالية وإحلال أنساق ثقافية ومنظومات أفكار ومعارف جديدة أعادت الروح والأمل للعمال والفلاحين والمهمشين من المثقفين، وإقامة مشاريع اجتماعية واقتصادية. لكن هذه الأنساق التى فرضت بقرارات رأسية أو بالأحرى رئاسية، أحدثت صدمة ثقافية ما لبثت أن انهارت بنياتها مرة أخرى وعادت البنى القديمة للظهور والنمو بشكل قوى ومثير مع مطلع السبعينيات موجهة بسياسة الانفتاح الاقتصادى.

٣- وهناك صدمة ثقافية حضارية واضحة المعالم تتمثل فى الانتقال النوعى الذى عرفه النظام السياسى فى جنوب افريقيا حيث الصدمة كانت حاضرة بالنسبة للسود والبيض معا. وذلك عندما انتقل النظام السياسى من نظام يقوم على ترسيخ وتجذير للفكر العنصرى (الأبارتاد) إلى نظام قائم على التعايش الحضارى بين العرقين دون تفرقة عنصرية. ومع ذلك فإن الوضع الجديد لم يتم هضمه بسهولة من قبل السود والبيض معا.

٤- أما بالنسبة لتجربة التنمية فى الجزائر فلم تستثن من هذه الصدمات بل إنها تعرضت إلى صدمات ثقافية كانت، فى بعض المراحل وفى بعض القطاعات موجعة بالنسبة لعملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية. إلى أى مدى ساهمت هذه الصدمات الثقافية فى تشكيل وإعادة تشكيل الصورة الحقيقية للمؤسسات الصناعية فى الجزائر؟. سنحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال مناقشة العنصر الثانى من هذه الدراسة.

٢- تشكيل الصدمة الثقافية:

على ضوء المحددات التى وضعت لمفهوم الصدمة الثقافية، وانطلاقا من الاعتقاد بأن المؤسسات الصناعية ليست إلا مجتمعا مصغرا (مايكروكوزم) بالنسبة للمجتمع الكبير. بمعنى أن المؤسسة لايمكن اعتبارها معزولة، أو منفصلة عن سياقها الاجتماعى والعام وبالخصوص عن السوق، أين ينتظر أن تصرف سلعها ومنتوجاتها(٧)، فإننا نشدد على أنه بالرغم من أن المؤسسات الصناعية تشكل، فيما بينها، فضاءات متميزة عن بعضها البعض بالنظر إلى الزمان والمكان، وكذلك بالنسبة للأبعاد التنظيمية والفنية والثقافية التى تتميز بها كل منها حيث ينتج كل منها قيما وأنساق قيم تعبر عن بنيتها الداخلية وعن أسلوب تنظيم العمل فيها ونمط العلاقات فيما بين أعضائها، أو بالأحرى بين القوى الفعالة فيها. بمعنى آخر تمثل المؤسسات، على الصعيد الداخلى وسطا قويا للتكامل السوسيو - ثقافى ولكنها تشكل، فى الوقت نفسه، وسطا للتمايز لأنها تستقبل على مسرحها أناسا يحملون قيما متباينة تبعا لأصولهم(٨). إنها، مع ذلك كله، قد خبرت أو جربت الصدمات الثقافية، واستجابت كل منها بطريقة تتناسب مع حجم وعمق التناقضات التى تميز بنيتها الداخلية.

وسنحاول فى هذه الدراسة استحضار بعض معالم السياسة الجزائرية فى مجال التنمية الوطنية عموما وفى مجال التنمية الصناعية بوجه خاص، لكى نتمكن من تقديم بعض الشواهد الموضوعية (التاريخية منها والآنية) المعبرة عن الصدمة أو الصدمات الثقافية التى تعرضت لها المؤسسات الوطنية.

استشعرت السلطة السياسية، مع نهاية حقبة الستينيات، بالخطورة المضاعفة التى تهدد كيان الدولة وتعمل على تقويض مشروعها فى المستقبل إذا لم تبادر باتخاذ إجراءات عملية قادرة على احتواء التناقضات المتراكمة منذ فترة الاستقلال الوطنى. وكانت هذه الخطورة تتمثل فى ظهور قوتين متناقضتين ومتعارضتين هما الطبقة التكنو-بيروقراطية من جهة والطبقة العاملة من جهة ثانية. وتتجلى هذه التناقضات فى:

٢-١- النمو المتزايد للطبقة التكنو-بيروقراطية التى استغلت حالة الشعور المترتبة عن هجرة المعمرين بعد أن استعادت الجزائر استقلالها السياسى (فى ٥ يوليو ١٩٦٢) من جهة، وسياسة التصنيع (التى ساعدت

بشكل مباشر على نمو هذه الطبقة) من جهة ثانية. اتسمت هذه المرحلة بنمو حالة من الشعور بالتمايز والتعالى عن الواقع الاجتماعى للمجتمع من قبل هذه الطبقة التى أصبحت تمثل، كما يرى البعض، جدارا تختفى وراءه ممارسات احتكار النفوذ ومصدرا لتعطيل كثير من القرارات الهامة وافراغ التسيير من الصدق والشرف والنزاهة والإخلاص(٩).

٢-٢- النمو المتزايد لغضب الطبقة العاملة وإحساسها المستمر بالاغتراب والعزلة، وإدراكها العميق للاختلال الذى أصاب علاقات الإنتاج وما نتج عنها من توزيع غير عادل للثروة وكذلك فرص الحياة التى بدأت تتمظهر فى حالات التفاوت الطبقى بين الطبقة العاملة التى لم تمسها سياسات التغيير بشكل واضح، والطبقة التكنو-بيروقراطية(١٠) التى بلغت، فى بعض المجالات درجة عالية من الرفاهية على حساب الطبقة العاملة(١١). وتحسبا لأى انفجار اجتماعى مفاجئ قد يحدث فى أى وقت، بادرت السلطة السياسية إلى استصدار سلسلة من الإجراءات التنظيمية تهدف بالأساس إلى تنظيم علاقات العمل بشكل شبه جذرى عرفت بقوانين التسيير الاشتراكى للمؤسسات(١٢).

إن أهم ما تتميز به هذه القوانين هو إعادة النظر فى مفهوم العمل ومفهوم العامل فى المؤسسات الوطنية حيث تم إلغاء مفهوم العامل (الأجير) واستبدل بالعامل (المسير / المنتج)(١٣).

٢-١- الصدمة الثقافية الأولى:

أثار هذا الوضع الجديد والمفاجئ غضب شريحة هامة من الجهاز التكنو-بيروقراطى واعتبر ساعتها ضربا من الفوضى(١٤). كما اعتبرته هذه الطبقة مساسا بصلاحياتها واختصاصاتها. إن لم نقل بمصالحها الحيوية. إذ كيف يعقل، فى نظر أنصار هذا الاتجاه، أن يجلس المسئولون من بيروقراطيين وتكنوقراطيين جنبا إلى جنب مع عمال من ذوى الياقات الزرقاء blue-collars المصنفين مهنيا عمالا بسطاء أو حتى شبه مهنيين. وكيف يعقل أن يتقدم ممثل العمال من مكتب مدير المؤسسة أو أحد مساعديه الأقربين يطلب وثيقة هامة، أو تقريرا إداريا يعتبر فى عداد الأسرار لايعلمها الا المقربون من مصادر صنع القرار.

هكذا استجابت القوى الفاعلة فى المؤسسة (الطبقة العاملة، من جهة، والطبقة التكنو-بيروقراطية من جهة أخرى) بأساليب مختلفة بل ومتناقضة فى كثير من الأحيان. إذ اعتبرت الطبقة العاملة (خطأ) الوضع الجديد بمثابة نعمة من السماء، فاندفعت بقوة ولهفة لإعلان التأييد والمساندة لمضمون الخطاب الرسمى، وكأنها تريد بهذا السلوك استعادة كل مافاتها طوال حياتها بأسرع ما يمكن. فى مقابل ذلك تحرشت شريحة هامة بالطبقة التكنو-بيروقراطية، ومن والاها، واعتبرت هى الأخرى (خطأ) الوضع الجديد نكسة من صنع الانسان، فأثار غضبها وشجونها فالتجأت إلى تبنى ثقافة الهدم والموت البطئ بواسطة سياسة التباطؤ والتماطل وتفويت الفرصة على أى سياسة أو إجراء من شأنه تدعيم المشروع الاشتراكى برمته ونظام التسيير الاشتراكى للمؤسسات بوجه خاص(١٥).

عند هذا الحد من الصراع، الظاهر حينا والكامن أحيانا، بدأت آثار الصدمة الثقافية تتجذر يوما بعد يوم، وجسور الوفاق والتوحد تتهرى وتتآكل.

لاشك أن القيادة السياسية، ساعتئذ، كانت على علم ووعى بحجم التناقضات التى تشكل البنية الداخلية للمؤسسات الوطنية عموما والصناعية على وجه الخصوص. لكنها كانت، فى الوقت نفسه، تعتقد أن ميزان القوى بين الطبقتين المتناقضتين سيحدد نتيجة القرار، وسيحسم الصراع لصالح الطبقة العاملة. غير أن الممارسة الميدانية كشفت، مع مرور الأحداث أن مثل هذه القرارات الفوقية (الرسمية) كانت تنطوى، فى معظم الأحيان، على أخطاء منهجية ومغالطات نظرية تنم عن فهم غير جيد للبنى الثقافية التى كانت تتميز بها المؤسسات. بمعنى أن هذه القرارات كانت قائمة فى الأصل على افتراضات وهمية وليس على معرفة موضوعية، وتحليل معمق لردود الأفعال بالنسبة للأطراف المعنية بالأمر مباشرة. كما أن التجاهل أو عدم الاكتراث بأهمية الإطار الاجتماعى والثقافى الموجه لسلوك وأفعال الناس المتأصل فى شخصياتهم ونمط علاقاتهم،

واحتمالات ردود أفعالهم نحو القرارات الصادرة أو التى ستصدر، كان سببا رئيسيا فى تفسير خطأ الافتراض، الذى يعكس منطق الخطاب الرسمى، من جهة، وعدم عقلانية القوى المعارضة فى المستويات المختلفة لأجهزة الدولة، من جهة ثانية.

إن الجهل بالطبيعة الخاصة لجهاز الدولة وبما يتميز به من تضاريس ونتوءات. أدى بصورة طبيعية إلى نمو نسقين قيميين متعارضين بل ومتناقضين فى الأهداف والممارسات. تناقض يجمع، كما يرى البعض، بين الحفاظ على بنية استعمارية قصد بها أن تخدم اقتصادا رأسماليا، وأهداف إشتراكية وضعتها السلطة السياسية. هذه الوضعية أدت، فى نظر البعض أيضا إلى عواقب كثيرة، منها زيادة المسافة الفاصلة بين الحكام والمحكومين... ومن شأن هذا الجهاز القانونى والبيروقراطى الذى نشأ وترعرع فى ظل ثقافة وتقاليد وأنظمة رأسمالية استعمارية أن يؤدى، لا محالة، إلى تثبيت مواقف تنتمى لما قبل الاستقلال. وهناك حقيقة أخرى ربما كانت غائبة أو مغيبة عن أذهان صناع القرار السياسى، وهى أن التأخير فى تنفيذ سياسة ما، يمكن أن يكون راجعا إلى حقيقة أن البيروقراطيين الذين تدربوا عن المستعمرين يجدون من الصعب عليهم أن يتكيفوا مع المعايير الاقتصادية والاجتماعية الجديدة التى تتطلب حماسا أكثر مما تتطلب التزاما بقواعد رسمية للإجراءات البيروقراطية(١٦).

ومن الحقائق التى لايرقى إليها الشك، فى اعتقادنا، أن القيادة السياسية كانت على وعى كامل بالدور المشبوه(١٧) الذى يتجلى فى درجة التحفظ الضمنى الذى تتميز به شريحة هامة من الطبقة التكنو-بيروقراطية (الحليف القوى والمباشر للبورجوازية والرأسمالية) نحو النظام السياسى القائم وما يتميز به من أنساق قيمية منافية لأنساق قيمها، لاسيما بعد تطبيق نظام التسيير الاشتراكى للمؤسسات.

يتضح من خلال النصوص القانونية وديباجة هذا النظام الجديد ومن خلال التوجيهات العقائدية، أن استراتيجية الردع المتبعة من قبل النظام السياسى القائم لقوى المعارضة المستهدفة من خلال هذا المشروع، كانت تقوم على عنصرى التسامح والمرونة فى التعامل مع هذه الأجهزة البيروقراطية. كما اعتمدت على ترجيح سياسة الترغيب على سياسة الترهيب ظنا منها أن عملية اتخاذ مثل هذه القرارات ستؤدى إلى إقناع هذه الأجهزة الغامضة بالتكيف مع النظام الجديد والعدول عن أفكارها وتطلعاتها الآنية والمستقبلية. فى الوقت نفسه لم يكن اهتمام القيادة السياسية بتعبئة جماهيرية وفقا لأساليب منهجية قادرة على توعية هذه الجماهير بالدور المنوط بها لإنجاح المشروع الاشتراكى وإنما كان اهتمامها بهذه المسألة لم يتعد الشعارات والخطب وإثارة الحماس والتهييج. وهذا ما كشفت عنه الممارسات اليومية من انزلاقات خطيرة ساهم فى صنعها العمال أنفسهم تمثل ذلك فى انتشار بعض المواقف والسلوكات السلبية مثل الحضور الرمزى إلى مكان العمل(١٨) أى متى شاء وكيفما شاء. أضف إلى ذلك استفحال ظاهرة التبذير وهدر الموارد والوقت والمال، الأمر الذى أدى بدوره إلى تشويه السير الطبيعى للمؤسسات، بل ساعد على التعجيل فى تدهور أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، حتى أصبح هذا السلوك، كما عبر عنه البعض، يمارس فى كثير من الأحيان على مرأى ومسمع من إعلام جعلته الرقابة الرسمية، آنئذ، سطحيا أخرس(١٩) (كل شىء على أحسن مايرام).

٢-٢- الصدمة الثقافية الثانية:

تعتبر الصدمة الثقافية الثانية نتيجة حتمية لتراكمات الصدمة الثقافية الأولى من جهة، ونتيجة حتمية أيضا لعدد من الإصلاحات أو بالأحرى الترقيعات التى شهدتها المؤسسات الصناعية بوجه خاص خلال حقبة الثمانينيات من جهة ثانية، والتى بلغت أوجها مع مطلع التسعينيات، حينما تعرت حقيقة سياسات الترقيع التى رفعت شعارات مثل: «العمل والصرامة من أجل ضمان المستقبل»، و«من أجل حياة أفضل»... الخ. تلك السياسة التى فضحتها أحداث موجعة تمثلت فى: «خريف الغضب» سنة ١٩٨٨ ثم فى أمواج التسريح المتواصلة التى شملت مختلف الفئات المهنية للعمال، مكونة بذلك جيوشا من البطالين وأشباه البطالين.

جاءت الصدمة، فى هذه المرة، عنيفة بالنسبة

للطبقتين معا، لأنها لم تكن صدمة ثقافية داخلية، كما سبقت الإشارة فحسب، ولكنها كانت صدمة مضاعفة. إنها صدمة ثقافات وليست ثقافة واحدة. فالدولة حينما بدأت تتحول بقوة نحو نظام اقتصاد السوق، كان من الطبيعي أن يتقلص دورها في عمليات التدخل المباشر في تسيير المؤسسات العمومية وما يترتب عن ذلك من دعم وتغطية لحالات العجز وغيرها. بمعنى التخلى عن الدور الريادى الذى كانت تلعبه فى المؤسسات الوطنية سابقا، ووضع كل الثقل على عاتق المؤسسات نفسها لمواجهة التراكمات القديمة بكل أبعادها، وكذلك مواجهة الثقافات الجديدة التي تفرضها قواعد اقتصاد السوق على مختلف الأصعدة.

صحيح إن ثقافة اقتصاد السوق تتميز بآليات قوية تعمل على حفظ بنائها الداخلي، إلى جانب محافظتها على ملامحها ومقوماتها الشكلية. وصحيح أيضا أننا لانستطيع أن نخفي إعجابنا أو، على الأقل، تقديرنا للقيم الموجهة لثقافة المؤسسات الوافدة من بلدان عانت كثيرا قبل أن تتمكن من بناء أنسقها القيمية والمعرفية والحضارية (نظريا وممارساتيا) سمح لها باقامة حضارة وقلب صفحة عن سنوات من التخلف والمعاناة. مع ذلك كله لانستطيع، في الآن نفسه، أن نخفي أسفنا أو نتستر عن تحفظنا للنظرة الاختزالية والتبسيطية لقيم التقدم والتطور، والاعتقاد بإمكانية حرق المراحل إذا ما توفرت المواد والموارد. أو تبني الخطاب السياسوي الذي يعمل على فرض الاقتناع بإمكانية، إن لم نقل بحتمية، العولمة الاقتصادية من خلال التطبيق الواسع والسريع لمبادئ اقتصاد السوق. لأن هذا الخطاب يعبر بالتأكيد، في نظرنا، عن هروب من ماض وواقع موضوعيين مهزوزين. ولكنه يستخف في الآن نفسه بالإرث الثقيل والتاريخي الذي يطبع المؤسسات الوطنية، جاهلا أو متجاهلا تجارب البلدان التي تعتبر اليوم نموذجا عالميا في عالم الاقتصاد، والتي كشفت عن حقيقة لاجدال فيها، في الوقت الحالي، وهي أن قيم التقدم والتطور لاتستورد ولاتصدر وإنما يتم اكتسابها عبر مناخ اجتماعي ثقافي (وليس اقتصاديا فقط) تتطابق فيه أهداف المؤسسة مع أهداف العمال وتطلعات المجتمع.

لنتأمل إذا في هذه الإشكالية بكل موضوعية، ولنقم بحساب الاحتمالات، ولنضع التقديرات للأحداث والمواقف، ولنبدأ بتحليل وتشريح وضعية المؤسسات الصناعية في الجزائر، وما تتميز به من ترسبات وتراكمات تاريخية وثقافية وسلوكية... الخ، ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في تشكيل نتوءات وتقاطعات وفواصل ورؤى وتوقعات، صارت تمثل ما يمكن أن نسميه (مجازا) «ثقافة المؤسسة الجزائرية». هذا من جهة، وما تتميز به نظائرها من المؤسسات الصناعية الوافدة من أنساق قيم (نظرية وتطبيقية) وعادات وتقاليد في العمل والممارسات الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين فيها. بمعنى آخر، إن لهذه الأخيرة «ثقافة مؤسسة» ليست كتلك التي تتميز بها المؤسسة الجزائرية. هذا النوع من الثقافة يعرفه م. ثيفينيه M.THEVENET بأنها منظومة أفكار وقيم تحدد على نحو أكبر الاختيارات التي تتم أو تحدث خاصة على مستوى تسيير الموارد البشرية. وهي بهذا المعنى تمثل الإسمنت الذي يربط أجزاء المؤسسة.. وهي طريقة في السلوك والتفكير.. الخ(٢٠).

إلى هنا يصبح طرح بعض التساؤلات المركزية حول المعالم الأساسية المحددة للصدمة الثقافية أو الصدمات التي تتعرض لها المؤسسات الصناعية أمرا ضروريا لتفسير أسباب حدوث الصدمة أو الصدمات الثقافية من جهة، كما يمكن لهذه التساؤلات أن تسهل عملية التنبؤ باحتمال وقوع هذه الصدمات أو انتفائها.

١- إلى أي مدى تتوفر هذه المواصفات في المؤسسات الصناعية في الجزائر؟

٢- إلى أي مدى يمكن أن يعول على نمط الثقافة المؤسساتية السائد حاليا في المؤسسات الصناعية في الجزائر لخلق مناخ قادر على كسر تلك الحواجز المادية والمعنوية وتسطيح التضاريس وتوحيد الرؤى بين القوى الفاعلة في المؤسسات الصناعية؟

٣- في ظل المناخ الحالي الذي يميز المؤسسات الصناعية في الجزائر، هل بالإمكان أن تتدخل شجاعة المسير الحقيقية، التي تكمن في عملية المواجهة والمجاهرة والثورة على كل سلوك وضيع أو مترفع؟

٤- وهل يمكن أن يغامر قادة المؤسسات الجزائرية برفض المراوغة والمداهنة والمهادنة؟

٥- هل الطبقة العاملة نفسها فى مستوى من الوعى بأمرها (بحاضرها ومستقبلها) كقوة منتجة للثروة؟

٦- وهل هى مستعدة لرفع التحدى للمتغيرات الجديدة التى تفرضها ما يمكن أن نسميه «ثقافة اقتصاد السوق»؟

٧- هل هناك هدف مشترك فيما بين العناصر الفاعلة فى المؤسسات الصناعية؟

٨- هل هناك فهم مشترك لإستراتيجية المؤسسة ومعرفة مشتركة لواقعها وتصور مشترك لمستقبلها؟

٩- هل هناك وعى مشترك بوضع المؤسسة فى حالات يسرها وفى عسرها؟

١٠- هل هناك شعور بالانتماء إلى المؤسسة عن رغبة وطواعية؟

١١- هل هناك موقف مشترك من كل ما من شأنه أن يؤثر، سلبا أو إيجابا، على عمليات العمل ومصالح العاملين؟

هذه جملة من الأسئلة أردنا بها تشخيص البنية الثقافية التى تعبر عن واقع وحقيقة المؤسسة الجزائرية. وأن الإجابة الموضوعية عن هذه الأسئلة ستكون، فى نظرنا، حتما سلبية بنسبة كبيرة، إن لم نقل، بصورة مطلقة. لذلك لايمكن المغامرة بتقديم أية إجابات إيجابية أو حتى شبه إيجابية، على الأقل على المدى القريب. السبب راجع ببساطة إلى أن هناك بونا شاسعا وهوة سحيقة من الصعب ردمها بين نمط الثقافة السائد فى المؤسسات الصناعية فى الجزائر، الذى لم يرق بعد إلى مستوى يشكل «ثقافة مؤسسة»، إن لم نقل ليس هناك ثقافة مؤسساتية أصلا، وبين «ثقافة المؤسسة» التى تتميز بها المؤسسات الصناعية الوافدة من المجتمعات المتقدمة.

من هذا المنظور فإن الرمى بالمؤسسات الاقتصادية الوطنية، تحت أى غطاء كان، فى أحضان نظام اقتصاد السوق بكل ما يحمله هذا النظام من أبعاد، بقرارات رأسية خارجة عن إرادة وقناعة ووعى الأطراف الفاعلة فى المؤسسات الوطنية، قد وضع المؤسسات الوطنية عموما والصناعية بوجه خاص أمام صدمة ثقافات وليس صدمة ثقافة واحدة. لأن هذه الوضعية لم يصطدم بها العمال على اختلاف فئاتهم المهنية فحسب، ولكن اصطدمت بها شريحة هامة من المقررين أنفسهم. هذا الوضع الجديد بل الغريب يبدو، حسب مجموعة من المؤشرات وكأنه أشعر الجميع بضعف ثقافتهم وتخلفها وعجزها عن مقاومة التغيير السريع الذى بدأت مظاهره تتجلى شيئا فشيئا كلما اتسعت دائرة الانفتاح على العالم الخارجى فى المجالات الصناعية المختلفة. لأن الموروث الثقافى الذى يطبع السلوك العام يحول، بصورة إرادية أو لا إرادية، دون مواكبة عمليات التغير السريع.

من هذا المنطلق يبدو أن سياسة الأمر الواقع التى تمارسها الدوائر المخططة والمهندسة لمستقبل التنمية الوطنية فى الجزائر، تحت ذرائع مختلفة، عازمة على المضى قدما من أجل التعجيل بإعادة هيكلة المؤسسات الوطنية (حتى لا نقول إعادة هيكلة علاقات القوى) وفقا لمتطلبات اقتصاد السوق، ومن ثم يتعين على المنظومة الاقتصادية أن تتكيف مع ثقافة اقتصاد السوق.

٣- الآثار المترتبة عن الصدمة الثقافية:

إن هذه السياسة المتماشية، إن لم نقل مدعومة بأطروحات الشرائح المحظوظة من أصحاب المشاريع الكبرى والمتنفذين من الطبقة التكنو-بيروقراطية، دفعت بالبعض من المؤسسات الوطنية الصناعية إلى المراهنة على ربح معركة «الاستقلال الذاتى» على المستويين المالى والإدارى أو التسييرى، فى ظل الدور الجديد للدولة فى عمليات التغطية والدعم المالى والمادى الذى تقلص بصورة كلية أو جزئية (كما سبقت الإشارة).

هكذا ظلت المؤسسات الوطنية تتراوح ولعدة سنوات فى مكانها بسبب الصدمة الثقافية أو بالأحرى صدمة الثقافة الجديدة التى بدأت معالمها تتجذر مع السياسة الإستقلالية أى اعتماد المؤسسات على ذاتها. هذه الوضعية جعلت المؤسسات فى وضع «كن أو لا تكن».

هكذا ولدت الصدمة الثقافية المترتبة عن الترسبات القديمة وصدمة الثقافات الجديدة المتربصة بأنساق التفكير والعمل فى المؤسسات الوطنية حالة رعب يهز الجميع دون استثناء. ولعل من مظاهر صدمة الثقافات

الجديدة لجوء بعض قادة المؤسسات الوطنية وإطاراتها العليا، تحسبا لما قد يترتب على هذا الوضع الجديد الذى لايتوعد مؤسساتهم فحسب، ولكنه يهدد دورهم كمسيرين، إلى اتخاذ سلسلة من المبادرات قصد تحسين وضعهم كمسيرين وضع مؤسساتهم لمواجهة التراكمات التاريخية. ولعل من أبرز معالم الصدمة الثقافية السعى الحثيث لهؤلاء القادة إلى تكثيف علاقاتهم بمكاتب الخبرة والإستشارة، الوطنية منها والأجنبية(٢١) من أجل تطوير المعارف النظرية والتطبيقية فى مجال التسيير والإدارة. الأمر الذى يعبر فعلا عن أخذ الأمور بجدية وحزم أكثر (بالنسبة للبعض)، ويعبر عن حالة الرعب والخوف (بالنسبة للبعض الآخر) من المجهول الذى يهددهم ويهدد مؤسساتهم برمتها عند التطبيق الفعلى لنظام اقتصاد السوق، الذى لايعتمد على الموارد المادية والمالية فحسب، ولكن يقوم بالأساس على الكفاءة فى التسيير والإدارة باعتبارهما يشكلان إحدى الأركان الرئيسية فى أى مشروع مؤسسة. كما أن الاهتمام بالمستويات العليا للإدارة تعتبر فى حد ذاتها سياسة عرجاء لاتخرج عن سياسات الترقيع المألوفة، لاتلبث أن تتبخر نتائجها لأن طرفا فى المشروع مقصى، كليا أو جزئيا، من العملية التحضيرية أو التكوينية قصد ترقية المعارف النظرية والتطبيقية فى التسيير والإدارة بما يسمح بالتكيف مع ثقافة اقتصاد السوق، ألا وهى الطبقة العاملة. لذلك فإن النظرة الأحادية البعد، التى يبدو أنها لاتزال توجه سلوك بعض قادة وإطارات المؤسسات الوطنية، ليست إلا مؤشرا على صعوبة تخلص هؤلاء من رواسب الماضى، وإحداث قطيعة مع ثقافته، والإستعداد للتكيف وتقبل، بثقة وإرادة، أنساق القيم والمعارف التى تتميز بها الثقافة الجديدة.

إذا كانت مواجهة الصدمة الثقافية عملية صعب تحملها بالنسبة لفئات مهنية معينة فإن عملية التكيف المفروضة على الجميع مع هذه الثقافة الجديدة، بحكم قواعد وتقاليد إقتصاد السوق، مسألة فيها من المخاطرة والمجازفة ما لايمكن التنبؤ بإمكانية بناء نسق أو أنساق قيم بديلة قادرة على مقاومة ومواجهة الصدمة أو الصدمات التى يفرضها الوضع الجديد، على الأقل على المدى القريب.

هل يحق، بعد هذه المعطيات الموضوعية والذاتية، أن نراهن على حاضر ومستقبل المؤسسات الصناعية بوضعها الحالى، دون أن تهيأ لاستقبال الثقافات الوافدة؟ وهل بهذه البساطة تكون الاستجابة لهذه الثقافات مبررا للزج بالمؤسسات الوطنية بكل ما تتضمنه من عناصر ثقافية وتنظيمية ومادية، وما تحمله من ترسبات ثقافية ترسخت مع مرور الزمن فتمظهرت فى سلوك وأفعال العناصر الفاعلة فى المؤسسات باختلاف مستوياتهم المهنية والثقافية، فى وسط أشبه بمن «يزج بخروف للرعى فى وسط غابة موحشة».

٤- كيفية تسيير الصدمة الثقافية:

هناك أمثلة حية فى بلدان كثيرة عبر العالم استطاعت أن تتجاوز مختلف أنواع المعوقات التى كانت تحول دون السير الطبيعى لعملية تقدمها. ما هو الخطاب الذى كان يوجه مسيّريها وعمالها؟

تكمن الإجابة عن هذا السؤال فى معرفة مكنون ومضمون «ثقافة المؤسسة» التى تطبع سلوك الفاعلين الاجتماعيين، باختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والاقتصادية أو مواقعهم فى السلم الهرمى للسلطة داخل المؤسسة. هذا يؤدى بنا إلى القول، دون تردد، إنه خطاب يقوم على المزج بين المكاشفة والمصارحة من جهة، والصرامة والعقلانية من جهة ثانية. هذا الخطاب لايغتر بالمكاسب المادية ولاتستهويه المظاهر الخداعة أو مواقع الضوء. لايتقيد بأفكار مهزوزة ولا برؤى ضيقة. لايتملق ولايتكلف. لايلف ولايدور. إنه خطاب لايخدع ولاينخدع بالأوهام والأحلام التى يروجها إعلام محلى أو جماهيرى مهيج أو مضلل. إنه خطاب يرفض بقوة كل مظاهر النرجسية، ويكسر الجسور والفواصل المعنوية والمادية بين كل أعضاء المشروع دون استثناء، ويقدر الجهد ويمجد العمل المنتج، ويعتبر العامل رأس مال يتعين استثماره.

إذن، نجحت دون شك مشاريع هذه المؤسسات، لأنها كانت ولاتزال تفكر وتعمل فى ظل إعلام داخلى خال من النتوءات والفواصل، وتباين الأهداف

والمصالح. كما كانت ولاتزال تعمل فى ظل إعلام خارجى، مقروء ومكتوب ومرئى، كشاف للحقيقة وضاح للمعالم. ممنهج، يعتمد التحليل الموضعى، لايحمس الفاعلين الاجتماعيين للعمل فحسب، ولكنه يدفع أيضا صناع القرار، فى تلك المؤسسات، إلى التفكير بعمق والاستفادة من النقد وتصحيح الأخطاء. هؤلاء، أنفسهم، يرفضون المجاملة وسياسات الإقصاء والتهميش وأساليب التخدير والمراوغة وكل أشكال المغالطات والتضليل والتدليس لأنها تضر، فى نظرهم، مصداقيتهم كأشخاص مندمجين فى مؤسساتهم، وتهز مستقبل مؤسساتهم كقادة ومقررين. لو أنهم استسلموا لمناخ إعلامى متلون، كما هو الحال بالنسبة لإعلام أو جزء كبير من إعلام العالم المتخلف، لعانت مؤسساتهم ولعانوا هم أيضا ما تعانيه مؤسسات هذا العالم الأخير، الذى تنتمى إليه الجزائر تاريخيا وجغرافيا.

من هذا المنطلق فإن عملية تسيير الصدمة الثقافية التى تتربص بالمؤسسات الصناعية الوطنية فى ظل تزايد مظاهر التهليل والترحيب والتفاؤل المفرط أحيانا بالاستثمار الأجنبى فى الجزائر، تماشيا مع سياسة العولمة التى تشكل، فى نظر هنرى بلانكيار C.H.Blanquiere فى ذاتها، صدمة ثقافية(٢٢). من هنا فإن المراهنة على كسب هذه المعركة تتطلب، فى نظرنا، مواقف راديكالية تعبر من خلالها، وبقناعة وإرادة ورغبة، كل العناصر الفاعلة فى عمليات التخطيط والتسيير والإنتاج معا عن استعدادها للتخلى، إن لم نقل نهائيا، فعلى الأقل عن جزء كبير من أنساق القيم والمعارف السائدة المترتبة عملى تراكمات تاريخية عطلت عملية نشوء ثقافة مؤسساتية قوية قادرة عل خلق إنسان مندمج فى بيئته الداخلية ومتفتح على محيطه الخارجى ومستعد لتحمل الأعباء وتقديم التضحية من أجل أهداف المؤسسة، واستبدال ذلك السلوك بثورة على الممارسات السيئة، سواء ما تعلق منها بأساليب التسيير والإدارة، أو بالعلاقات بين المستويات المختلفة فى أى مؤسسة أفقيا وعموديا. هذه الثورة يجب أن توجه بواسطة استراتيجية ذات أهداف محددة، منها على سبيل المثال تكوين رؤية مستقبلية واضحة المعالم؛ وتوحيد جميع العناصر الفاعلة؛ وتنمية الروح الجماعية لدى الأفراد؛ وترسيخ حب الانتماء للجماعة وللمؤسسة. وهذا لن يتأتى الا من خلال منظومة قيم مشتركة بين العناصر الفاعلة فى المؤسسة. وبعبارة واضحة يتعين على المؤسسات إن هى أرادت أن تتجاوز إشكالية الصدمة أو الصدمات الثقافية أن تنشئ مايمكن تسميته بمشروع «ثقافة المؤسسة»(٢٣) أى تنصهر الإرادات الشخصية وتذوب أنساق القيم الفردية من أجل تحقيق أهداف المؤسسة. ولما كانت المؤسسة تشكل، كما سبقت الإشارة، فضاء مزدوجا للتكامل والتمايز فإن حالة التوازن التى يتعين على المؤسسة أن تحققها تكمن فى ضرورة البحث عن صياغة شاملة لثقافة محتملة تحظى بالاعتبار والتقدير من قبل مختلف التشكيلات الممثلة للمؤسسة، وتقود إلى صياغة جملة من الأهداف نذكر على سبيل المثال - الوعى بالاختلاف (أو التشخيص الذاتى)؛ تهيئة أو تحضير الناس لمواجهة الأوضاع الجديدة المتعددة الثقافات؛ تكييف الناس والأنظمة القائمة للأوضاع الجديدة؛ إعادة الاعتبار للموارد البشرية كعامل حاسم فى عملية إنجاز المؤسسة لأهدافها، وجعل المصارحة والمكاشفة من بين الأخلاقيات المهنية لدى الجميع... الخ.

الهوامش

(١) قال أحد رؤساء المؤسسات الأمريكية «أسحبوا منى الآلات والأموال، ولكن دعولى كادراتى وستستعيد مؤسستنا قوتها وأزدهارها فى: R.Bosquet, et R.Vatier الأنساق فى المجتمع المعاصر، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣٧.

(٢) J.B.SYKES, THE CONCISE OXFORD DICTIONARY OF CURRENT ENGLISH 6Th Ed OXFORD AT THE CLARENDON PRESS 1976.

(٣) N.J.DEMIRATH, III AND G. MORIVEL, SOCIOLOGY: PERSPECTIVES AND APPLICATIONS, HARRER and ROW PUBLISHERS, N.Y., LONDON, 1976 P.24.

(٤) برهان غليون، اغتيال العقل، موفم للنشر، ١٩٩٠، ص ٨٥.

(٥) مطبوعة باللغة الإنجليزية مجهولة المصدر.

(٦) H.BLANQUIERE, P.BOSSARD et B.M.CARRON, LE CHOC DES CULTURES: atout ou handicap pour l'entreprise? in R.F. de GESTION, 1984, P.112.

(٧) H.E.C, L'ENTREPRISE... DEMAI, DUNOD, 1981, P.15.

(٨) N.SAADI, SYNDICAT et RELATIONS DU TRAVAIL DANS LES ENTREPRISES EN ALGERIE, in A.A du NORD, 1983, P.104 in no: 68-69.

(٩) عبد القادر بليمان، التسيير والرهان الديموقراطي في الجزائر، في: معهد علم النفس وعلوم التربية، جامعة الجزائر، الثقافة والتسيير، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بالجزائر بين ٢٨ و ٣٠ نوفمبر، ١٩٩٢ ص ١٥٦.

(١٠) اقصد هنا جزءا هاما من هذه الطبقة المتكون من الفئات المتنفذة والمتحكمة في عمليات صنع وتنفيذ القرارات الهامة.

(١١) A.FRANCIS, et J.P.SERENI, UN ALGERIEN NOME BOUMEDIENE, E, STOCK, 1976, pp. 289-298.

(١٢) لمزيد من الاطلاع على هذا النظام الجديد ارجع إلى: الأمر رقم ٧١ – ٧٤ المؤرخ في ٢٨ رمضان عام ١٣٩١ الموافق ١٦ نوفمبر سنة ١٩٧١، المتعلق بالتسيير الاشتراكي للمؤسسات.

(١٣) جاء في ميثاق التسيير الاشتراكي للمؤسسات «إن الصفة الممنوحة من الآن فصاعدا للعامل وهي صفة المنتج المسير تمارس ضمن مجلس العمال الذي لا تنحصر مراقبته لنشاط المؤسسة في المظاهر التقنية وحدها بل تتخذ بعدا سياسيا على الخصوص، ويجب إبرازها في الامتيازات الممنوحة لمجلس العمال». كما حدد هذا الميثاق مفهوم العمل والعمال على النحو الآتي: «إن العمل لم يعد اليوم مجرد بضاعة تقدر على وجوه مختلفة بحسب العرض وتبعا لمصالح أرباب العمل التي تنقلب حسب الظروف، بل إنه أصبح الأصل إن لم نقل الوحيد لتطور وتحسين حالة الجماهير الكادحة. كما أن العمل لم يعد اليوم موضوعا للإستغلال الفاحش الذي يقوم به أصحاب رؤوس الأموال للزيادة في أموالهم، ولكنه يجب أن يكافأ بإنصاف لأنه أصل الثروة.

(١٤) لمزيد من الاطلاع حول هذه القضية، ارجع إلى:

p104, fn:.N.Saadi, syndicat et relations du Travail dans les entreprises en algerie, in: A.A.Nord, 1983, C.N.R.S. 68-69.

(١٥) نور الدين محمد بومهره، التكنولوجا وعلاقات العمل: دراسة تطبيقية على بعض المؤسسات الصناعية بالجزائر، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٩٩١ ص ص ١٠١–١٠٢.

(١٦) مغنية الأزرق، نشوء الطبقات في الجزائر، دراسة في الاستعمار والتغير الاجتماعي – السياسي، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٠ ص ص ١٩٤–١٩٥.

(١٧) لمزيد من الإطلاع حول هذه الفكرة؟ ارجع إلى: خطب الرئيس الأسبق هواري بومدين.

(١٨) لمزيد من الاطلاع حول أهمية عامل الزمن، طالع على سبيل المثال:

M.S.Oukil, An exploration of Culture of the firm in Algeria's industrial Sector, in Culture et gestion, 1992 intervention au Colloque international, University d' Ager, 28-30 November, 1992.

R.Boussaada, Le temps social dans la culture Algerienne, in Culture et gestion, op,cit,1992.

(١٩) عبد القادر بليمان، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٧.

(٢٠) M.DGEY, POLITIQUE DES RESSOURCES HUMAINES DANS L'ENTREPRISE, PARIS, LES EDITIONS D'ORGANISATIONS, 1989, p.160.

(٢١) وهي سياسة ايجابية، ولكنها جاءت متأخرا جدا.

(٢٢) من أجل مزيد من القراءة حول هذا الموضوع ارجع إلى: C.H.Blaquiere et Philype Bossard et Brian Mac Carron: Le Choc des cultures: atout ou handicap pour L'entreprise? in R.F. de Gestion, Sep-Oct. 1984.

(٢٣) لمزيد من الاطلاع حول هذا المفهوم نحيل القارئ الى: جامعة الجزائر، الثقافة والتسيير، أعمال الملتقى الدولي المنعقد بالجزائر، ٢٨–٣٠ نوفمبر، ١٩٩٢؛

J.P.Kotter, J.LHesktt, Culture et Performances: La Seconde Souffle de L'Entreprise, Les Editions D'Organisations Paris,. 1993; M.Thevenet, La Culture D'Entreprise en Neufs Quetions, in R.F. de Gestion Sep-Oct 1984. C.H.Blanquiere et al, op.cit.

جذور العنف فى الحياة العربية المعاصرة
نحو موقف علمانى عربى شامل

عبد الله خليفة*

يطرح المسار العربي الراهن، بكل ضجيجه الدموى العنيف، وخاصة فى منحدراته العميقة المعتمة: من ذبح للبشر، وتدمير العمران، وتشكيل الجماعات والدول الطائفية، وصنع الخنادق العربية والإسلامية المتقابلة المسلحة، ووضع الملايين تحت الاقامة الجبرية في قفص السيد المطلق المتجدد أبدا، ضرورة تشكيل مواقف عربية عميقة وجريئة وديمقراطية علمانية، تعيد رؤية تاريخ الأمة العربية بشكل جديد وجذرى، ليصل النقد والتغيير الى جذور العنف المتكلس فى تاريخنا وأبنيتنا المادية والروحية. إنه في هذا العصر الذى أدار ظهره للمنحوتات الحجرية المؤبدة للقمع الشامل، تتراءى ضرورة المعرفة الحقيقية، كمحاولة أولية وهامة لوقف مسلسل الدم والانهيار، ولوقف سير العربة العربية نحو هاوية الطائفية والتخلف. إنه الزمن العالمي الذى وضع كل شيء تحت مجهر وتلسكوب العين الانسانية الفاحصة، وصنع الوعى ثورات وأجهزة تعيد تشكيل النسيج الاجتماعي والجسدى والفكرى.

فآن لنا نحن العرب أن ندخل العصر بقوة، وأن نعرى كل شريط الاعتقال الطويل للشعوب، الذى كان مسلسلات كابوسية لتشويه وتقزيم ارادتنا وأرواحنا، وحبسنا في زنازين الحكم الشامل، الذى لم يدع حلما من وعينا وجسدنا إلا قيده. آن لنا أن نقول: أيها الحكم الفرعونى الطويل، لقد أتخمنا بجبروتك وتسلطك على نسائنا وأطفالنا وأغانينا وفرحنا، آن لنا أن نعريك ونهدمك. ليس في هذا المسرح الأرضى المنكوب سوى الانسان العربى قمة المخلوقات، صانع القيود الحديدية والغيبية، وهو الذى يشكلها وينفيها. لم نعد الآن قادرين، وأشلاء الضحايا تقطر فوق رؤوسنا رعبا وأسئلة، وتصنع المذاهب المفخخة أنقاض دول، وتعدنا لحروب أهلية طويلة ومريرة، أن نتجاهل آلاف السنوات من الحكم العنفى الشامل، حيث طبقة صغيرة ترث الامتيازات والخيرات، وتقيم تركيبة اجتماعية متحجرة، يقف على قمتها السيد الرجل المطلق، وتجعل الحكام آلهة والمحكومين عبيدا، والذكر سيدا أبديا، والأنثى جارية مولدة، والملاك الكبار يتوارثون الأرض والبشر.

١ - اتسم تكّون الدولة الاسلامية الاولى بالسيطرة على الطبقات المختلفة عبر وعي واحد شامل. ولكن ذلك لم يكن إلا مؤقتا، حيث راحت التناقضات الاجتماعية تتفجر، وخاصة مع حروب الردة ثم حروب الفتوح التى أغدقت على الارستقراطية القرشية والعربية خيرات البلدان المفتوحة، وأدى هذا الى احتدام الصراعات، مرة بقتل الخليفة عمر بن الخطاب ومرة ثانية

(*) باحث ومفكر من البحرين.

بقتل عثمان بن عفان، ثم بالحرب مع أو ضد على بن أبى طالب، ومن هنا توسعت الخلافات والصراعات الطبقية التى تموهت من خلال الوعى الدينى، الذى تحول إلى وعى مذهبى. لقد حاول عمر بن الخطاب أن يقيم توازنا اجتماعيا، وأن يوزع غنائم البلدان المستغلة بشكل متساو على الفاتحين العرب، إلا ان التناقضات العميقة فجرت الصراعات الدموية وطلعت الارستقراطية العربية الباذخة لتشكل ملكا عضوضا جيّر مختلف المفردات الفكرية والأدوات السياسية لحكمه الطويل.

٢ – لقد قام النظام الإقطاعى – العبودى، بعد سيطرته على ملكية الأرض والفلاحين، بتفصيل بدلة دينية – مذهبية على مقاس امتيازاته ومصالحه، مواصلا استلام ملكية البشر، من اسلافه الفراعنة والأكاسرة والقياصرة، محافظا على التركيبة السياسية الاجتماعية المتحجرة: سيطرة مطلقة للحكام، سيطرة شاملة للذكور، استغلال لايرحم للمزارعين والعبيد(١).

لقد انجرت القوى المعارضة، بحكم شروط الوعى والوجود الاجتماعى، إلى استخدام ذات العباءة الدينية فى تبرير اختلافها وصراعها مع الحكم الدينى والمذهبى المركزى، فابتكرت مذاهبها الأخرى، لتعكس مصالح جهاتها وأممها وجماعاتها، ورغم انها لوحت بالعدالة وتحقيق المساواة، وخدمة المناطق والأقاليم المختلفة، وحققت انجازات ملموسة وقتية فى سبيل ذلك، إلا أن الأغنياء الكبار والمتسلطين ما لبثوا أن سيطروا على شبكة انتاج المذاهب كذلك، وضخوا السلطة والثروة إلى خزائنهم، فغدت الحروب المذهبية الدامية المستمرة تعبيرا عن حروب اجتماعية يتم اخفاؤها، ولاتجد الأدوات السلمية والقانونية لكى تظهر وتتبلور وتحل. ان المعارضين العرب بلجوئهم إلى الدين وتفسيره مذهبيا خسروا عملية التغيير العميقة الشاملة، ودمروا الدولة التى أرادوا انقاذها. لقد غدا الكفاح من أجل العدل والمساواة ملتبسا بالخلاف الطائفى الفقهى، وصار انفصاليا، مناطقيا، مما أدى الى تمزيق الدولة العربية – الإسلامية، وتحطيم بناءها الاقتصادى وشبكتها الاتصالية المادية والفكرية. لم تكتف الطبقات المهيمنة، فى كل المذاهب المنقسمة المتعادية، وعبر كل الأبنية الاجتماعية فى حركتها التاريخية، بأدوات القمع المادية، وعنف الشرطة والجيوش والسجون وفرض الجزية والخراج، بل جعلت من المذهب الدينى قمعا وسيطرة، عبر إزاحة ما هو إنسانى، ومراكمة ما هو شعائرى وعبادى شكلى.

لقد تم التركيز على ما هو حزين ويائس ومجمد لانطلاقة الروح والجسد والفرح ونزع علاقات التضامن والكفاح بين العرب، وتغييب لما هو مساواتى بين الرجل والمرأة، وبين الأمم، وبجل ما هو تراتبى وشوفينى وذكورى مسيطر. ويحاول المنقبون المعاصرون فى مناجم الماضى، أن يروا بعض البصيص فى كفاح العرب عبر قراءة بذور النور العقلانية المنتجة فى حقول اللاهوت. لقد حاولت الأمم الاسلامية عبر الأوعية المذهبية أن تتحرر، وكانت الفرق الدينية تحاول بأدوات الفكر الدينى الخروج من سطوة المذهب المركزى المسيطر، وحاول الفلاسفة المتنورون أن يزحزحوا تلك المركزية الشمولية المذهبية الاقطاعية، عبر تخفيف مراكزها ومن أجل تعدد اقطابها، ومن أجل وعى موضوعى بقوانين المادة والطبيعة، فكان كل هذا النشاط العظيم كفاحا داخل الممر المعتم، ونضالا ضد الأساطير بأدوات أسطورية، وصراعا ضد الظالمين بحديد قيودهم، وجاء المتصوفة ليسبحوا فى البحر حتى قاعه المعتم، فكافحوا العقل المذهبى الرسمى الشمولى الظاهر، بلا عقلانية باطنية، فسيفسائية، أسلمت الوطن العربى فى خاتمة المطاف الى سلطات الدراويش والدولة العلية المعلولة.

٣– وعندما بدأ رجال الدين النهضويون المسلمون والعرب فى القرن التاسع عشر كفاحهم المتصدى للسيطرة الأجنبية المحدقة وللتخلف المزمن، جعل كثير منهم الدين مرة أخرى أساسا لعملهم السياسى، ومنذ ذلك الحين وضع الأساس الحديث لمشكلاتنا الراهنة. إن شعارات النهضة ومقاومة الاستبداد والدعوة للحكم البرلمانى واصلاح التعليم ونشر المعارف الخ.. كانت خطوات ايجابية فى سبيل النهوض العام للأمة العربية غير المستقلة والمتداخلة مع بقية الأمم الاسلامية، ولكن بقيت الشعارات الدينية – النهضوية غير مدركة لطبيعة

الجسم السياسى الدينى المحافظ الكبير الذى راحت تستثير نشاطه، ليغرقها فى النهاية بشبكته الطائفية الواسعة، وبجذوره الممتدة قرونا مديدة. ان الأفكار الحالمة لم تكن على دراية بحجم وعمق التركيبة الاجتماعية السياسية الفكرية المحافظة، والتى راحت تستعيد سطوتها على الحياة العربية، عبر تغذية القوى الاستعمارية لها، والتى وجدت فيها أرضية أساسية لتمزيق الأمة العربية، والتى تم تفتيتها سياسيا وإداريا، وغذيت تنوعاتها الاقطاعية والعشائرية والمذهبية والمناطقية، وتم ربط اقتصادها المنتج للمواد الخام بالدول المسيطرة، وهمشت قواها الاقتصادية والثقافية التصنيعية. ورفضت قوى علمانية تنويرية صغيرة مسار الانبعاث الدينى - القومى المتضافر، طارحة استيراد النموذج الحداثى الغربى، ولكن ظلت طاقاتها العقلية الهامة والمفيدة، معتمدة على تشكيل الانتاج الثقافى، غير المترابط مع الوعى السياسى وانتاج الممارسة الثورية(٢). ولقد تلاقح هذان الاتجاهان الرئيسيان فى بعض الخطوط الصغيرة العابرة، حين استعارت بعض القوى القومية بعض الجوانب العلمانية، وبشكل محدود. ونظرا لانعزالية الاتجاه الثقافى العلمانى عن الممارسة الكفاحية الوطنية، بدا وكأنه مرتبط بالسلطات الأجنبية، ونموذج لتبعية فكرية للغرب. إن الاتجاه القومى الدينى فى عملية تغلغله بين الجمهور العربى، اعتمد النفعية والعفوية، ووجد أن استغلاله لمشاعر المؤمنين، وتنشيطه لبعض المفاهيم الدينية الشعارية قد وسع شعبيته، مما أدى الى إحجامه عن تعميق الوعى العلمانى فى صفوفه، وتركيزه على الجانب الدينى.

ولاشك ان تسييس الاسلام بشكل وطنى وقومى قد أدى الى توحيد بعض الشعوب العربية ضد الاستعمار، وعبر عن علمانية محدودة، وبين أن البعد عن الشبكة الاجتماعية المحافظة، هو بذور لنمو ديمقراطى هام، ولكنه نمو لم يكتمل، ليس لأن تلك الشبكة ذات قرون من التأهيل فى البنى الموضوعية والذهنية للعرب فحسب، بل لأن القوى التحديثية العربية لم تواصل مهماتها العصرية، وعجزت عن تغيير نظم الامتيازات، وكانت هى جزءاً من القوى المستغلة للجماهير، ووجدت أن من مصلحتها الابقاء على الوعى المحافظ تثبيتا لنفوذها.

كما أن القوى الاستعمارية والعربية التابعة واصلت تعميق وتعزيز دور المؤسسات المذهبية، فكانت تركيبة التخلف شرطا من شروط ديمومة النهب الأجنبى والداخلى.

إن القوى الحديثة النامية حينذاك، بتركيبتها الإقطاعية والبرجوازية المتداخلة، لم يكن من برنامجها انتاج أدوات نظرية وسياسية لبناء مجتمعات ديمقراطية علمانية. وقد وجدت مصلحة فى إبقاء التركيبة القروسطية، مع إجراء اصلاحات اجتماعية وسياسية مهمة عليها، وكان اغفالها لأفكار المتنورين العرب العلمانيين، خاصة فى مسائل فصل الدين عن السياسة والدولة، تعبيرا عن وشائجها القرابية مع تلك التركيبة المتخلفة.

٤- إن عجز الطبقات الرأسمالية - الاقطاعية عن قيادة معركة الاستقلال الاقتصادى والسياسى وتحقيق (العدل)، قد هيأ الفرص لبروز القوى الاجتماعية الوسطى والصغيرة للتصدى لهذه المهمة، ولاستقطاب الحماس وتوظيف المعاناة الجماهيرية لأجل تشكيل خطوط سياسية نظرية تسريعية وشمولية تتجاوز اللبيرالية والتحديث الديمقراطى. وإذا كان ذلك لم يتبلور بصورة سريعة عند القوى القومية واليسارية، واحتاج لسنوات أخرى ليتشكل بصورة أحزاب قومية ويسارية شمولية، فإن الأصوليين الإسلاميين كانوا أسرع فى التقاط المنحى الفاشى الذى كان مخيما على العالم. إن رفض الأصوليين الإسلاميين لاتجاه الليبرالية الاسلامية الذى تشكل لدى الأفغانى وكوكبته، والذى شرع لحرية الاختلاف والتعدد، وأسبقية العقل على النص، بدأ يتصاعد ويتبلور لديهم حين رأوا التحديث الرأسمالى يقوم بهدم جوانب من التركيبة الإقطاعية المسيطرة على المسلمين، ويزعزع بعض أشكال وجودها بمظاهر الحداثة المنتشرة وعبر الدعوات الرافضة للخلافة وبأفكار فصل الدين عن المؤسسات السياسية.

وقد كانت الأشكال المذهبية - السياسية تعبيرا عن التركيبة الاجتماعية، التى صار الغرب الرأسمالى نفيا لها، بنموذجه التحويلى للاقطاع المسيحى، وفصله عن

الدولة، وبإلغائه للطبقات الإقطاعية المتحكمة فى ملكية الأرض والبشر والعقل. ولم يكن الغرب نفيا نظريا لتلك التركيبة، بل كان تدخلا عمليا لوضع حد لأكثر اشكالها تطرفا كملكية الرقيق والاتجار به والسخرة، وقد وضع تلك الحداثة الجزئية رهن التجسيد الملموس، تمريرا لتغلغل امتيازاته. وحين تشكلت ونمت البرجوازيات العربية – الإقطاعية فى حضن هذا التحويل التابع، قامت بإنجازات نهضوية مهمة، وكان الاسلام الليبرالى شكلا لنموها وتجليها، لكن تلك البرجوازيات كانت ضعيفة التكوين الصناعى، ذات جذور إقطاعية واسعة، فدخلت فى علاقة تناغم مع البنية المحافظة العتيقة(٣).

إنها لم تستطع إنجاز المجتمع الليبرالى بشكل شامل. فإن الثنائية الصراعية بين الإقطاع والرأسمالية فى عمق وجودها، كانت جزءا من امتيازاتها وأفكارها. ولقد غدت الحداثة الرأسمالية هى هذه الأحزاب والدساتير والكيانات الجديدة، ولكن الجسم الإقطاعى بقى هو الملكية الواسعة للأرض وللفلاحين والنساء وللأفكار وللحياة الشعبية.

٥– كان التغيير الليبرالى العلمانى الواسع يتطلب تحويلا صناعيا – علميا – اجتماعيا، لم تستطع نصف الرأسمالية هذه أن تحققه، أو أن يسمح لها الاستعمار المسيطر أن تحققه.

ومن هنا تزايد التناقض بين التكوين الحديث الليبرالى غير الواقف على قاعدة صناعية – اجتماعية قوية، والحياة الشعبية المستغلة، وغدا النموذج الليبرالى فاقدا لمعقوليته السياسية مع تزايد الصراع. وقد جاءت الحرب العالمية الثانية لتسرع فى ذلك، فصارت الأفكار الشمولية الدينية، أو فيما بعد القومية – واليسارية، هى المستقطبة لقطاعات الرأى العام المؤثر. إن ردود الفعل الأصولية الأولى ضد الحداثة المقتحمة المترافقة مع غزو استعمارى، كما تمظهرت فى الوهابية والسنوسية الخ.. ارتدت طابعا وطنية مقاوما، ولكن ذلك المظهر عبر عن مضمون اقطاعى، يهيمن بقوة على البنى الاجتماعية ويمنع تحديثها إلا فى سياق تعزيز سيطرته المتشددة. إن ردود الفعل هذه، والتى كانت فى مناطق صحراوية وريفية عربية شديدة التخلف، عبرت عن الوعى الإقطاعى المذهبى التقليدى للاسلام، الذى ظل مسيطرا بشكل كلى على الجمهور، مانعا إياه من أى بصيص حضارى فى تلك المناطق المحبوسة بالسيوف والرمال. لقد أعطى مثل هذا الوعى للاسلام فى مراكزه البدوية الحصينة، موديله القمعى والمتخلف الى الوعى الأصولى المسيس للاسلام المستيقظ فى المدن العربية، والذى أفاق على دوى المارشات العسكرية الفاشية، وحرب الرأسمالية اللاعقلانية الهمجية ضد الرأسمالية الديمقراطية، ليأخذ الأزياء الموحدة والطوابير العسكرية وسلطة الدكتاتور المطلق وإرادة القوة، مدمجا معها سيادة النص الحرفى على التأويل الانساني، معتبرا المرحلة الاقطاعية العتيقة نموذجه الأمثل.

وستعبر القسمات الأصولية الاولى حينئذ عن المسار المعاكس للعصر الديمقراطي، فعلى هذا الوعى أن يدافع عن تركيبة اجتماعية منهارة، وأن يحتفظ بأبنيتها السياسية والاجتماعية والفكرية، مع القبول بأجزاء أساسية من العلاقات الرأسمالية الاقتصادية، واضفاء طابع دينى شكلى على الأجزاء الأخرى.

إن ما أكدته المرحلة الليبرالية العربية من سيادة للأمة، وقدرة الشعب على إعادة النظر فى مجمل البنية الاجتماعية المتوارثة، وعصرنة ومقرطة كافة القوانين والعادات والأفكار العتيقة، يتم منعه ايديولوجيا، لتقف الأصولية ضد حكم الشعب، ومن أجل استمرار البنية التقليدية فى المرحلة الرأسمالية. لقد تم رفع مصالح الارستقراطية الذكورية المتزمتة، الاجتماعية والطبقية، الى مصاف المقدس والأزلي، والذى لايجوز لنهضة العرب الجديدة أن تمسها وتعيد النظر بها. إن مرحلة التداخل والتعايش بين النظام التقليدى، والنظام الرأسمالي، قد وصلت هنا إلى نقطة الافتراق، وتم وضع العصر الحديث، عبر الوهم الأيديولوجى، بشكل مضاد كليا للمرحلة القديمة، والتي ينبغي استعادتها بالقوة(٤). إن أساس المشروع يعتمد على حكم الإرهاب الشامل، وذلك بتحويل هذا الفهم المضاد للعقل وتطوير الحياة، الى دكتاتورية واسعة كلية تعتقل الأفراد والجماعات فى مختلف تجليات وجودهم الملابسية والديكورية والفكرية.

إن هذا الأسلوب الدكتاتوري؛ يستهدف جعل التركيبة الاجتماعية المحافظة خارج العقل والزمن، متحدة كليا بالغيب، ومصانة بعنف شامل. ومع هذا، فسنجد هذه الرؤية نفسها في تناقض مزمن بين إعادة تفسير الدين رأسماليا، وبين الحفاظ على التركيبة التقليدية. ان التفسير الرأسمالي يقود الى اعادة بلورة بعض المفاهيم بشكل حديث، في حين ان الحفاظ على التركيبة يؤدي الى العنف والتشدد. إنها لاتستطيع أن تتخلى عن أسسها الأيديولوجية الشمولية الإقطاعية، لكنها تضطر لرسملة العديد من تصوراتها، في حين ان بعض القطاعات القاعدية التي استثارها هذا الخطاب العنفي المضاد للحداثة، تقوم بانتاج شعارات أكثر تطرفا وعداء للحداثة، فتصير أكثر عنفا وإرهابا. إن الموديل الحديث من السلفية الذي انتج في مصر، سيتأثر وينمو بالتطورات المحافظة في بقية الدول العربية والاسلامية، كما أنه سيغذي مناطق أخرى بذات الأيديولوجية الشمولية الدينية وبتناقضاتها المختلفة.

٦- كانت البرجوازيات العربية تعمل بعد انهيار الدولة العثمانية واستعمار الدول العربية للخروج من علاقات الانتاج الاقطاعية المسيطرة في القرون السابقة، طالعة من ملكية الأرض والعقار نحو المتجر والمصنع، ومن انتاج النص الديني الى انتاج العقل التابع والمؤول للدين. لقد تنامت شعارات التحرر الوطني وتحققت تعددية سياسية وتشكلت حريات اجتماعية مهمة، لكن النظام التابع، ذا البنية الرأسمالية الضعيفة، والعلاقات الإقطاعية المتحكمة في أغلبية الأرض الزراعية والمستوى الأكبر من البنية الاجتماعية - الذهنية، عجز عن الرسملة والمقرطة الواسعة للحياة. ولقد تشكلت قوى قومية ووطنية ضد تلك الأبنية الرأسمالية ووجهت قواها وخططها لإلغاء تلك الأنظمة إلغاء عسكريا عنيفا. لقد اعتمدت القوى القومية والشيوعية على التسريع الكبير للتطور، وسلق المراحل، وتجاوز التكوينات الرأسمالية الليبرالية الجنينية التي تشكلت بصعوبة على مدى قرن النهضة السابق. ولم يكن لدى هذه القوى تصور واضح لطبيعة البنى الاجتماعية المراد تشكيلها، معتمدة على بعض المطالب الاجتماعية والسياسية لقطاعات من الجماهير، وعبر تسييس نخب معينة مثقفة وشعبية، ودفعها في صراع طويل، للاطاحة بالتحالف الرأسمالي الاقطاعي المهيمن. إن الرافد القومي من الحركة الاجتماعية العربية اعتمد على توجيه النخب السياسية - العسكرية نحو انبعاث الأمة واستعادة نهضتها ووحدتها، معتمدا على الترابط بين القومية والدين، باعتباره حلقة أساسية في ذلك النهوض(٥). إن الأمة في هذا الوعي تغدو جوهرا مفارقا للتاريخ، مثلها مثل مفهوم الأمة لدى الأصوليين، وهو جوهر غير مرتبط بسيرورة اجتماعية وتاريخية محددة، وعبر تكوينات اجتماعية متناقضة. لم يأخذ هذا الوعي ان القبائل العربية ووحدتها كانت شكلا جنينيا لتكون الأمة العربية، وهي وحدة دينية قبائلية تمت بسرعة، واندمجت بعملية فتوح واستيلاء على أراض عربية أخرى تحررت، وعلى أمم مختلفة تعربت، وعلى اراضي أمم غير عربية ظلت تابعة. وعبر هذا التداخل والتناقض بين الأمم، قامت الأمة العربية، ولمصلحة الارستقراطية العربية، بقيادة واستغلال بقية الأمم التابعة، التي ولدت وتبنت وطورت في كفاحها ضد التبعية الاقطاعية العربية المركزية، أفكارا ومذاهب مستقلة مضادة للدولة، فظهر الصراع القومي والاجتماعي عبر أشكال دينية، فككت الدولة العربية الواسعة.

ان الأمة العربية باستيلائها على اراضي الأمم الأخرى عبر الدين، اعطت الأمم الأخرى فرص الاستيلاء على أراضيها بنفس الدين. وإذا كانت فتوح الأمة العربية، قد جاءت في أزمنة وأوضاع كان النظام الاقطاعي العالمي في بدء تشكله، فإن الأمم البدوية الطرفية التي استولت على الأرض العربية بعد قرون، جاءت في مرحلة الانهاك النهائي للنظام الاقطاعي الاسلامي المركزي، وفي بدء تحول قسم من البشرية الى العصر الرأسمالي. واذا كانت الأمة العربية قد اسهمت في إثراء تطور الامم الاخرى غير العربية عبر نقلها الى مراحل اعلى، مثلما استفادت هي من تجربة الأمة الفارسية التي تطورت بالاحتكاك معها، فإن الامم البدوية قد حافظت على اسوأ اشكال النظام الاقطاعي، عبر تحويله الى اقطاع عسكري. ولم تفهم الحركة القومية في بدء تشكلها، ان الدولة

الشمولية السابقة قد قضت على امكانية نمو البرجوازية العربية النهضوية إبان العصر العباسي، التى أنهكت وسحقت داخل الأقبية الاقتصادية السياسية الفكرية للنظام القروسطى، وان استعادة الدولة العربية الاسلامية القديمة، لا يؤدى إلا لتشكيل نظام استبدادى نصف رأسمالى نصف إقطاعى، يعيد انتاج الهياكل الطائفية والدكتاتورية العتيقة الرابضة فى البنى الاجتماعية التقليدية التى لم تتمقرط عبر البنية الرأسمالية الليبرالية. إن النزعات القومية بعدم نقدها العصر الوسيط نقدا ديمقراطيا علمانيا حاسما وعميقا، احتفظت بالتركيبة التقليدية المحافظة، ودمجتها فى رؤيتها القومية الانبعاثية التى ازدحمت بالمفردات الرومانتيكية، التى تخفى التناقضات الاجتماعية، فى سبيل تشكيلة قومية صلبة وعنيفة. إن استلهامات القومية من الوعى الألمانى القومى، تعبر عن اعادة انتاج تجربة الأمة الألمانية الممزقة قبل وحدة القرن ١٩، من خلال الأداة البسماركية العسكرية، ثم امتداداتها الهتلرية فى القرن العشرين، داخل تجربة الأمة العربية الممزقة والمراد توحيدها وتطويرها عبر التسريع العنيف. ويمثل ذلك رفضا للتطور الرأسمالى الليبرالى، وإلغاء للتطور الموضوعى للحياة العربية، والقفز عليه بإرادة نخبوية، عبر نشاط الحزب الطليعى الرافض للتضادات الاجتماعية والموحد لها بإرادة شمولية قوية. وقد تجسد هذا بتوجهها الى المؤسسات العسكرية وجعلها القوة المهيمنة على الواقع، فأعادت انتاج النظام الشمولى بتركيبة جديدة، تتجمع فيها علاقات رأسمالية نامية وعلاقات اقطاعية.

٧- وكما رفضت الاتجاهات القومية المرحلة الرأسمالية الديمقراطية فى التطور العربى، ومثلما فعلت الأصولية الدينية برفضها جوانب أساسية من هذه المرحلة، كذلك فإن التيارات الشيوعية قامت بالقفز فوق التشكيلة الرأسمالية.

لقد غدت الرأسمالية فى وعى (الماركسية - اللينينية) طريقا مسدودا يجب تجاوزه، عبر الانتقال الى الاشتراكية. لقد كانت الماركسية العربية تستورد الخطوط العامة للتفكير من خارج الوضع الموضوعى للأمة العربية.

فلم تتوجه هذه الأحزاب الى التعاون الاستراتيجى مع البرجوازيات العربية لأجل تشكيل أنظمة ديمقراطية علمانية، تحقق عملية الثورة الوطنية الديمقراطية، بل قامت بالقفز على الشروط المادة والذاتية، فى كفاح يتسم بحرق المراحل، واعتماد الارادية الثورية الذاتية المليئة بالتضحية غير الصبورة، وكان من جراء هذا اقامة أحزاب شمولية ذكورية، تسيطر فيها ارادات الزعماء المطلقى الصلاحية، وتستغل كافة الشعارات المادية والدينية لتحقيق عملية التسريع الثورى، التى تتجه الى دولة شمولية بالضرورة. ان الجذر الدينى يغور فى الشعارات الشيوعية العربية، عبر تشكيل وعى غيبى مستقبلى، تتحقق فيه الجنة الشيوعية الخالية من الطبقات، فى الغد المبهم والكلى غير المنظور للانسانية، فتتم التضحية بالأجيال الحاضرة ويتم العجز عن حل المشكلات العميقة الراهنة، عبر قفزة تسريعية نحو الغد. ويبدو الطابع الدينى فى الشعارات الشيوعية كذلك عبر النظرة التقديسية لوطن الاشتراكية الأول وللكتب الشيوعية، وعدم القدرة على معالجة فصل الدين عن السياسة والدولة.

٨- لقد تحققت نتائج مهمة من هذه التجارب القومية والشيوعية عبر نهوض القوى الشعبية وتشكلت تجارب اجتماعية مهمة، إلا ان معاندة الواقع الموضوعى، والقفز على التطور الرأسمالى، دمرت فى النهاية الكثير من المكتسبات الكفاحية التى تحققت على مدى عقود سابقة. ان التجربة القومية والشيوعية فى استلهامها التجارب الفاشية أو الشيوعية، ونقل نموذج حكم الحزب الواحد، وفرض قيادته على المجتمع، وابعاد القوى البرجوازية العربية، ساهمت فى إشاعة مناخ شمولى، وألغت الجوانب الليبرالية والديمقراطية التى تحققت فى الحياة العربية.

لقد تحولت النقابات والجمعيات والثقافة الى أدوات للحزب الواحد، بدلاً من أن تخدم طبقاتها وفئاتها، وتنمى تطورها العصرى. وفى سبيل تحقيق هيمنتها تصارعت الاتجاهات القومية والشيوعية بضراوة فى الواقع

العربى، من أجل الوصول أو البقاء فى الحكم، وفى سبيل ذلك ألغت أسس الدولة العصرية. إن الاستخدام النفعى الانتقائى للشعارات القومية والدينية والشيوعية فى عجينة شمولية، قد حافظ على البنى التقليدية الأساسية:

سيطرة الدولة المطلقة — سيطرة الدين التقليدى على الوعى والحياة - سيطرة الذكور واضطهاد النساء — سيطرة الأغنياء المتحكمين فى أجهزة الدولة وذهاب الفائض الاقتصادى اليهم — سيطرة القبلية والعشائرية والطائفية الخ... إن لستمرار بقايا المرحلة الاقطاعية فى تجارب الأحزاب القومية والماركسية، بعدم كفاحها من أجل المقرطة الشاملة للمجتمعات العربية، وترسيخ التطور الرأسمالى بكافة جوانبه، قد جعلها موضوعيا تواصل ابقاء مجتمع الاستبداد الشرقى، مشكلة قشرة «تقدمية» فوقية تآكلت هى الأخرى.

٩- بدءا من الخمسينيات، من القرن العشرين، بدأت اجراءات اصلاحية ضد الإقطاع فى مجال الملكية الزراعية بعدد من الدول العربية والإسلامية، ورغم انها اصلاحات لتحديد حجم الملكية الكبيرة، ومن أجل ادخال تطور رأسمالى فى الأرياف، إلا أن هذه الاجراءات أثارت الحركات الدينية المدافعة عن الإقطاع، وبدأت تعيد تنظيم صفوفها وبرامجها، منتقلة الى الرد الاستراتيجى الشامل ضد الاصلاحات الرأسمالية على صعيد الملكية وبعض الجوانب الاجتماعية(٦).

كذلك فإن بعض دول الجزيرة العربية لعبت دورا كبيرا فى الدفاع عن النظام الإقطاعى، وللوقوف بوجه التطورات التحولية الاصلاحى. ورغم أن الزراعة محدودة فى منطقة الجزيرة العربية، إلا ان سيطرة الدولة على القطاع البترولى أعطى للأسر المالكة امكانيات مالية كبيرة، وامتدادات واسعة فى قطاعات العقارات والتجارة ورأس المال المالى والخدمات. لكن هذا النمو الرأسمالى القاعدى الواسع، غير التصنيعى بدرجة كبيرة، لم يخلخل التركيبة الاقطاعية على مستوى البناء الاجتماعى والايديولوجى والسياسى، ويلعب «الدين» هنا المفصل على مقاص هذه السيطرة، دورا محوريا فى اخفاء التناقضات وتوحيد الشعب بالقوة. كذلك جاءت حركة التحرر العربية حينذاك، لتشكل تضادا سياسيا وفكريا حادا مع هذه الأنظمة.

ورغم التباينات السياسية والاقتصادية والفكرية بين النظم العربية المختلفة وقتذاك، إلا أن ثمة تشابهات هامة بينها، فالدولة كانت استبدادية شمولية فى مختلف تجلياتها الوطنية أو التابعة، ويلعب المصدر التشريعى الدينى، بدرجات متفاوتة مرتكزا أساسيا فى تشكيل الوعى العام والحكم. أى ان الدول العربية المختلفة حافظت على بنى اقطاعية قوية فى أنظمتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وقد يصل ذلك الى تحول البلد إلى قلعة يحكمها ملك مطلق، يصادر المجلات والأفكار الجديدة، أو الى جمهورية تسمح بجوانب من الحداثة لكنها لاتصل الى العظم الاجتماعى للنظام(٧).

ورغم أن التحديث الرأسمالى كان يجرى على الجانبين التابع والوطنى، إلا ان الرسملة لم تقم بإعادة تشكيل الأبنية الاجتماعية، وبناء صناعة واسعة فى هذه الأنظمة، وظل فائض كبير فيها موجها للاستهلاك الترفى ولصناديق النقد الغربية.

وكان النمو الرأسمالى يقترب من البنى التقليدية السياسية والاجتماعية، عبر تفكيك الأسر الأبوية الكبيرة والقبائل، وتحررت أقسام من نساء المدن، وطرحت قضية مساواة المرأة بالرجل فى كافة شئون الحياة، وصارت مسألة تحرير المرأة قضية محورية لإحداث تحول نوعى عميق فى العلاقات الاقتصادية والاجتماعية. وفى هذه الحقبة وصل مشروع رأسمالية الدولة الوطنية الى الأزمة العميقة، بسبب عدم تجذر التطور الرأسمالى الشامل وانسداده، وسيطرة الدولة الدكتاتورية على الفائض الاقتصادى واهداره، وقادت التحولات الاقتصادية وهبوط أسعار المواد الخام الزراعية الى تضخم المدن بالمهاجرين الريفيين المقتلعين من أراضيهم وعوالمهم. وتواكب تآكل الأبنية الفكرية والسياسية للجماعات القومية والشيوعية مع وصول نموذج التسريع الشمولى الحداثى الى مأزقه الاقتصادى والسياسى، وأدت الصراعات الجانبية والحروب والمغامرات العسكرية أدوارها الأخيرة فى تقويض هذه البنى.

وفى هذه الأثناء كان النموذج المحافظ يتصاعد فى الحياة السياسية والفكرية العربية، عبر استمرار العلاقات

الاقطاعية فى الريف، ونقض قوانين الاصلاح الزراعى المطبقة سابقا، وتصاعد دور بعض دول النفط المحافظة فى السياسة العربية، وغذى صرفها الاموال الهائلة على تنامى الجماعات الأصولية، وكذلك بسبب تفجر الثورة فى إيران وسيطرة قوى الإقطاع الدينى على مسارها السياسى، ومساعدة الاستعمار الأمريكى والرجعية الدينية لتسلم قوى الإقطاع المذهبى السلطة فى افغانستان، إن كل ذلك قد جعل عودة المد المحافظ اليمينى يغذى الاندفاع الأكثر صوب الماضى، فالتسريع هذه المرة نحو الخلف لا للامام. لقد استطاع المدى اليمينى المحافظ أن يشكل هجوما عاما واسعا على قوى الحداثة العربية لمنع تنامى عمليات التطور الرأسمالى والديمقراطى فى الأبنية الاجتماعية والسياسية.

وتعيش أقوى وأغلب قوى هذا اليمين على علاقات ما قبل التطور الرأسمالى، إما باقتطاع مباشر من أرزاق وأموال المؤمنين بها، وإما باستخدام جهاز الدولة لسرقة المال العام، وقد يتداخل هذان الاسلوبان فى العديد من التجارب والأوضاع. وجاءت هذه الأموال الكثيرة لتدعم الجماعات الدينية، وشركاتها المالية. لقد تبادلت الرأسمالية المتخلفة، على مستوى العلاقات الاقتصادية، والاقطاع، على مستوى الحياة الاجتماعية والوعى، تداخلهما ووحدتهما. فسيطرة المصدر الاقطاعى على هذا المال، يجعل المحافظة على ينابيعه السلطوية والفقهية ضرورة أساسية، لإعادة انتاجه المستمر. كما إن توسع السيطرة الدينية على المنتمين لهذه الطوائف التابعة، يغدو مصدر أرباح مستمرة. من هنا يغدو الحفاظ على التركيبة الاجتماعية والسياسية المحافظة ضرورة لاستمرار الاستغلال الموسع للجماهير. إن تشجيع بعض الأنظمة العربية والاسلامية للجماعات الأصولية، دفع وعى المنطقة للارتداد السريع نحو الماضى، لتطبيق النموذج المثالى النقى، وأدى الى إبراز آليات المنظومة الاقتطاعية العتيقة، عبر تشكل الفرق المذهبية، وافكارها التى تواصل التشدد مع تنامى عملية التطور الرأسمالى، وبدء تفكك الدول الوطنية دينيا، وتدفق العنف بكل أشكاله.

١٠– تعود بنى العنف العربية المعاصرة بجذورها العميقة الى تكوينات الدولة الاقطاعية العربية – الاسلامية، حيث تم بناء واستمرار الدولة، او معارضتها، عبر العنف. واذا كان العرب قد عرفوا العنف على اساس صراع القبائل على الموارد، فإنهم واصلوه عبر اشكال الصراع السياسى فى العهد الاسلامى. وتشكلت سياسة القوى المسيطرة عبر حروب الفتوح، واستثمار غلال وخزائن البلدان المفتوحة، ثم لمواصلة تحصيل الخراج، وجلب العبيد والجوارى، ولتحطيم قوى المعارضة الدينية غير المركزية، وللسيطرة على القوى الشعبية. وقد تم استخدام مختلف وسائل العنف للحفاظ على الامتيازات فى الملكية والحكم والاستثمار. فكانت اشكال التعذيب وأدواته كثيرة كالجلد والرجم وقطع اليد وقطع الأيدى والأرجل معا والصلب وقطع الرؤوس والأوصال والسلخ والاعدام حرقا والتشميس وقرض اللحم واخراج الروح من دبر وقلع الأظافر والتعذيب الجنسى الخ(٨). لقد استخدمت هذه الوسائل كافة القوى السياسية الحاكمة والمحكومة، بحيث إن المناخ العنفي القهري شكل جذور الحياة السياسية والاجتماعية العربية المعاصرة. وحين جاء الاستعمار كان عنفا ساحقا ضد الحياة العربية، وقام بتشكيل سلطاته عبر العنف، ورد عليه العرب بكفاح وطنى وقومى واسع، عبر حروب التحرير والثورات. وحين تشكلت بعض الأبنية الرأسمالية الملكية اللبيرالية قامت بإرساء بعض أسس دولة القانون الحديثة، وتم استبدال اشكال العنف القروسطية البشعة بعقوبات معاصرة واشكال حديثة. إلا أن هذه الاشكال المتحضرة نسبيا، لم تستطع أن تعالج جذور العنف والتفاوتات الطبقية الصارخة فى البنى الاجتماعية. فالعنف ضد الطبقات الشعبية والنساء والأقليات القومية والمذاهب غير الرسمية استمر بقوة. وفى فترة صعود التيارات القومية – اليسارية اعتمد العنف كسياسة منظمة لانتزاع الحكم وتثبيته. كانت القوى القومية سباقة فى الوثوب الى الحكم عبر الانقلابات العسكرية، وتشكلت كإرادة شمولية قهرية ضد المسار الديمقراطى السلمى. وقد أعتمدت لغة الثنائية المطلقة فى تبرير هذا العنف. فهناك معسكران: معسكر العملاء، ومعسكر الوطنيين. فمهما كانت بعض الجوانب الديمقراطية فى أنظمة التبعية فهى

عميلة وشريرة. ومهما كانت الأنظمة العسكرية والشمولية وقهرية فهى وطنية طيبة. وهذه الثنائية الإطلاقية ستستمر مع الجماعات الشيوعية، حيث المعسكرين المتقابلين: معسكر البروليتاريا، ومعسكر البرجوازية. ولن يكون ثمة جديد فى ثنائية الدينيين المطلقة حيث معسكر المؤمنين يقابل معسكر الكفار. إن هذا الوعى التضادى، المشكل على أساس جذور دينية حيث التفاوت المطلق بين «الإله» و«الشيطان»، يغدو العالم فيه بلونين لا ثالث لهما، ولابد أن يسلم الخصم فى الجهة المضادة تسليما أو يلغى جسدا. لقد استخدمت الأنظمة والجماعات الحديثة المختلفة العنف ضد بعضها البعض عبر هذه المناظير الضيقة، ملغية الهوامش البسيطة لعصر النهضة، ومزيحة مفردات دولة القانون، مدمرة بعضها البعض، ومحجمة بنية التحديث الرهيفة العربية. ولقد وقفت الأصولية فوق هذا التراث العربى القديم والمعاصر الحافل بالعنف، وأطلقت أدواته الى أقصى حد ممكن، وهو عنف يستند فى نظرها الى امتلاكها الحقيقة المطلقة، ولديها النصوص الواضحة التى تدعوها للفعل وتحقيق نموذجها وسيطرتها. فلقد تشكلت فى مناخ جعلت فيه قادة التحول التحررى العربى كفارا، وصورت فيه كل مسار الأمة البطىء الصعب والطالع من اغلالها القروسطية، ومستنقعات التعذيب والجلد والرجم، باعتباره هو الكارثة، وكونت لها نموذجا خياليا من الماضى، هو عصر صدر الاسلام، انتقت منه المشكلات والصراعات والمظالم. وهو نموذج تم تقديسه لقرون طويلة، ومنع النظر العقلى فيه لدى كل التيارات العربية.

فتربت هذه الجماعات على عنف يومى ضد الحداثة والتطور والديمقراطية، وصار النموذج الماضوى معدا للتطبيق الحرفى بالقوة فى كل مكان. وشجعت الأموال والمناخات المحافظة والارتدادات عن التحديث، هذه الجماعات التى تحولت الى عصابات مسلحة للانقضاض على حاضر ومستقبل الأمة.

لقد كان العنف بتجميع السلاح والارهاب هو خطوات عادية فى سيرورة أى جماعة أصولية. إن الأصولية نظام شامل للعنف. عنف ضد الحداثة. عنف ضد المرأة وتحررها. عنف ضد الفنون. عنف ضد الشعوب وتقدمها. عنف مدمر مجانى. عنف طائفى تعصبى. عنف لعرقلة المسار التحديثى والانتقال الى المجتمع الرأسمالى بكل مستوياته.

١١ – فقدت البرجوازية العربية نصف التحديثية، نصف العلمانية، زخمها الاقتصادى والفكرى والسياسى، وجاءت قوى اجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية من البرجوازية المتوسطة والصغيرة، لتواصل عملية التجديد بأدواتها العسكرية، وقد انهار عملها التغييرى واتضحت الأزمة بقوة فى بداية السبعينيات. ومنذ ذلك الوقت بدأت القطاعات ما قبل الرأسمالية ودول النفط والفئات البرجوازية الكبيرة القديمة والجديدة، بتشكيل الواقع العربى. أما بقية الأنظمة العسكرية فقد تحولت إلى أنظمة استبدادية فاسدة، وبدأت تعانى من مجموعة من الأزمات العميقة الشاملة، فتراكم العجز المالى بسبب سرقة المال العام، وبتفجر الحروب مع الجيران أو بسبب الصراعات الداخلية. وجاء انهيار الاتحاد السوفيتى والمعسكر الاشتراكى ليعمق أزمة هذه الأنظمة، والجماعات المؤيدة أو التابعة لها. فهذه الأنظمة والجماعات لم تستطع أن تستوعب النموذج التحولى الديمقراطى الرأسمالى فى دول المعسكر الاشتراكى، لتنتقل الى رأسمالية ديمقراطية. فأسس الدولة الاقتصادية – الاجتماعية العربية لم تزل بعد أسس نصف اقطاعية – نصف رأسمالية. ولم تصل إلى مستوى الدول الاشتراكية السابقة، التى أعادت تشكيل بناها فى ظل تسريع رأسمالية الدولة الخاص بها. وعلى العكس فإن معظم دول رأسمالية الدولة العربية «الوطنية» أوصلت مجتمعاتها إلى إعادة بعث للهياكل التقليدية والطائفية والقبلية، وأدى نمو دول النفط فى الجزيرة العربية وخارجها الى تشجيع نموذج رأسمالية الدولة الشمولية ذات الأجزاء الإقطاعية. وعبر كل هذا عن عدم قدرة الأمة العربية، بهياكلها الانتاجية – الإجتماعية – السياسية – الأيديولوجية للانتقال إلى المرحلة الرأسمالية الصرفة.

إن الأنظمة العربية المختلفة بعجزها عن تغيير السوق الوطنية تغييرا رأسماليا شاملا، عبر الالغاء الشامل للاقطاع سواء فى ملكية الأرض أم فى ملكية النساء أم

فى الأفكار والنظم السياسية والحقوقية، هيأت الشروط الموضوعية والذاتية لصعود قوى اليمين المتطرف بطرقه الفاشية، لاستلام السلطات فى أغلب الدول العربية. وفى هذا المناخ التحولى الانهيارى، اتضح عجز الأدوات السياسية العربية الوطنية والتقدمية، عن المراجعة العميقة لأدواتها الفكرية والسياسية، وعدم مقاومتها لمسار الارتداد الرهيب فى الوعى والحياة.

انها عبر ميراث الدكتاتورية الضارب فى وعيها وعملها، لا توجه الكفاح إلى بؤرة المرحلة وقضيتها المحورية، فالكفاح ضد الديكتاتورية مهما كانت مدنية أم دينية، فى السلطة أم خارج السلطة، فى الحكم أم فى المعارضة، هو الكفاح المحورى الذى يبعد القوى الوطنية العربية عن الانتهازية والانتقائية والعفوية. إن الكفاح من أجل الديمقراطية، هو كفاح ضد الجماعات الأصولية والسلطات الشمولية معا، وهو كفاح لتحرير القوى الشعبية من كافة أشكال الهيمنة. إن الدول الدكتاتورية والجماعات الفاشية وأوهام الشعب وسيطرة الذكور المطلقة على النساء، وتذييل المنظمات السياسية والجماهيرية لمصلحة الأنظمة الدكتاتورية، الخ.. كلها ينبغى أن تواجه بنضال ديمقراطى واسع وعميق ومتنوع. إن الكفاح من أجل الديمقراطية هو كفاح من أجل العلمنة كذلك، ففصل الدين عن السياسة المعارضة والحاكمة، هو مقرطة سياسية واجتماعية عميقة، وحين يتم الفصل بينهما يتحول الكفاح الديمقراطى الى شعارات سياسية انتهازية.

١٢- يطرح الواقع العربى الراهن أفقا عاما عريضا لحل المشكلات العميقة المتراكمة عبر الحقب السابقة، وعبر التقارب بين مختلف القوى الليبرالية والديمقراطية، المهددة من قبل الأصوليات الدينية، والمجمدة أو المضروبة من قبل الأنظمة الحاكمة. إن الأهداف العامة هى استعادة مطالب التطور الديمقراطى العربى، التى تم القفز عليها عبر مراحل التسريع الأمامية السابقة، أو المواجهة من قبل مشاريع التسريع الماضوية الدموية الراهنة. وهى تحرير المرأة، وتحرير الدولة من الدين، وتحرير الدين من سيطرة الاقطاع، وتشكيل وتعميق الحريات وتجذير المسار الصناعى الوطنى والعربى الخ.. إن الخط الأساسى لهذا المسار العربى المتلون حسب مستويات تطور البنى الاجتماعية، هو فى تشكيل تحالفات ديمقراطية واسعة، تعزل القوى الدكتاتورية وتهزمها. إن الدول والجماعات السياسية نصف الدينية والتى تريد مقاومة التيارات المتشددة، الداعية الى اقصى تطبيق حرفى للدين، وأوسع اعتقال للانسان، تجابه بالمزيد من المشكلات وفقدان المصداقية، كما تؤدى عملية الاستغلال البرجماتى للدين الى اعطاء فرصة لمزيد من نمو التيارات الأصولية. إن السلطات العربية التى تقاوم الجماعات الدينية من خلال الدين، تتجه الى الحقل الايديولوجى للجماعات المتطرفة، وتنزلق تحت ذات المظلة الفكرية، عبر تنامى لغة المزايدة حول الدين وتمثيل المؤمنين. إن هذا الانزلاق من قبل الأنظمة الرأسمالية العربية المتخلفة، يشبه انزلاق الجماعات الحديثة السابقة نحو الشبكة القعرية العميقة للاقطاع، ولهذا فإن الأنظمة العربية تقوم بتقويض أساسها الفكرى الهش، وحينئذ فإن المعركة تنتقل الى مسألة السيطرة على الحكم(٩). إن السلطات العربية بتعبيرها عن قوى برجوازية كبيرة أو برجوازية عسكرية بيروقراطية وعن ملاك الأرض الكبار، تعبر عن استمرار التركيبة المزدوجة بين الاقطاع والرأسمالية، وبين العصر الوسيط والعصر الحديث، فتضع كل قدم فى عصر، مواصلة رحلة الانشراخ العربية. إن هذه الازدواجية هى المدمرة، فلابد من اقتلاع جذور الاقطاع الاقتصادية والاجتماعية وفصل السياسة عن الدين، وتحرير الدين من الاحتكار الاقطاعى القروسطى له، وتشجيع برجزة الاسلام، والقيام باصلاحات عميقة فى التركيبة الاجتماعية التقليدية، عبر المساواة بين الرجل والمرأة، وجعل الدولة لا دينية، ومساواة كافة المواطنين أمامها. إن ذلك لايتشكل دون نضال واسع من قبل القوى الحديثة العربية الديمقراطية، وهى تقوم بتجديد نفسها ديمقراطيا، وعلمانيا، وتوجيه القوى الشعبية والبرجوازية الصناعية خاصة، والنساء والمثقفين. إن اعادة ترتيب الأولويات السياسية والاجتماعية يبقى ضروريا لمواجهة انتكاسة التطور، فلم يعد أساسيا تحرير الشغيلة، بل تحسين ظروفهم وتطورهم الفكرى والسياسى، وغدا تحرير المرأة والدين والعقل

ركيزة أساسية لإعادة تشكيل البنى. ان التعاون الواسع بين العمال والبرجوازية الصناعية، سيغدو مهما لتشكيل قوة مشتركة تؤسس رأسمالية حديثة. ولايجب ان يتوجه النضال المطلبى وتطوير حياة العمال الى تجاوز الرأسمالية. ان توسع الأشكال الطفيلية من رأس المال، وتفاقم السياسة الليبرالية الجديدة الموجهة ضد الشغيلة، وتدفق الشركات المتعددة للجنسية وعمليات القفز فوق الأطر الوطنية والقومية كلها مشكلات كبيرة، ولكنها لاتقود بالضرورة الى تجاوز للرأسمالية بصيغ متسرعة، بل ان تدعيم رأسماليات عربية صناعية - زراعية - علمية هو الأمر الذى يضع القواعد المادية لتغيير التراكيب التقليدية المحافظة فى المجتمعات. إن الدفاع عن الطبقات الشعبية ومصالحها فى الحياة والتقدم، يترافق مع الكفاح من أجل الديمقراطية والعلمنة، عبر الصراع ضد مختلف تجليات الاستبداد القديمة والحديثة.

خلاصة:

حين بدأ انهيار الدولة العثمانية، وتغلغل الرأسمال والسيطرة الأوروبية، بدأ النظام الإقطاعى العربى المجزأ فى الانهيار التدريجى البطىء، عبر مستويات عدة، وعبر مناطق وبلدان وأزمنة متفاوتة.

لقد كانت المراكز المدنية الأساسية هى البقع الأولى فى هذا الخروج الحديث، ثم تبعتها الأقاليم القريبة فالأرياف والمناطق الصحراوية، التى جاءت كحلقات أخيرة من الانهيار الإقطاعى والنمو الرأسمالى، وعبر فترة زمنية امتدت من أوائل القرن التاسع عشر حتى أواخر القرن العشرين.

ولكن الانهيار الكلى على مستوى الملكية وعلى مستوى البنى الاجتماعية والسياسية لم يتم حسمه حتى هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين، ويبدو أنه بحاجة إلى عقود أخرى من القرن الواحد والعشرين.

لقد حدث تباين وتداخل بين بنيتين متصارعتين مختلفتين: بنية تقليدية آفلة لها كل مفرداتها الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية، والتى لم تخترق إلا فى جوانب معينة، وخاصة فى الاقتصاد. وقد عبرت عن هذه البنية الأصوليات الدينية المختلفة. وثمة بنية رأسمالية حديثة تنامت عبر جوانب عدة، ولكنها لم تحسم انتصارها الكلى على البنية القديمة. وعبرت عنها مختلف التيارات السياسية الحديثة. وكما أن البنية الاجتماعية القديمة راحت تتخلخل وتتساقط أجزاء منها، فإن مفرداتها الفكرية والسياسية راحت تتآكل هى الأخرى، بفعل تيارات التحديث المتتالية، التى تكونت كحلقات مرتبطة بنمو الجماعات وصراعاتها، وبتشكل قاعدتها الاقتصادية غير الحاسمة. ومع تعرض النظام التقليدى للانهيار التدريجى، بدأت قواه بمقاومة واسعة، تجسدت بإحياء وتنشيط الهياكل العبادية والمؤسسات الدينية والقبلية. وبدأت الاحتجاجات الأولى ضد الإجراءات الاجتماعية الحديثة المتخذة ضد الاقطاع الزراعى والأسرى، تتحول الى منظومة ايديولوجية - سياسية، تختبىء وراء المقولات الدينية المقدسة لدى المؤمنين بها، وتستثيرها بقوة سيطرة على الناس ووقفا لمسار التحول الديمقراطى ولتحلل سيطرتها على شبكاتها الطائفية - البشرية. وراح الاختيار الحاسم بين بنية تقليدية وبنية رأسمالية صاعدة يتحول الى مجابهة عميقة وواسعة ودامية، وكلما ازداد التطور الرأسمالى عمقا ازدادت نزعات الارتداد والمقاومة، خاصة مع تفاقم المشكلات المترتبة على التطور الرأسمالى الدولتى البيروقراطى الفاسد أو الرأسمالى الفوضوى. لقد قاد الكفاح ضد الرأسمالية والحداثة الى عصاب فكرى وسياسى، مع تشكل الحركات الأصولية، التى وضعت التركيبة القديمة المحافظة فى مجابهة لاتقبل المساومة ضد التركيبة الحديثة، محولة المجابهة الى حرب أهلية عربية حقيقية أو مضمرة.

أما أشكال التداخل والتلاقح المختلفة التى أيدتها وكرستها معظم الاتجاهات السياسية العربية بين الإقطاع والرأسمالية، خاصة مع تعثر هذه الرأسمالية ومشكلاتها الكثيرة المؤلمة، فقد غدت لا مبدئية ولا أخلاقية ولا عملية. إن أشكال التلاحقات بين العصرين وبين البنيتين، غير المبدئية والثقافية، قد عرتها الأصولية بقوة شديدة مركزة على تهافتها، جاعلة من هذه المبدئية الارتدادية الظلامية قوة حماسية كبرى، ونشيدا عسكريا قروسطيا لاحتلال المدن المتذبذبة. إن ارتباط النمو الرأسمالى بسيطرة الدولة الشمولية سواء كانت وطنية أم

تابعة، قد أوقف التطور وعرقله بسبب الفساد وتحجيم الرأسمالية الصناعية، وضرب الحريات المختلفة. وجاء تصاعد دور بعض دول الخليج العربية، وإيران، عبر رأسمالية الدولة الغنية المحافظة، ليعزز الارتداد الماضوى، ثم وصلت الرأسماليات العربية الدولتية غير الديمقراطية والهجينة الى أزمة واسعة مع بداية التسعينيات. لقد وجدت الجماعات الأصولية فى هذا المناخ المحافظ والمأزوم رأسماليا وحداثيا، العاجز عن خلق الرأسمالية مع ادعائه الانتساب اليها، القدرة على الادعاء بأنها مؤهلة لإنقاذ الأمة. إن سيطرة الدول على أجزاء مهمة من الاقتصاد، وضعف مستوى البنى الصناعية – العلمية، وسيطرة القطاعات الزراعية والرعوية والحرفية (وهى القاعدة المادية للماضى) وتوجه الرأسمالية العربية نحو القطاعات المالية والتجارية وارسال الفوائض المالية الهائلة الى الغرب واستنزافها بشتى الأشكال، وعبر الأزمات العسكرية والاقتصادية، وتضارب التيارات الحديثة العربية، إن هذا جعل إمكانية تشكيل أنظمة شمولية باسم الدين أمرا فعليا. إن ذلك يفتح الباب لحمامات دم غزيرة، ويؤدى لانهيارات الوحدات الوطنية وتفجر الحروب المذهبية.

ان المبدئية والتماسك الفكرى والأخلاقى غدت أساسية فى الصراع ضد التيارات السياسية التى تستغل الدين لأهداف أنانية ومتخلفة، ولم يعد من المقبول التلاعب بمشاعر المؤمنين، عبر انتهازية وانتقائية المواقف، وبعدم كشف الحقائق الموضوعية عن التاريخ والواقع لهم، استخراجا لعلمانية شعبية كامنة صارعت كثيرا لوقف تقدم الهيمنة الدينية الاقطاعية الشاملة على كل شعرة من جلودهم. إن تكوين البنى الحديثة الديمقراطية صار هو الخط الاستراتيجى الذى يشكل العمود الفقرى لتحالف علمانى عربى واسع النطاق، يستهدف وقف تقدم الشموليات الأرهابية الجديدة، وهزيمتها. إن وطنا كبيرا ينتظر جهودا جريئة وكبيرة لكى يطلع من مستنقع الدم المعد بجهل وقسوة. إن نظرة نقدية عميقة، علمانية اصبحت ضرورة لإعادة تشكيل وعينا بالتاريخ وبالواقع المعاصر.

الهوامش

(١) (إن .. غياب الملكية الخاصة للأرض، واحتكار الدولة، أى قمتها، لريع الأرض، والاستئثار بالفائض الاقتصادى، وضع الأسس الراسخة للاستبداد السياسى، ووضع فى أيدى الحكام وسائل اضافية للقمع والطغيان) «عبد الله حنا» ، النهضة والاستبداد، ص ٣١، دار الأهالى، دمشق. الطبعة الأولى.

راجع: سوسيولوجيا الفكر العربى، محمود إسماعيل، الجزءان الثانى والثالث.

(٢) «رفعت السعيد» ، حسن البنا، دار الثقافة الجديدة. مصر ص ١٣–٥٠ . الطبعة الخامسة.

(٣) (ارتفع نصيب الرأسماليين المصريين فى الشركات، حيث بلغ فى منتصف الثلاثينيات ٤٧ ٪ مقابل ٥٣ ٪ للأجانب، ونظرا لتخوفهم من إيداع تراكمات أموالهم فى المصارف، فقد اتجهوا الى توجيهها لشراء اراض زراعية بالريف) ، د.محمد حافظ دياب «سيد قطب: الخطاب والايديولوجيا. ص ٢٦ ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.

(٤) المصدر السابق، الفصل الثانى، ص ٧٩–١٠٩ .

(٥) الفكر العربى وصراع الأضداد، د.محمد جابر الأنصارى، ص ٣٦٣–٤٤١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى.

(٦) (المادية والفكر الدينى المعاصر) فالح عبد الجبار، ص ١٩٢ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، بيروت.

(٧) المرجع السابق ص ٢١٠ .

(٨) فصول من تاريخ الاسلام السياسى، هادى العلوى، ص ٢٨٥ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، بيروت، الطبعة الأولى.

(٩) (هم يعارضون المجتمع المدنى، هم يواجهون كل ما بنته مصر عبر قرن ونصف القرن من الزمان من دستور وقانون وضعى، وفكر ليبرالى، وحريات وديمقراطية تسعى كل تكتمل؛ هم ضد العقل والعلم والثقافة وحرية الرأى، هم ضد الفن والأدب والموسيقى، وكل ما أبدع المصريون طوال تاريخهم الحديث) د. رفعت السعيد، «الإرهاب إسلام أم تأسلم» ، ص ٢٦٢ ، دار سينا للنشر.

تجديد الفكر العربي: الرؤية والموجهات

زكي نجيب محمود وهوية الثقافة العربية: إشكالية التحديث

عبد الله ابراهيم*

١- مدخل

يعنى هذا البحث، تحديدا، بـ «الاستراتيجية» التي يقترحها د. زكي نجيب محمود لتجديد الفكر العربي ويتخذ مدونته المعروفة « تجديد الفكر العربي» نموذجا للاستنطاق و التحليل، علي الرغم من انه نشر أفكاره حول هذه القضية في اكثر من كتاب وبحث. بل كانت أحد شواغله الفكرية الاساسية في المرحلة الثانية من حياته الفلسفية.

ان البحث في الموجهات التي يصدر عنها في رؤيته، وبنية الكتاب المذكور، وجملة الاقتراحات التي يقدمها في هذا الشأن، تكشف طبيعة رؤيته وتصوراته لتجديد الفكر العربي، الأمر الذي يلزمنا، الحفر في كل ذلك، بغية تحديد تلك «الاستراتيجية»، كونها تندرج في سلسلة اسهامات، تهدف الى المشاركة في تحديد معالم «الهوية الثقافية». بازاء تحديين كبيرين.

أولهما: ما انحدر الينا من الماضي، وثانيهما: ماوفد علينا من الغرب. وهو أمر يتصل بثنائية تتردد في تضاعيف ثقافتنا الحديثة بصورة متواترة، وهي «الاصالة والمعاصرة» التي اكد زكي نجيب محمود أنه أسهم في تجديد آفاقها، وشغلته فكريا، الى ان خلص منها الى انه: «يريد لوطنه ان يعاصر الحضارة القائمة ، معاصرة لايكفيها أن تشتري معالم العصر من أصحابها بل أن تضيف المشاركة الفعلية في صنعها وفي تجديدها وتقدمها المستمرين»(١) ويقرر ان قضية «الاصالة والمعاصرة». شغلت آخرين قبله، الا ان «اليقين المؤكد هو ان احدا آخر لم يبذل مثل ما بذل من جهد لترسيخ هذه القاعدة، ولم يبلغ أحد من سعة التحليل لما ينبغي أن يؤخذ به ليتحقق لنا ادراك معناها ادراكا مشبعا بتفصيلاته ودقائقه، مثل مابلغه هو من تحليل»(٢)، وينعطف الى تحديد دلالة «الاصالة»، ليؤكد أنه يريد بها «تلك الجوانب الثقافية التي نبتت أساسا في تربة الوطن، وابتدعتها عقولنا نحن ومشاعرنا نحن، وقرائحنا نحن ابتداعا»(٣)، ثم يخلص الى التركيب المنشود بقوله: «ومن هذا «الإصيل» وذلك «المنقول المشتول» يجب ان تنسج حياتنا الجديدة لحمة وسدى»(٤) وذهب الى انه «لا يعرف احداً قبله قد رسم الصورة على نحو مارسمها هو»(٥)، ويمكن توصيف جهده اجمالا، بأنه يبحث في ماهية الهوية الذاتية ثقافيا وحضاريا، ومحاولة لبلورة رؤية، هي في واقع الحال خلاصة موقفين، ينتظمان منذ بدء عصر «النهضة العربية» في علاقة متوترة كما أشرنا اليهما من قبل، وانه يسعى لأن تكون الهوية الثقافية والحضارية أصيلةً من ناحية، ومعاصرةً من ناحية ثانية.

(*) باحث عراقي، أستاذ المناهج النقدية الحديثة في كلية الآداب: جامعة السابع من أبريل – ليبيا.

ولا يتم ذلك، الا بالتمثل الفاعل والحيوي والجاد لكل من الموروث القديم ومعطيات العصر الحديث، ويمكن ارجاع الجذر الفلسفي لهذه الرؤية بكاملها الى استراتيجية «الجدل الهيغلي». اذ التركيب الجديد هو خلاصة نقيضين، وان كان زكي نجيب محمود، لم يشر فيما نعلم، الى هذا الموجّه العام، وسيكشف لنا، استنطاق مدونته والاستقراء لمظاهر «الفكر العربي» موضوع طروحته عن «التجديد». إن الامر هو خلاصة «فروض عقلية»، أوجدتها شواغل العقل نفسه في المذاهب التي وجهت رؤية زكي نجيب محمود وأعلن اتصاله بها، والتبشير بمضامينها ورؤاها، أو المذاهب التي لم تظهر الى سطح اهتماماته وان كانت مكينة في نسيج تفكيره.

يؤكد زكي نجيب محمود، ان للفلسفة طريقين للنظر الى الموضوع، احدهما يجعل طريق المعرفة بادئا من داخل الانسان، متجها الى خارجه والاخر يجعله بادئا من خارج الانسان متجها الى داخله. واذا كان المثاليون والعقليون انصار الطريق الاول« يرون انه لابد من اصول ومقولات مجبولة في فطرة العقل على اساسها يمكن استنباط دقائق المعرفة، كما تستنبط الرياضة من مسلماتها دون حاجة منا الى اللجوء الى مشاهدات خارجية» فإن التجريبيين العلميين، انصار الطريق الثاني «يرون أنْ لا معرفة مالم نبدأ بتحصيل معطيات حسية تجيئنا عن طريق الحواس: مرئيات ومسموعات وملموسات إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا فى نقله إلينا عن طريق الحواس: مرئيات ومسموعات وملموسات إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا فى نقله إلينا عن طريق العالم الخارجي، عالم الاشياء»(٦) وما يمكن ملاحظته هنا، ان ثمة دعوى أولى، وبإزائها يوجد نقيض لها، وأنه من الطبيعي ان يظهر في تاريخ الفلسفة من يعني باستنباط تركيب جديد، هو تأليف للنقيضين المذكورين من جهة، وهو مختلف عن كل منها من جهة أخرى، وهكذا ظهر «من الفلاسفة من يحاول الجمع بين الطريقين فى عملية المعرفة، ليقول إنه لابد من مقولات العقل ومبادئه الى جانب معطيات الحواس لكي يتم تحصيل المعرفة»(٧)، وقد شغل زكي نجيب محمود كثيرا بتوصيف هذه الطرق(٨).

في ضوء هذه الخيارات، ينبغي تقصي جذور الموجهات التي تنظم رؤية زكي نجيب محمود، لموضوع الفكر العربي ولقضية تجديده. ومعروف أنه أخذ أولا بـ «المذهب التجريبي العلمي» الذي اصطلح عليه بـ «الوضعية المنطقية». التي اتصل بها، متأثرا وداعيا، فسعى، كما يقول الى «نشرها ودعمها بكل وسائل النشر والتدعيم»(٩)؛ ومر زمن طويل، قبل أن يكتشف ان «من أخطر مزالق الفكر ان أقيد نفسي في حدود اطار مذهبي، تقييدا يجعلني أرجع في كل اموري الى مبادئ مذهب معين، ولذلك كان التطور الطبيعي في حياتي الفكرية أن اتخذ اتجاها هو في حقيقته «منهج للتفكير» لا «مذهب». يورط نفسه في مضمون فكري بذاته»(١٠) بل إنه، بفعل التطور الفكرى والانتقال بين المذاهب، لا يتردد في نقد مسيرته الفلسفية، التي شهدت في بعض مراحلها تعصباً لمذهب على حساب آخر، فيقول«كنت لسنوات طوال مخطئا بين مخطئين لأنني بدوري كنت أتعصب لتيار فلسفي معين، على ظن مني بأن الاخذ به يقتضي رفض التيارات الاخرى، لكنني اليوم مع ايماني السابق بأولوية فلسفة التحليل على ماعداها من فلسفات عصرنا، أومن كذلك بأن الامر بين هذه الاتجاهات الفلسفية، إنما هو أمر تكامل في نهاية الشوط»(١١).

نريد مما أوردناه، ان نشير الى السمة «القلقة» في مسيرة زكي نجيب محمود، بين «الثبات» و «التحول» بالمعني النسبي، ونريد بعد ذلك، القول انه «نبذ»، المذهبية، كما يقرر هو، واخيرا، فإننا نهدف الى الوصول الى مدى تمسكه بـ «الاجراءات المنهجية» الدقيقة، فيما سيتعرض له من «موضوعات» وهو ينادي بـ «تجديد الفكر العربى»، بعد ان اكد تمسكه بـ «فلسفة التحليل» التي من أول شروطها: الدقة في التحليل بعد تحديد المفاهيم وضبطها، وهو أمر يلزمنا ان نعرج بايجاز الى فهم زكي نجيب محمود للغة ووظيفتها في التفكير والتحليل، لنكمل بذلك القاء الضوء على «رؤيته» و «منهجه» في القضية موضوع بحثنا هنا. قبل الوقوف على تجلياتها فى المدونة المختارة. لأن رؤيته ومنهجه لصيقان بمسيرته الفلسفية عامة.

أكد زكي نجيب محمود كثيرا على أهمية اللغة واستعمالها ووظائفها في التفكير والبحث والخلق الادبي، وحدد لها استعمالين، احدهما: «حين تستخدم لـ

«تشير» برموزها الى أشياء العالم الخارجي»، الآخر: «حين تستخدم في غير هذه العملية الاشارية، كأن يراد بها اثارة عواطف السامع أو إقامة بناء ذهني صرف تتسق اجزاؤه من داخل، ولكنه لايعني شيئا من خارج»(١٢) ان هذين الميدانين الرئيسين فى استخدام اللغة، يفضيان الى ضربين من المعرفة. الاول: المعرفة التجريبية اذ تمنح الحواس أولوية مطلقة سعيا وراء التطابق بين الواقعة الخارجية واللفظ الداخل عليها. أما الثانى فهو: المعرفة العقلية، اذ يمنح الحدس والادراك الداخلى، أولوية مطلقة، كونه يهدف الى بناء تصورات ذهنية مجردة، لاتعنى بأى نوع من أنواع التطابق مع الوقائع الخارجية.

إن تحديد حقول استخدام اللغة، يقتضي تحديدا لدلالة الألفاظ، وبخاصة دلالة «المفاهيم»، لأنها تمارس دورا فاعلا واساسيا في نظم المعرفة. كما انها تتصل بأواصر شديدة القوة بالإجراءات التحليلية في ميادين الفكر عامة.

اذا افلحنا في توصيف «المنظور العام» و «الاجراءات المنهجية التحليلية» كما اكدها زكي نجيب محمود، فيما يخص اهتماماته الفكرية، فإنه لابد من الوقوف على قضية اخيرة، قبل الانصراف الى الاستنطاق والتحليل، أقصد الى المراحل الزمنية التي تضبط علاقته بالتراث والفكر العربي، لتتبين لنا، جوانب موقفه حول الموضوع الذي شغل به كثيرا، واستأثر باهتمامه.

مرت علاقة زكي نجيب محمود بقضية «الهوية الثقافية» بمرحلتين: مرحلة اولى قبل منتصف الخمسينيات من القرن العشرين، ذهب فيها الى «وجوب الأخذ بما أخذ به الغرب حتى ساد الدنيا بعلمه وصناعته وقوته»(١٣)، وفي هذه المرحلة تكشفت، بصورة واضحة، مؤثرات النزعة التجريبية العلمية في فكره ودعوته وأعقبتها، مرحلة ثانية، اكد فيها الى ضرورة «إبراز الصيغة الثقافية المطلوبة اذا ما تحققت للامة العربية نهضتها، وهي صيغة لابد لها أن تحرص على مقومات الهوية العربية كما عرفها التاريخ والريادة للعربي، على أنْ تدمج فى تلك المقومات صفات تقتضيها حضارة هذا العصر، اذ هي حضارة تميزت من سابقاتها بسيادة العلوم الطبيعية وتقنياتها فى المقام الاول»(١٤). ويقتضي تفصيل الفكرة الاخيرة شيئا من التوسع، فما يذهب اليه، في امر دمج «ماضينا الثقافى بحاضر الدنيا» لايعني، حَسْبَ رأيه، اغراقَ الخصوصية العربية في بحر الغرب «فالفرق واضح بين مشاركة العربي مشاركة ايجابية في بناء عصره – وفي تقويمه ايضا – وبين ان يمحو العربي عروبته، فاذا قلنا اختصارا، ان حضارة عصرنا، كما هي قائمة عند بناتها في الغرب، تقوم على ركيزتين، بالعلم في صورته التقنية «التكنولوجيا» من ناحية، والاخلاق الدائرة حول المنفعة من ناحية ثانية، فان العربي الجديد مدعو للأخذ بالركيزة الاولى بلا تحفظ ولا حذر، وللحفاظ – فى الوقت نفسه – على موقفه الاخلاقي الاصيل، الذى هو موقف يدير الاخلاق على ما «يجب» فعله، اما التزاما بما يمليه عليه الدين اذا كان هنالك ما يمليه بالنسبة إلى الظروف المعينة التى يجد نفسه فيها وإما التزاما بما يوجبه التكافل الاجتماعي كما يقرره اصحاب الرأي الراجح في الامة. اذا لم يكن في شرع الدين توجيه يتصل بالمشكلة القائمة، وهذا الالتزام في حالتيه بغض النظر عن «المنفعة» كما يريدها الغرب في نظرته، أى ان تكون منفعة تقاس بالسلع المنتجة أو بالمال المكتسب، وربما كان اقرب الى الصواب، ان نقول إن المطلوب من العربي الجديد في مشاركته البناءة لعصره، ان يوسع من معنى «المنفعة» التي هي ثانية الركيزتين في هيكل الحضارة القائمة، بحيث تشمل الجوانب النفسية للانسان، من حيث هو انسان يحيا وجدانه الديني العاطفي مع حياته المنتجة في معامل العلم واروقة المصانع» ثم يمضي زكي نجيب محمود، في كشف معالم تصوره لهذه الاشكالية. مؤكدا «وجوب النظر الى ماضينا كما هو مرسوم فيما ورثناه عن السلف فنجد طريق السير واضحا، فأولا وقبل كل شئ آخر، يجب ان يكون واضحا بأن التنكر للماضي في جملته انما هو تخليط المجانين ... فلنصمّ آذاننا عما يقال عن ادارة ظهورنا للماضي على هذه الصورة الرعناء، وثانيا تجئ نظرة مضادة يريد لنا اصحابها أن نحيط بكل ما ورثناه بهالات التقديس، وهي نظرة إنْ تكن أقل جنونا من سابقتها، فهي تظل مع ذلك في دائرة الجنون». ومن المقدمتين المذكورتين، تلزم نتيجة هادية وهي «ان نأخذ من ماضينا ما يخدم حاضرنا فلا هو انكار له ولا هو تقديس بل الامر أمر حياة لابد لها من مواجهة ظروفها الراهنة، ثم لابد لها في الوقت نفسه ان تجعل نفسها حلقةً في سلسلة الحلقات التي هي تاريخها، وإلا

حكمت على نفسها، بأن تكون حاضرا لقيطا مجهول الابوين»(١٥) وخلاصة مايريده، تضافر «عاطفة» الانتماء الفعال الى الماضي و«عقلانية» المشاركة في هذا العصر، بما يفرضه من شروط التحديث والتجديد والتطوير في شتى ميادين الحياة. و«وجوب الدعوة الى هوية عربية أصيلة تتبنى اضافة الحداثة كما هي متمثلة في صورة العلم الجديد وتقنياته، مشاركة في ابتكار، وليس اكتفاء بشرائه من أصحابه»(١٦).

هذا هو الإطار العام، كما انتهي اليه زكي نجيب محمود في ترتيب علاقته بالتراث العربي، وتجديد مظاهره الفكرية، وهو أمر يفيدنا كثيرا في ضبط تلك العلاقة، كما عبر عنها في كتابه «تجديد الفكر العربي». وهو ما سنقف عليه في الفقرة الاتية.

٢- استنطاق المقدمة

أول ما تنبغي ملاحظته، عنوان المدونة «تجديد الفكر العربي» ذلك أن المؤلف خلافا لمنهجية البحث التي يتبناها وهي الدقة العلمية والوضوح، لم يحدد مكوني العنوان، وهما «تجديد» ، «الفكر العربي» وتحديد دلالة العنوان، يحيل فورا على مقاصد المؤلف، ومن ثم فإن غياب ذلك التحديد، أخل بشرط اساسي من شروط التحليل، فضلا عن ذلك ، فإنه لم يضبط حدود موضوع البحث بدقة، فيما يخص الموروث الفكري في جوانبه الفلسفية والكلامية والدينية والادبية والعلمية، انما اقتصر الامر على وقفات عاجلة لنصوص مختارة منتزعة من سياقاتها المباشرة في مصادرها أولا، ومن الدائرة الفكرية التي تنتظم بها ثانيا. ولم يعن زكي نجيب محمود بتصنيف مادة البحث، انما اقتصر الامر على ملاحظات عامة تنصب في مجملها حول «موضوعات» منتخبة لبعض المواقف والقضايا المتناثرة، للتدليل على وجهة نظر معينة ، سلبا أو ايجابا، وكل هذا لايثير الاستغراب، ذلك أن مقدمة الكتاب، تكشف لنا الكيفية التي جعلت زكي نجيب محمود، يلتفت الى هذا الموضوع دون إن يستعد له، ودون ان يستأثر باهتمامه، وهو امر يتناقض وما كان اكده من كون قضية الفكر العربي، كانت أحد شواغله منذ زمن طويل.

يقول المؤلف في مقدمة الكتاب كاشفا الاسباب الكامنة وراء ذلك. «لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الامد تمكنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من الوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوربي – قديم أو جديد – حتى سبقت الى خواطرهم ظنون، بأن ذلك هو الفكر الانساني الذى لافكر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه»(١٧)، وبعد أن يثبت هذه الحقيقة المهمة، يمضي قائلا ولبث هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات اعواما بعد اعوام : الفكر الاوربي دراسته وهو طالب والفكر الاوربي تدريسه وهو استاذ، والفكر الاوربي مسلاته كلما أراد التسلية في اوقات الفراغ»(١٨)، ولقد أفضى هذا الانشغال الكلي بالفكر الغربي الى نتيجة غاية في الخطورة، يؤكدها المؤلف، بقوله إنه بسبب ذلك الانشغال، وهيمنة ذلك الفكر «كانت اسماء الإعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه الا اصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين»(١٩).

قبل أن نمضي في عرض المقدمة واستنطاقها، لابد من تثبيت الاسس الآتية:

١ – لم تتوفر الفرصة المناسبة لزكي نجيب محمود كيما يطلع على التراث العربي الذى هو حاضنة الفكر العربي المراد تجديده.

٢ – انشغاله حد الاستغراق بالفكر الغربي.

٣ – وأفضي كل ذلك، الى أن ما كان يعرفه عن تراثه ما هو الا اصداء متناثرة مفككة لا روابط بينها.

ولقد ادى كل ذلك الى نتيجة اساسية، نجد اثرها واضحا في متن الكتاب، وهي عدم التمثل الحقيقي للمتون الاساسية في الفكر العربي، بل وعدم العناية بها، الا شذرات متناثرة، تماثل الوصف الذي قدمه المؤلف، وأنه من الاهمية بمكان أن نضع هذا الامر في اعتبارنا قبل ان نمضي رفقة المؤلف وهو يقدم كتابه. إذ، حالما ينتهي مما اوردناه، يلتفت الى توصيف مقاربته للفكر العربي، واصفا نفسه بصيغة الغائب: « ثم اخذته في اعوامه الاخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجئ وهو في انضج سنيه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الراهنة، ليست هي : كم اخذنا من ثقافات الغرب، وكم ينبغي لنا أن نزيد، اذ لو كان الامر كذلك لهان، فما علينا عندئذ الا أن نضاعف من سرعة المطابع ونزيد من عدد المترجمين، فاذا الثقافات الغربية قد رصت على رفوفنا بالألوف بعد

ان كانت ترص بالمعين، لكن لا، ليست هذه هي المشكلة، وانما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟. إنه لمحال ان يكون الطريق الى هذه المواءمة هو ان نضع المنقول والأصيل في تجاور، بحيث نشير باصابعنا الى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم الى جوار ابي العلاء، فكيف اذن يكون الطريق؟»(٢٠).

ويلزمنا الامر هنا ان نشدد على مجموعة من «القواعد» التي يمكن استنباطها من الفقرة الفائتة، ذلك، أنها تصف مباشرة الاستراتيجية التي تنظم موقف زكي نجيب محمود من الفكر العربي الذي جعله موضوعا لمدونته.

١ – الصحوة القلقة، وبعبارة أخرى الانتباه المفاجيء الى وجود اشكالية كبيرة لم تكن بالحسبان، ولم تعد العدة لها.

٢ – إن تلك «الصحوة القلقة» قد جاءت في آخر المطاف، بعد تشبع الباحث بالفكر الغربي بحثا وتفكيرا وممارسة.

٣ – وتتمثل تلك الاشكالية بـ «المواءمة» بين فكرين، لكل منهما خصائصه وظروفه.

٤ – واخيرا، لم يطرح بعد زكي نجيب محمود الى الان، قضية «التجديد» إنما هو يبحث في «المواءمة» التي بدت عصية تماما، الامر الذي دفعه لطرح سؤاله حولها: «كيف يكون الطريق؟». وكل هذا يفضي الى ما يمكن وصفه بانه «أخطر اعتراف» لمن انتدب نفسه لـ «تجديد الفكر العربي». بقوله:

«استيقظ صاحبنا .. بعد أن فات أوانه او أوشك، فاذا هو يحس بالحيرة تؤرقه فطفق في بضعة الاعوام الاخيرة، التي قد لاتزيد على السبعة أو الثمانية، يزدرد تراث آبائه، ازدراد العجلان، كأنه سائح مر بمدينة باريس، وليس بين يديه الا يومان، ولابد له خلالهما أن يريح ضميره، بزيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة الى غرفة، يلقي النظرات العجلى هنا وهناك ليكتمل له شيء من الزاد قبل الرحيل وهكذا أخذ صاحبنا .. يعب صحائف التراث عبا سريعا»(٢١).

يمكن اول وهلة فهم هذا الكلام على أنه يندرج فيما يسمى بـ «تواضع العلماء» بمواجهة الاشكاليات الفكرية الكبرى، الا أن زكي نجيب محمود، بدوافع الدقة والوضوح والموضوعية، يؤكد أنه «ممن يلزمون الكاتب بحرفية ألفاظه»(٢٢). ولذلك، ينبغي علينا مجاراته فيما يذهب اليه، لنخرج بما يلي:–

١ – إنه كان «نائما» ثم «استيقظ» فجأة، بعد أن فات الاوان أو كاد.

٢ – إنه أحس بـ «الحيرة» تؤرقه، بازاء قضية لم ينتبه اليها الا بعد فوات الأوان.

٣ – وكل ذلك جعله «يطفق» وخلال مدة قصيرة في «ازدراد» التراث «ازدراد العجلان». إنّ دلالة «طفق»، «ازدرد» و «عجلان»، في سياق ورودها غاية في الاهمية. انها تحيل تماما على ذلك الجائع الذي يقبل على وليمة، مدفوعا بالجوع والعجلة، فيزدرد ما تصله يداه، وستكون النتيجة حتما خطيرة: وهي عدم هضم ذلك الزاد، ويعني في ميدان موضوعنا: عدم تمثل ذلك التراث تمثلا فاعلا.

٤ – ثم شبه عمله، بما يقوم به السائح العجلان في مدينة كبيرة مثل باريس، اذ هو ينتقل مسرعا، ليس بهدف الفهم والتأمل، انما فقط ليتمكن من رؤية أكبر عدد من «الاشياء» البارزة في المدينة، ذلك انه مسكون بـ «تأنيب الضمير» ويبحث عن الاسلوب المناسب ليريح به ذلك «الضمير». وليس أمامه الا الاطلاع على «المظاهر» البارزة، ليستكين الى نفسه، مقنعا اياها، بأنه أدى ما ينبغي عليه ان يؤديه منذ زمن طويل. إن هاجس «تأنيب الضمير» هنا، مهم وجوهري، ولابد من أخذه كاملا بالأعتبار، لان المؤلف يصور نفسه كمن اقترف ذنبا وهو يسعى لا بحثا عن «البراءة»، انما يجد في طلب «المغفرة».

٥ – ولكل من: «اليقظة المتأخرة»، «الحيرة المؤرقة»، و «العجلة الزائدة»، «العدو السريع» و«الاحساس بالذنب» راح صاحبنا «يلقي النظرات العجلى هنا وهناك» و «يعب صحائف التراث عبا سريعا».

إن السؤال الذي تفرضه «قراءة» المقدمة، كما عرضنا لها، هو: ما الحصيلة التي يمكن لنا ان نتحصلها ممن يقارب موضوعا إشكاليا واسعا ومعقدا وشاملا مثل «تجديد الفكر العربي». وهو يقترب اليه بالكيفية التي

وصفها بنفسه؟. اننا نعلق الجوابَ، لانه ليس من مهمات هذا البحث، اصدار «حكم قيمة» بشأن موضوعه، انما هو يهدف الى توفير « ظروف منهجية» تمكّن النصوص التي يشتغل عليها، ان تكشف عما تنطوي عليه، وتسفر عما تضمره دون تعسف. وهو أمر يهيء لنا امكانية الانتقال الى معالجة «متن» المدونة في الفقرة الآتية:

٣ - استنطاق المتن

يتركب كتاب «تجديد الفكر العربي» من قسمين، عالج المؤلف في أولهما موضوعات تخص الثقافة العربية وما تواجهها من عقبات وانفصال عن العصر وما تصطرع حوله من قضايا دينية وفكرية، وعالج في ثانيهما موضوعات اخرى منها ضرورة التحول من الفكر القديم الى الفكر الجديد، ودرس اللغة من ناحية كونها وسيلة تعبير واداة تفكير، وعرّج الى مااصطلح عليه بـ « فلسفة عربية مقترحة». ودعا الى «المواءمة» بين ثنائيات يراها اساسيةً في التراث مثل : ثنائية السماء والارض، ثنائية الطبيعة والفن. ووقف ايضا على مجموعة من القيم التي مازالت تنطوي على اهمية في التراث القديم. وختم كتابه بالحديث عن «الانسان» نموذجه في التراث، وكيف يواجه الطبيعة الآن.

أول ما يلفت الانتباه عدم ترابط الموضوعات في سياق طرحها ترابطا منهجيا انما هي موضوعات متناثرة منتخبة من التراث في شؤون كثيرة. مما يعني أن المؤلف لم يحدد مادة البحث قبل الاقتراب الى تحليل شامل لها. فاقتصر الامر على وقفات محكومة بالسرعة التي اشار اليها المؤلف في المقدمة، بيد أن الامر الذي يلزم الوقوف عليه، ويتصل مباشرة بأهدافنا هنا، هو مدى «جوهرية» فكرة «التجديد» التي يدعو اليها زكي نجيب محمود. هل توصل اليها خلل استقراء لمتون الفكر العربي، ام أنها فكرة مجردة فرضتها قضية ثقافية تتصل بردود الافعال فيما يخص الهويات الثقافية في العالم المعاصر؟. إننا لو رجحنا الامر الاول، سنجد أن تلك المتون التي ينبغي تجديد مضامينها ورؤاها غائبة فعلا عن متن الكتاب الذي جاء لـ «تجديدها» ومن ثم فلا معنى لقضية لا موضوع لها، وتكشف المساجلة التي تتردد في تضاعيف الكتاب، أن الامر لايعدو كونه «هماً» ثقافيا، اقتضته ردود الافعال، وفرضه «الاحساس بالذنب». وسنجد أن زكي نجيب محمود، بتوجيه من الرؤية الهيغلية لمفهوم الجدل، يقترب الى موضوعه بوصفه فرضيةً عقليةً ممكنةً منطقيا، فالفروض، كما يؤكد هي «ممكنات يتصورها الانسان ليستنبط منها النتائج»(٢٣). ولما كان الجدل الهيغلي يقوم على اساس القضية ونقيضها وتركيبهما الجديد، فإن ابرز مايلاحظ هو أن الفروض التي تتردد في صفحات الكتاب، انما هي تتصل بجوهر ذلك الجدل وتترتب في ضوء فعاليته، دون أن تشير اليه.

يؤكد زكي نجيب محمود، أن سؤال البحث في «تجديد الفكر العربي» لازمه طويلا، وظل هاجسا يراوده(٢٤)، وأنه لايذكر في حياته الفكرية أن سؤالا قد الحّ عليه، كما الح عليه السؤال الخاص بالبحث عن «طريق للفكر العربي المعاصر، يضمن له ان يكون عربيا حقا ومعاصرا حقا»(٢٥)، ولم تشغله قضية «أصالة» ذلك الفكر الذي يتصف بها، من جهة، و«معاصرته» التي ينبغي له أن يتصف بها من جهة اخرى، حسب، انما شغله فوق ذلك، كيفية اظهار «الاصالة والمعاصرة» في «مركب واحد»(٢٦)، ويوضّح خلفية البحث في ماهية ذلك السؤال، وطموحه في «الوصول» الى مركّب جديد واحد، قائلا «بدأت بتعصب شديد لإجابة تقول إنْ لاَ أمل في حياة فكرية معاصرة الّا اذا بترنا التراث بتراً وعشنا مع من يعيشون عصرنا علماً وحضارةً ووجهة نظر الى الانسان والعالم، بل إنني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجدُّ كما يجدّون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار الى اليمين كما يكتبون على ظن مني آنئذ أن الحضارة وحدة لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من اصحابها— واصحابها اليوم هم ابناء اوربا وامريكا بلا نزاع — وأما أن نرفضها» ويسّوغ موقفه هذا، بأنه يعود الى المامه بالثقافة الغربية وجهله بالتراث العربي «جهلا كاد أنْ يكون تاما» الا أن هذا الموقف سرعان ما تغير الى النقيض، ويصف ذلك بقوله «ثم تغيرت وقفتي مع تطور الحركة القومية، فما دام عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة، فلا مناص من نبذه، ونبذها معا. واخذت انظر نظرة التعاطف مع الداعين الى طابع ثقافي عربي خالص، يحفظ لنا سماتنا، ويرد عنا ماعساه أن يجرفنا في تياره، فإذا نحن خبر من اخبار التاريخ»(٢٧)، ومن خلاصة هذين الموقفين

المتناقضين في «عقل» زكي نجيب محمود، نشأ موقف جديد مفاده البحث عن «تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه، لنكون بهذه التركيبة العضوية عرباً ومعاصرين في آن»(٢٨)، ويشخص السؤال مرة أخرى: «ولكن كيف؟». أي ما السبيل الموصل الى هذا الموقف الجديد، وتحديدا الى هذه «التركيبة العضوية»؟. لقد ظل ذلك عصيا، بالنسبة له، فالفروض المجردة لا تتوافر لها دائما الحقائق التي تبرهن عليها، ولذلك يصف حاله: «لقد تعاورني اثناء محاولاتي الفكرية أمل ويأس فكثيرا ما كنت ألمح مخرجا يؤدي بنا الى حيث نريد ان ننتهي الى المزيج الثقافي الذي تكون فيه الأصالة، وتكون فيه المسايرة للعصر الراهن، ثم سرعان ما يختفي هذا القبس العابر لينسد أمامي الطريق، ولذلك كثيرا ما وقعت في اقوال متناقضة نشرتها في لحظات متباعدة»(٢٩)، ولم يستطع ان يفلح في وضع تصور مناسب يحل تلك الاشكالية، أو يحل جانبا منها، الى درجة شكك فيها بمشروعية السؤال عن جدوى تجديد الفكر العربي «تعاورني امل ويأس، ذلك أنني لم أقع على المفتاح الذي أفتح به الابواب المغلقة، بل كثيرا ما شككت بأن يكون السؤال المطروح نفسه غير مشروع، وان علة الحيرة كلها والاضطراب كله، هي أننا نسأل سؤالا هو بطبيعته لا يحتمل الجواب»(٣٠). وواضح أن زكي نجيب محمود لم يقف حائراً بازاء المشكلة. فقط، انما كان يتصور فيما يبدو أن الامر اشبه بالابواب المغلقة، ولابد من مفتاح يستعمله لفتحها، وهو أمر يذكر – في هذه المرحلة تحديدا – بالتفكير الخرافي الذي يقرن الحلول بوسائل سحرية. وبالطبع لم يستطع مفكرنا أن يعثر على ذلك المفتاح السحري، الى أن قدّمه له مفكر غربي ليعالج به الابواب المغلقة على قضيته. يقول «فجأةً وجدت المفتاح الذي اهتدي به – لقد وجدته في عبارة قرأتها نقلا عن «هربرت ريد». اذ وجدته يقول «إنني لعلى علم بأنّ هنالك شيئا اسمه «التراث» ولكنّ قيمته عندي هي في كونه مجموعة وسائل تقنية يمكنّ ان نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة الى ما استحدثناه من طرائق جديدة»(٣١). ويؤكد زكي نجيب محمود قائلا: «إنني وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله»(٣٢)، وبغض النظر عما يثيره أمر فكريٌّ مثل قضية «التجديد» وما تثيره معالجةٌ فكريةٌ لها تصدرُ عن فرض عقلي خارجي مستوحي من منظومة الجدل الهيغلي ومفتاح هو الآخر مستعار من مفكر تترتب رؤيته ضمن دائرة الفكر الغربي، نقول، بغض النظر عما تثيره هذه المفارقة: فرضاً وموضوعاً ومعالجةً، بسبب من اختلاف الرؤى والموجهات والاهداف التي تنظم اركان الاشكالية، فإنه من اللازم أن نمضي مع زكي نجيب محمود، في «استراتيجيته» الهادفة الى تجديد الفكر العربي.

يقول ينبغي أن «نأخذ من تراث الاقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم عمليا، فيضاف الى الطرائق المستحدثة الجديدة»(٣٣). إنّ السؤال الذي ينتظر جوابا، هو: ما السبيل الى دمج التراث العربي القديم في حياتنا لتكون عربيةً ومعاصرةً في آن واحد؟ وجاء «هربرت ريد» ليقول له، إن الامر يتمثل في طرائق السلوك المعاصرة. وواضح أن زكي نجيب محمود، في تصديه لهذه الاشكالية، يرتب افكاره طبقا لفروض عقلية مجردة، وفروض السؤال وجوابه تأخذ في تفكيره مظهر الهم المجرد المحكوم بدائرة الفرض والبرهان المنطقي، ويكاد هنا، في هذه القضية يهتدي بالتفكير الرياضي الذي يقوم على التسليم بمقدمات تؤخذ على أنها مسلمات صائبة، ثم يصار الى الاستدلال عليها عقليا للبرهنة على ما تنطوي عليه تلك الفروض. إثر الانتهاء من عرض الاطار العام الذي تترتب فيه قضية التجديد وما تستدعيه من حلول عقلية ينتقل المؤلف الى ما يراه «عقبات على الطريق» ساعيا الى تحديد «الصعاب» التي تعترض مسار التجديد، ويذهب الى أنها عقبات ثلاث «تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من اغلال واصفاد». ويمضي الى النتيجة الاتية: «إنه من العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً أو ما يشبه النهوض، قبل ان يفكوا عن عقولهم تلك القيود لتنطلق نشيطة حرة نحو ماهي ساعية الى بلوغه لأنه لا بناء الا بعد أن نزيل الانقاض، ونمهد الارض ونحفر للاساس المتين القوي المكين»(٣٤). وسنضرب صفحاً، عما يبدو من تناقض بين «طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الاسلاف العرب» وبين ازالة «الانقاض» و «تمهيد الارض» و«حفر الاساس القوي المتين». ونورد مايراه عائقا امام أي ضرب من ضروب التجديد..

١ - كونُ صاحبُ السلطانِ السياسي هو صاحبَ الرأي الاول والاخير.
٢ - ضغط السلف الفكري على الخلف.
٣ - الايمانُ بقدرة بعض الناس على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا ذلك.

ويعالج هذه العوائق، مؤكدا، أنه لابد من فصل السلطة السياسية عن السلطة الفكرية، ولابد أن يكون صاحب السلطان السياسي، مجرد صاحب «رأي» وليس صاحب «الرأي» كله وهذا يقتضي فصلا بين سلطة السلطان ورأيه، بحيث لا يمنع سلطانه حرية آراء الآخرين التي لا توافق رأيه، وبدون ذلك، فان حلقة التفكير تمر بمسار دائري لا يفضي الى نتيجة، ويرى، فيما يخص ضغط السلف أنه لابد من التخلص من ذلك الدوران حول افكار القدماء و «ماقالوه وما أعادوه الف الف مرة ولا أقول إنهم اعادوه بصورة مختلفة، بل اعادوه بصورة واحدة تتكرر في مؤلفات كثيرة. فكلما مات مؤلف، لبس ثوبه مؤلف آخر، واطلق على مؤلفه اسما جديدا - فظن ان الطعام يصبح أطعمة كثيرة اذا تعددت له الأسماء»(٣٥). اما بصدد العائق الاخير، فإنه يدعو الى ضرورة ان تحل العقلية العلمية بدل التفكير السحري، ومن ثم، فلابد ان تظهر فعالية العقل في ميدان الممارسة الحياتية، وان تجتث اسس التفكير السحري، فاذا اظهر البعض أنهم بذلك التفكير، قادرون على تعطيل نواميس الطبيعة، فان سيادة هذا الضرب من التفكير سيقود الى سيادة الأستثناء الغامض والسحري والخرافي على ماهو علمي وعقلي، الامر الذي يشجع أصحاب الامر والسلطان، على ممارسة مماثلة، فيها تحد للقوانين وتعطيل لها « في أي وقت ارادت لهم اهواؤهم أن يعطلوها» على غرار «اصحاب الكرامات» وغيرهم ممن يظهرون قدرات غامضة وخارقة لتعطيل «قوانين الطبيعة».

ما الامر الذي نخلص اليه مما يرى أنه لا سبيل الى «تجديده» بدون تقويضه واجتثاثه، إنه «احتكار الحاكم لحرية الرأي» و «وسلطان الماضي على الحاضر» و«تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات». هي عوائق اساسية، دونما ريب، الا ان معالجتها السريعة، وعدم تقصي مظاهرها وتجلياتها في الثقافة العربية الحديثة وتجنب البحث في آلية تشكلها بوصفها جزءاً من «مفاهيم» الماضي من جانب وجزءاً من « تفكير» السلف من جانب آخر، واخيرا عدم السعي لـ «تفكيك» نظمها الداخلية بما يبطل فعاليتها السلبية الحاضرة ممارسةً وسلوكاً في ميدان حياتنا. كل ذلك، أفقد اثارة هذه العوائق وتشخيصها كثيرا مما كان ينتظر أن يقدمه زكي نجيب محمود في هذا الشأن. وما ان ينتهي من ذلك، حتى ينصرف الى الحديث عن «ثقافة في تراثنا لا نعيشها» ويضع تمييزاً فاصلا بين ما للسلف من مشكلات وبين ما للخلف منها . فاذا كانت مشكلة السلف هي « علاقة الانسان بالله وبالرسول وبالرسالة»(٣٦)، وإن تلك العلاقة حسمت، واستقرت ممثلة بالايمان في النفوس، واصبحت جزءا من السلوك الحياتي، فان مشكلة «الخلف» اليوم هي « علاقة الانسان بالطبيعة، بالصناعة، وبزميله الانسان»(٣٧)، وبسبب من ازدواج هذه العلاقات في التفكير، وما يترتب عليه من ممارسات وافكار ورؤى ومواقف فان المثقف الواعي في المجتمع العربي الحديث يعيش غربة مزدوجة: غربة تأتيه من الماضي، وغربة تندفع اليه من الحاضر، فلا هو قادر على تكييف ما يصله من الاسلاف مع حاضره، ولا هو في الوقت نفسه بقادر على المضي الى نهاية الشوط مع أفكار الحاضر، بسبب نسيج العلاقات المتداخلة في وعيه ولا وعيه معا. وحاله حال من يعدُّ بمثابة حلقة تصل قطبين متنافرين قويين، وليس له الا التمزق بين تلك الاقطاب، فإذا أراد المثقف، أن يتجاوز هذا الجذب الرمزي، فليس امامه سوى نقد الماضي ذلك أن التراث بمفهومه العام، حسب زكي نجيب محمود لايفي بمقاصد الانسان المعاصر، بل «إن التراث كله بالنسبة الى عصرنا قد فقد مكانته لانه يدور اساسا على محور العلاقة بين الانسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الانسان والانسان»(٣٨) وهنا يلزمنا ملاحظة عدم الانسجام بين تراث «فقد مكانته» . لأنه شغل بعلاقة «الانسان بالله» وهي قضية، اصبحت تندرج في افكار الماضي، وبين تأكيده المتواصل على ضرورة «دمج التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة». على الرغم من أن مشكلة الحياة المعاصرة، كما يراها، تتحدد بطبيعة علاقة «الانسان بالانسان» ، اقول، على الرغم مما يبدو من تباين في الامر فان زكي نجيب محمود لا يتردد

في الاعلان صراحة بقوله « إني لأقولها صريحةً واضحةً: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، واما ان نرفضه ونوصد دونه الأبواب لنعيش تراثنا .. نحن في ذلك احرار، لكننا لا نملك في ان نوحد بين الفكرين»(٣٩).

ان التناقض المزدوج في الاختيارات، كما تم استنباطها وعرضها من المدونة قيد البحث، يعطل في واقع الحال، فعالية أي اجراء حقيقي لتجديد الفكر العربي كما عرضها وناقشها زكي نجيب محمود، فهو في الوقت الذي يقيم فرضا عقليا حول مشكلة واقعية تتصل بالحياة والممارسة مثلما تتصل بالفكر، ويقوم بوضع مسلمات مثل قضية الأخذ من الماضي، ودمج الأفكار، ثم يبحث هنا وهناك عما يمكن ان يهتدي به لتثبيت اركان تلك الفروض، ينتهي بتهديم كل شيء حينما يقرر عدم امكانية توحيد اطراف الأفكار التي يعمل على تجديدها واستحالة «المواءمة» بين الماضي وعلاقاته والحاضر وعلاقاته، وصولاً الى دمج « الاصالة بالمعاصرة» كما كان قد اشار الى ذلك كثيرا. واذا مضينا مع الأمر الى خلاصته، فإن «التركيبة الجديدة» التي هي خلاصة نقيضين، كما دعا اليها لن تكون موجودة، بسبب تناقض النسيج الداخلي للمسلمات والبراهين التي تقوم عليها.

٤ – نتائج

إن الذي نخلص اليه من خلال مقاربتنا لمشروع زكي نجيب محمود في تجديد الفكر العربي، يمكن حصره بما يأتي:

١ – ان فكرة التجديد غير قائمة على استعراض معمّق لمظاهر الفكر العربي وانظمته العقلية واللغوية والدينية، وهو امر يتضح من غياب المتون التي تشكل اذا صنفت وحللت لب ذلك الفكر.

٢ – إن فكرة التجديد عامةً، كما طرحها د.زكي نجيب محمود في هذا الكتاب وغيره، تنهض على مجموعة من الفروض العقلية المجردة التي تنحدر عن صراع الأفكار والنظم الثقافية في العالم الحديث. والانشغال قبل كل شيء باستنباط نتائج مرتبطة بتصورات ذهنية.

٣ – هيمنة استراتيجية الجدل كما طرحها هيغل، في صراع النقيضين والتركيب الناتج عنهما مع ملاحظة اساسية، وهي أن ما يمكن تشخيصه هنا، هو اضعاف الركائز التي تمثل كل نقيض، بما يفضي الى تركيب لا يتصف بالجدة التركيبية، انما جاءت جملة تصوراته اقرب الى «التوفيق» بين منظومتين ثقافيتين متباينتين. وثمة فرق واضح بين «تركيب» جديد هو نتاج جدل فعال وحيوي وبين محاولة « توفيق» عامة تقوم على مكونين مختلفين. ويلح زكي نجيب محمود على قضية «التوفيق» لا قضية «التركيب» وعلى «الاختيار» و«الانتخاب» لما يراه مناسبا من هذا او ذاك، دون امكانية الوصول الى تركيب متطور فعال، ويصف ذلك بقوله متسائلا: « كيف التزم النظرة العلمية الصارمة لأساير عصري. وان أظل مع ذلك تواقا الى غيب الشهادة، يتحقق لي منه الخلود والدوام، لأظل محتفظا بهذه السمة العربية في نظرتي؟. مرة اخرى أقول : إنني لا ادعي إن مشكلة التوفيق هنا هي من الهنات الهينات، بل ... تتطلب منّا التفكير الطويل والعميق، وإني لأرجّح ان يكون الحل في أن نعيش في عالمين يتكاملان ولا يتعارضان، بشرط الا نسمح لأحدهما أن يتدخل في مجال الآخر، في احدهما نعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه، ولكننا بدل ان نقول: انّ هذه الحياة العلمية حسبنا في دنيانا، يجب ان نقول: إنه الى جانب هذه الحياة العلمية، حياة اخرى فيها الأماني وفيها المثل العليا وفيها المرفأ والملاذ، فإذا كنت في الساعات العلمية من حياتي أحصر النظر في الظواهر وحدها، لاستخراج قوانينها برغم تغير تلك الظواهر، ففي الساعات الوجدانية من حياتي اخلع عن نفسي عباءة العلم، وأسلم نفسي للتمني والرجاء، وبغير هذا الفصل الحاد بين العالمين، يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفية الأصل الموروث»(٤٠).

٤ – إن زكي نجيب محمود، خلافا لدعوته في تحديد دلالة الالفاظ والمفاهيم التي هي جزء من فلسفة التحليل التي يعتقد بفعاليتها، لم ينصرف اهتمامه في هذه المدونة لتحديد معظم المفاهيم التي ترددت في تضاعيف المدونة وفي مقدمتها مفهوم «التجديد» ومفهوم «الفكر العربي» الأمر الذي ادى الى عدم ضبط المقاصد التي يهدف اليها.

٥ – ان مشروع زكي نجيب محمود، يندرج ضمن المشاريع الفكرية التي تهدف الى البحث في مفهوم «الهوية الثقافية». وشأنه شأن اي مشروع آخر لا يشترط

فيه تقديم تصور متكامل لما يهدف اليه، وفضيلته أنه مشروع منفتح على الماضي والحاضر، الامر الذي يشرع الابواب امام الجهود الاخرى للاشتباك معه حوارا ومناقشة، اتفاقا، واختلافا، بهدف تخصيب البحث في قضية تستأثر بالاهتمام في عالم اصبح سؤال الهوية فيه يتقدم الأسئلة الاخرى.

الهوامش

(١) زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق ص ١٣٢.
(٤,٣,٢) حصاد السنين ص ١٣٣.
(٥) حصاد السنين ص ٣٤٥.
(٦) زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق ص ٦١.
(٧) من زاوية فلسفية ص ٦١.
(٨) انظر، حياة الفكر في العالم الجديد ص ٢٠ وما بعدها، وتجديد الفكر العربي ص ٣٦٥ وما بعدها، ومن زاوية فلسفية ص ٦١ وما بعدها. وثقافتنا في مواجهة العصر ص ٨١ وما بعدها.
(٩) من زاوية فلسفية ص ٦١ وانظر تأكيده انه من اصحاب «المذهب التجريبي العلمي»- من زاوية فلسفية ص ١١٥ وانه من اتباع «مذهب التحليل المنطقي» - ثقافتنا في مواجهة العصر ص ٥٠.
(١٠) زكي نجيب محمود، مجتمع جديد او الكارثة، دار الشروق ص ٢٤٠.
(١١) زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، دار الشروق ص ٤٥.
(١٢) من زاوية فلسفية ص ٦٣-٦٤ وانظر تأكيده المتواصل على هذه القضية ص ٩٦-١٠٨ و ١٠٩-١٢٠.
(١٣، ١٥,١٤) حصاد السنين ص ٣٤١-٣٤٣.
(١٦) حصاد السنين ص ٤١٢.
(١٧) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، دار الشروق ص٥.
(٢١,٢٠,١٩,١٨) تجديد الفكر العربي ص٥.
(٢٢) اورد ذلك في سياق رده على عثمان امين، انظر من زاوية فلسفية ص ٧٢.
(٢٣) تجديد ص ١٩١.
(٢٤) قارن ذلك بما اورده فى المقدمة حول «الصحوة القلقة» ص٥.
(٢٦,٢٥، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩)، انظر على التوالى ص ١٠، ١٠، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٧، ١٨، ٢٦، ٢٧، ٩٥، ٩٦، ١١٠، ١٨٩.
(٤٠) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهه العصر، دار الشروق ص ٥٩-٦٠. وقارن ذلك بما ورد في كتاب «تجديد الفكر العربي» ص ٥٨-٥٩ اذ يقول «انك في يومنا هذا ليأخذك العجب أشد العجب، اذا ما اتيح لك ان تجالس طائفة من رجال العلوم الطبيعية، لتستمع الى ما يديرونه بينهم من احاديث عن تصديق وايمان اذا ما فتح لهم موضوع الخوارق والكرامات، انهم عندئذ يقبلون وهم في نشوة السعادة والرضي ان يحكى عن اصحاب الصلاح والطيبة والتقوى كل الخوارق التي تبطل اي قانون شئت من قوانين الطبيعة، كأن الله تعالى يرضيه ان تكون سنته في كونه لهوا وعبثا، ان هؤلاء العلماء هم في معاملهم لا يقبلون الا ان تكون قوانين العلم حاسمة صارمة، فما الذي يصيبهم اذا ما تركوا معاملهم وعادوا الى منازلهم يسمرون؟ أيتركون عقولهم مع معاطفهم البيضاء في حجرات المعامل، ليعودوا الى منازلهم وقد فرغت رؤوسهم الا من الخرافة وانعدام النقد وسرعة التصديق؟ أيثقل عليهم عبء العقل، فيلقون به آنا بعد آن ليستريحوا في ظل الخرافة الندي الطري الممتع اللذيذ؟...».

أهل الكهف والحداثة المعاصرة

مهدى بندق*

١-١ ممارسة نقدية ذاتية:

ربما كان من المناسب، أو من قبيل التنطع (الحكم فى ذلك عائد إلى المتلقى) أن يبدأ كاتب هذه الصفحات بنفى صفة الناقد المتخصص عن نفسه اكتفاء بإثبات صفته الأصلية ككاتب مسرحى، كواحد من أفراد «القبيلة» التى أسسها توفيق الحكيم، فلقد ولد هذا الكاتب المسرحى- الذى سينقض على تراث والده ثائراً غاضباً فيما بعد- فى ذات العام الذى بلغ فيه الحكيم الثالثة والأربعين، وحين أدرك الفتى عامه الثالث عشر كانت «أهل الكهف» قد بلغت العشرين، عروساً بيضاء ناعمة الإهاب ناعسة الأهداب.

فرعاه مقبلةً عجزاء مدبرةً   لايشتكى قصرٌ منها ولا طولُ

فكان طبيعياً أن يقع صريع غرامها ذلك الفتى حين قرأها لأول مرة متمثلاً إياها- فى وعيه المراهق - كأنثى أبدية تستسلم دون شروط المركزية الذكرية Phallocentrism، وكيف لا وها هى ذى الأميرة بريسكا تتبع إلى القبر ميشلينيا الذى تفصل بينه وبينها ثلاثمائة عام كاملة ! فلماذا إذن لا تتبع صورة ابنة الجيران البيضاء الطويلة البدينة فتى الثالثة عشرة إلى كهف استمنائه؟! الصورة إذن هى الفاعلة، وليس الواقع الصلب إلا وهماً بصرياً، فى مقدور المرء أن يخضعه لمنطق داخلى يهزم الموت والتباعد والفوارق الاجتماعية . وهل ثمة صبى مراهق لم يجلد «عميرة» على صورة فى خياله لأنثى مثل كليوباترا أو ايزيدورا أو لوكريشيا بورجيا، بينما هن جميعاً رمم فى القبور؟!

لكن تلك كانت مرحلة «الجنس» المجرد، مرحلة لا تلبث حتى تترك مكانها لحالة جديدة هى الإيروسية Irotism تلك التى يعرف فيها الفتيان فتيات من لحم ودم، فكان منطقياً أن تنسحب عروس الخيال « أهل الكهف» ليحل محلها أعمال مثل «ميديا» و «أنتيجونا» و«فيدرا» و «أندروماك» و«نورا» ...الخ هؤلاء الإناث المتمردات اللائى يعشن فى الزمن الموضوعى، الزمن النسبى، فيشع سحرهن من كونهن بشراً ولسن مجرد أفكار ومخيلات.

وأما حين بلغ الفتى سن العشرين فقد عرف عاطفة الحب، الحب الحقيقى الذى يقود إلى الزواج ويهدى إلى حقيقة الإبداع فى السلوك الاجتماعى والممارسة السياسية وتجاريب الأدب والنقد، وخلال السبعة والثلاثين عاماً التالية كانت شجرة الحب فى قلبه قد أعطت بعض ثمارها متمثلة فى العمل الدءوب القاصد تشكيل مستقبل هذه الأمة (سواء كانت هذه الثمار ناضجة أو ما زالت نيئة) حماية للأبناء وللأحفاد من

(*) ناقد وكاتب مسرحى وشاعر مصرى.

الوقوع أسرى نظام عالمى جائر أو قوى محلية ظلامية ترتد بهم إلى كهف الماضى حيث الموت قابع منتظر.

ولأن المستقبل حلقة متصلة بالحاضر، فلقد صار ضرورياً- من أجل فصل القمح عن الزوان- أن يعيد الفتى الشيخ النظر فى منبع لونه الأدبى الخاص، وأن يقوم بالحفر عند جذوع الإبداع المسرحى الوطنى ليحلل ويراقب ويراجع مصدر الفتنة الأولى بغرض التحرر منها انطلاقاً إلى المستقبل، لا سيما حين تكون الفتنة تلك حسناء خلابة مثل مسرحية أهل الكهف، وحين يكون عرّابها عملاقا ذكيا مثل توفيق الحكيم.

محال إذن- فى ملة الكاتب واعتقاده - إزاحة الذات الفاعلة عن النص سواء كانت هذه الذات هى المبدع توفيق أو دارسه كاتب هذه الصفحات، تماماً كما أنه ليس من الفطنة (لمن لديه مشروع حضارى جاد) عزل النص عن ظروف إنتاجه، لأنها ظروف فاعلة فيه وعى ذلك مبدعه أو جهله، وما محاولة البنيوية اللغوية وضع اليد على «الموضوع» لاحتباسه فى شبكة نطاقه المحايث إلا إعادة إنتاج لفلسفة الوضعية Positivism التى استهدفت - فى الحقيقة - إبعاد الواقع بكل تراثه وتعدد مستوياته، لحساب الأوضاع القائمة (المجتمع الرأسمالى) وتثبيتها وتثبيط أى جهد يرمى إلى تغييرها. وليس هذا غرض الباحث بحال من الأحوال.

من هنا فلقد رأى كاتب هذه الصفحات أن كل محاولة مخلصة لإدراك الواقع فى حركته وصيرورته إنما تفرض على الواقع- ولو بشكل مؤقت- شكلاً، وهذا يعنى أن يدرسه كبنية Structureفإذا كان هذا الشكل فنياً فلا ريب أن الفن فيه مرتد إلى الواقع ليعيد صياغته من جديد . بيد أن هذا الإدراك أيضاً- ومهما يدعى الحياد والموضوعية- إنما هو نتاج لبنية اجتماعية لاتعى ذاتها فى البداية (رغم ممارستها لوظائفها) مثلما لا تعى الآلة ذاتها وهى تمارس وظيفتها فى نفس الوقت . غير أن البنية الاجتماعية هذه سرعان ما تفرز من داخلها عنصر إدراكها ممثلاً فى الفيلسوف أو الأديب المبدع• وبهذا يصير إدراك الواقع صورة «للواقع» صنعت بأدوات الفيلسوف التجريدية أو رسمت بريشة الفنان وليس بكاميرا المصور الفوتوغرافى الخرساء الصماء.

٢-١ ممارسة نقدية موضوعية :

لذا يرجع اختيار هذه المسرحية لتكون نموذجاً لفكر وفن الحكيم إلى عوامل ثلاثة رآها الباحث حرية بالالتفات من وجهة نظر النقد الحداثى المعاصر.

فأما أول هذه العوامل فلعله اختيار الحكيم نفسه لهذه التيمة الميثولوجية محاولاً إضفاء طابع عقلانى وتاريخى عليها، وكأنه - متأثراً بيونج Youngتلميذ فرويد النجيب- أراد توظيف الأسطورة (باعتبارها نتاج لا شعور جمعى) لصالح شعبه أو بالأحرى طبقته الاجتماعية التى وجدت نفسها فى صراع مع عصر تخلفت عنه وعن معطياته ومفرداته وروحه ومادته.

أما ثانى هذه العوامل فيعود إلى أن الحكيم كان أول أديب مصرى يدرك أن التراجيديا هى الفن النظيف الذى لا يتعامل مع الأشرار والسفلة ولايهتم بصغائر الأمور بل ولايهتم حتى بالموت (حيث يعتبره حادثاً طبيعياً فى الحياة) وكل ما يسعى إليه هذا الفن هو «تلك اللعبة الجمالية، تمارسها الإرادة مع نفسها» ... (١)

وأكاد أتصوره (أى توفيق الحكيم) وقد راح يسأل نفسه ذات السؤال الذى أرق كتّاب التراجيديا العظام سوفكليس واسخيلوس ويوربيدوس: هل هناك حرية فى كون تحكمه الضرورة وتحركه المصادفة العمياء؟ فتكون الإجابة نعم إذ لا ضرورة إلا وتواجهها حرية . وآية ذلك أن ثمة مناطق فى الكون (مثلاً ما قبل ظهور الهيولى) وفى النفس البشرية (مثلاً عالم الحلم والأساطير) تتوقف فيها القوانين وينقلب الزمن بما يؤكد أن الضرورة ليست مطلقة وأن انكسارها ممكن، ولكن الكارثة كامنة فى أن هذا الممكن ليس متاحاً أمام الأبطال التراجيديين إما لأن الآلهة لا تريد لهم النجاح أو بسبب نقص مركب فى طبائعهم لا ذنب لهم فيه •

ويتعلق ثالث هذه العوامل بكاتب هذه الصفحات حيث يتلظى قلقاً بينما يراقب تيمة جديدة (قديمة) تنبجس بقوة فى وجه مجتمعنا الحالى، ألا وهى استقطاب الغالبية العظمى فيه لفكرة تقول إن الجمود هو الأصالة، وإن محاولة إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء هى محاولة شريفة، وفى نجاحها نجاتنا من بدع العصر وشططه وكفره وإلحاده!

ومن الواضح أن هذا العامل الأخير هو عامل موجه لاعتماد منهاج صارم لا غش فيه يرى أن تجربة الأديب أو الفنان ليست تجربة منفصلة عن مجتمعه أو معبرة عن ذات متعالية Transcendental حسب المفهوم الكانتى (Kant) وفى نفس الوقت فإنها – أى تجربة الأديب – ليست مجرد انعكاس ميكانيكى للواقع، وإنما هى إنتاج جدلى يعبر من ناحية عن «رؤية للعالم» مصدرها الذات الجماعية، ومن أخرى يعبر عن قدرة تلك الذات الجماعية على توليد فرد متميز يكون قادراً – بدوره – على صياغة رؤيتها للعالم صياغة جمالية مبدعة.

٣-١ مدخل للمساءلة العامة:

بهذا المنهاج الذى يربط بين النقد الأدبى وبين النقد الثقافى العام طرح كاتب هذه الدراسة عدة أسئلة تتعلق فى قسمها الأول بالوعى القومى (البورجوازى) هل كان وعياً متقدماً ناضجاً راصداً للعالم فى ديناميكيته وتطوره أم أنه وقع فى شَرَك التخلف والجمود حال أن قدم للأمة كاتبه الذكى المبدع توفيق الحكيم؟

فإذا كانت الأزمة المالية العالمية (التى بدأت ١٩٢٩) قد ألقت بظلالها على مسيرة الثورة الوطنية (التى بدأت عام ١٩١٩) فضلاً عن عامل القصور الذاتى الذى صاحب نشأة ونمو (وشلل) الطبقة المهيأة لقيادة الأمة إلى التحرر والاستقلال والتنمية (وهى طبقة البورجوازية المصرية) فلقد صار واجباً علينا أن نرصد ملامح أزمة الوعى لا فى مستواها المحايث آنذاك بل وفى عمقها التاريخى أيضا لنستدل على مكونات بنية هذا الوعى : بؤرته ومحيطه، إمكانياته وحدوده.

وأما القسم الثانى من تلك الأسئلة فهو الخاص بدراسة وعى الكاتب (الحكيم) هل كان ابناً باراً بطبقته يعيش أزماتها السياسية والاجتماعية فى إبداعه الخاص؟ وكيف كانت تجلياته الجمالية؟ وهل حاول بهذه التجليات أن يفتح ثغرة فى جدار الأزمة ليفلت من بنية الحصار التى استولت على الطبقة فى ظرف موضوعى لا دخل لفرد أو أكثر فى ظهوره وهيمنته؟!

إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة لتقتضى من الدارس أن يضع على طاولة البحث صورة للإطار التاريخى الذى ساهم فى تشكيل الوعى الجمعى، ذلك الوعى الجمعى الذى قدر له أن يجابه زخم الأزمة بكل توفراتها الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

وغير بعيد عن هذا الإطار التاريخى علينا أن نضع على نفس الطاولة عناصر الإبداع الفنى للمسرحية فى علاقتها –أولاً– بالجنس الأدبى الذى تنتمى إليه (وهو هنا فن التراجيديا) وثانياً– فى علاقتها بالمناخ السوسيوثقافى الذى ظهرت فيه وثالثاً– فى قدرتها (أو عدم قدرتها) على الإشارة للتوجهات المستقبلية فى بنية الوعى سواء عند الطبقة أو لدى المبدع ذاته فى حال انقلابه على طبقته مثلما فعل تولستوى بمثالية ذاتية أو جوركى بواقعية ثورية.

١-٢ البنية السوسيوتاريخية للبرجوازية المصرية:

دعنا نكرر السبب الذى من أجله اختار الباحث هذه المسرحية بالذات، والسبب الذى دعاه لاختيار هذا المنهج البنيوى التوليدى لدراستها (دون قطع للحوار مع الخطابات النقدية الموازية) إنه سبب يتعلق بالحاضر والمستقبل (نفس الهم الذى دفع الحكيم إلى كتابة أهل الكهف) ومن حيث إن الحاضر والمستقبل ليسا إلا عنصرين من ثلاثة عناصر يتكون منها الزمن البشرى، فلقد كان ضرورياً طرح سؤال أولى عن سبب تغلب العنصر الثالث (الماضى) على بنية الزمن هذه فى وعى الطبقة وفى وعى توفيق بحسبانه العامل المسيطر والسهم الأكثر فاعلية، وباعتباره التيمة التى تتمحور حولها الأمة والكهف الذى يسرع إليه أبناؤها يحتمون به فى مراحل الأزمات الكبرى.

للإجابة عن هذا السؤال لابد من إعمال آلية الحفر الآركيولوجى بحثا عن المنابع التى خرجت منها هذه البنية بعلاقتها تلك، عندئذ سوف نلاحظ أن الوحدة القومية إنما قامت منذ البداية على أساس ما يعرف بالنمط الآسيوى للإنتاج، حيث يتمثل هذا النمط فى اعتماد السكان على ماء النهر الواحد لتلبية أغراض الزراعة والاقتصاد القائم عليها، ومن ثم اعتماد الاقتصاد القومى على وجود حكومة مركزية قوية يوكل إليها حل منازعات المنتجين الزراعيين، فلا تلبث هذه الحكومة المركزية إلا قليلا حتى تصبح جزءا لايتجزأ من العملية

الإنتاجية بل تصبح مركزاً لها طافحةً على الأطراف الاجتماعية استبدادها السياسى، مستعينة على ذلك بما خلفته المرحلة الطوطمية بعقائدها القائمة على الترتيب الشاقولى للكون، وهكذا يغدو الفرعون (صاحب البيت الكبير) هو الكائن الأعلى يليه الكهنة وقادة الجيش ثم رجال الإدارة ونظرؤهم فى الهيئة الاجتماعية بالثروة والمصاهرة: الضباط والتجار والفلاحون الأثرياء ثم تأتى بعدهم مرتبة الملاك الصغار والصناع المهرة وتحت هؤلاء جميعاً يأتى الأجراء ثم أشباه البروليتاريا.... (٢)

ولم تكن العلاقة بين هذه المكونات للبنية الاجتماعية تتسم بطابع الصراع بل كانت تقوم – فى أغلب فترات التاريخ – على التوافق والرضا فيما يشبه فكرة «الاستصحاب» المنطقى بين الضرورة « الإنتاجية» وبين الحرية «القانونية» (تلك الحرية التى تمتع بها الشعب جميعا لاسيما فى الدولة القديمة) وفى هذا السياق الحضارى المتميز لم يعرف بمصر نظام متكامل للعبودية فأسرى الحروب الأجانب فى عصر الفتوحات الكبرى ما كانوا ليستعبدون بل كانوا يعاملون معاملة حسنة ويتم تسليمهم إلى بلادهم فور توقيع معاهدات الصلح... (٣)

ومع ذلك ثمة ما يشير إلى ظهور نوع من الرقيق فى بعض المراحل، غير أن أشباه العبيد هؤلاء كان لهم حق التملك وحق توريث ممتلكاتهم لأخلافهم بل وحق الزواج بسيدات من الأحرار، فكان طبيعياً ألا يحتل تشغيل العبيد– والحال كذلك – مركزاً حيوياً فى اقتصاد البلاد..(٤)

ولئن ظلت البنية الاجتماعية قائمة على مكوناتها تلك طوال العصور إلا أن العلاقات فيما بينها كانت تخضع لقانون التغير الدائم بطبيعة الحال. ففى أخريات الدولة القديمة وبدايات الدولة الوسطى – ودع عنك فترة الفوضى بينهما – اضطرت الحكومات المركزية للاعتراف بدور أكبر للأشراف حكام الولايات الذين تحولوا بالمجتمع إلى نظام شبه إقطاعى Semi Feudal فكان منطقياً أن يأخذ المسار المصرى درباً غير الدرب الكلاسيكى الغربى، درباً يظهر فيه نظام شبه عبودى فنظام شبه إقطاعى إلى نظام شبه بورجوازى حتى إذا بلغ محطة التحديث» Modernity لمعاصر فى القرن التاسع عشر رأينا طبقة البورجوازية الصناعية تولد من بطن الإقطاع (كابنة شرعية له) وتنمو فى مدن متصلة عضوياً بالريف لا فى مدن مواجهة Opponentلكيانه تتحدى شرعيته .

ولهذا لم تكن البورجوازية المصرية الحديثة فى حاجة إلى رفع شعار Laisey Passey,Laise faireمن حيث عدم وجود أقنانHelotsأصلاً، ولم تكن بحاجة للثورة على الإقطاع استخلاصاً للسوق الاقتصادية منه لأن السوق نفسها كان مسيطرا عليها من دولة الاحتلال (بريطانيا) فكانت المواجهة محتومة إذن بين المكون الوطنى بقيادة البورجوازية الناشئة وبين المحتل الأجنبى بكل ما يحمله الاحتلال من صلف واستعلاء وأيضاً ما يرمز إليه من قيم وأدبيات حداثية، بعضها مطلوب للنهضة وبعضها متجنب خوفاً من الذوبان وفقدان الذات. مع ملاحظة أن كلمة (الذات) دال على عدة مستويات فى الوعى أساسها المادى الخوف من ضياع السوق إلى الأبد من يد الرأسمالية الصناعية الوطنية الناشئة.

فى الحلقة الأولى من مسلسل الثورة الوطنية حققت البورجوازية المصرية بقيادة حاكمها محمد على باشا انتصارات خاطفة على دولة الاحتلال (الخلافة العثمانية) وتحدّت الدول الغربية الأكثر تطوراً والأشد نهماً صراعاً على السوق المصرية والمنطقة العربية المحيطة بها والدائرة الأفريقية الملامسة لبطنها، بيد أن هزيمة ١٨٤٠ كانت حداً فارقاً لطموح البورجوازية المصرية تجنبت بعده الأسرة الحاكمة (مركز البنية) الدخول فى صراعات مسلحة مع الغرب، بل سعت إلى الاحتماء به لحسم صراعها الداخلى مع بورجوازيتها الوطنية (الخديو توفيق ضد الثورة العرابية) ومع تكرار الهزيمة العسكرية وقعت البلاد فى قبضة الاحتلال البريطانى لتدخل بذلك فى كهف مظلم امتد نومها فيه قرابة الثلاثين عاما أو يزيد.

وحين استيقظت مصر على حلقتها الثورية الثالثة عام ١٩١٩ لم يكن مستغرباً أن يقف الشعب كله وراء قيادته البورجوازية (المتعلمة المثقفة) إنما كان المستغرب أن تقف تلك القيادة موقف العداء من الطبقة العاملة الثورية بحق .. (٥) ولم يكن مستبعداً أن يصبح

الأزهر مركزاً للثوار، وإنما كان مفترضاً أن تقف الكنيسة القبطية (بالنظر إلى عقيدتها الصارمة فى فصل الدين عن السياسة) موقف الحياد. لكن أحداً لن يستطيع تفسير هذه المتناقضات إلا إذا وضع أمام عينيه الخريطة الطبقية عندئذ سيدرك أن البورجوازية المصرية إنما كانت تسعى للفوز بالكعكة كاملة لنفسها حارمة منها الطبقات الشعبية. وأما مشايخ الأزهر (وأغلبهم كانوا من كبار الملاك الزراعيين)...(٦) فقد راودتهم المخايلة التاريخية فى الانتصار على الغرب بتذكارات صلاح الدين والظاهر بيبرس، وأما آباء الكنيسة القبطية (ومعظمهم صاروا من كبار الملاك العقاريين)...(٧) فقد عادت بهم نفس المخايلة إلى مؤتمر نيقية عام ٣٢٥ ومؤتمر أفسوس عام ٤٤٩ يوم أن حققوا انتصارات فكرية وعقائدية باهرة على ذلك الغرب المتغطرس المعتمد على آليات القوة العسكرية بالدرجة الأولى.

وبين عداء البورجوازية للقوى الصاعدة فى المستقبل (قوى اليسار الاشتراكى) وبين تحالفها مع المؤسسة الدينية بفرعيها الإسلامى والمسيحى راحت ملامح الأصولية تبرز فى الوجه البورجوازى : ملامح التسلط، والدوجمائية، والعصاب، والنوستالجيا، والجمود الفكرى على عكس ما كان متوقعاً من طبقة «ثورية» مفروض أنها تسعى إلى التحديث بالسباحة مع تيار الزمن وهدفه المستقبل.

تلك إذن كانت عناصر بنية «الحداثة» المحاصرة فى وعى طبقة البورجوازية المصرية حين كتب الحكيم مسرحيته التراجيدية الرائعة «أهل الكهف»، فهل آن الأوان لكى نحلل بنية وعى الأديب فنناظر بينها وبين وعى الطبقة السائدة آنذاك، لنخلص من هذا التحليل إلى المسرحية ذاتها؟

٢-٢ فينومينولوجيا الوعى عند الحكيم:

يصف توفيق فكره بالتعادلية فيقول: « إن معنى التعادل هنا هو التقابل، والقوة المعادلة هنا معناها القوة المقابلة والمناقضة»...(٨) ويقول أيضاً فى نفس الموضع: «إذا توقف التعادل نموت، الحركة بين كفتى ميزان هى الحياة، هى جوهر التعادلية... والتعادلية تقريرية وغائية فى نفس الوقت . تقريرية من حيث إنها تبين لنا كيف تعمل قوانا، وغائية من حيث إنها حافزة للضعف والهزيمة على ألا يستسلما للنتيجة الحالية المؤقتة»...(٩)

فهل ثمة تشابه بين هذا الفكر التأملى الذاتى وبين الديالكتيك Dialectic الذى اكتشف هيجل قوانينه وطبقها ماركس وانجلز على المادة وعلى الأحياء وعلى التاريخ الإنسانى؟

لنقرأ ما كتبه انجلز فى ديالكتيك الطبيعة حيث يعزو تجريدية قوانين الديالكتيك وعموميتها وشمولها إلى التاريخ الطبيعى وتاريخ المجتمعات البشرية لا إلى تأمل فيلسوف أو اقتراحات مفكر:

«إن هذه القوانين ليست إلا القوانين العامة فى الطبيعة والمجتمع، ويمكن اختصارها فى هذه القوانين الثلاثة الرئيسية:

* قانون التحول من الكمى إلى الكيفى.
* قانون تصارع الأضداد.
* قانون نفى النفى.

وقد اكتشف هيجل تفصيلاً عن هذه القوانين الثلاثة فى نموذجه المثالى كمجرد قوانين للفكر... وهنا يقع الخطأ فى كون هذه القوانين قد أدخلت بأسلوب تعسفى على الطبيعة والتاريخ بدلاً من أن تكون ثماراً لهما واستنتاجاً من الحركة فيهما...» (١٠)

إن الفارق بين الحكيم وبين إنجلز على المستوى الإدراكى هو ذات الفرق بين وعى البورجوازية المصرية ونظيرتها الأوروبية، فلقد حصلت البورجوازية المصرية على وعيها هذا من تراث أساسه النقل وقوامه التسليم بكمال الكون وثباته وغائيته، وحتى لو بدا عبثياً فى بعض تجلياته عندئذ يعزى القصور إلى العقل وليس إلى الكون. أما البورجوازيات الغربية فقد حصلت وعيها، أو بالأحرى راحت تبنيه بناء فى حركة متصاعدة بالتوازى مع ثورة البخار والاكتشاف الجغرافية وتشييد المصانع وتكديس الاختراعات وإزاحة الفكر اللاهوتى بعلوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والكسمولوجيا فضلاً عن العلوم الإنسانية، فلا غرو إذن أن يتحول الوعى البورجوازى الغربى فى مرحلة من مراحله إلى الثورة حتى على ذاته (هنا نتذكر فيورباخ وماركس وانجلز وبليخانوف كمفكرين بورجوازيين ثوريين) وبالمقابل يظل الوعى

البورجوازي المصري ساكناً لا يتصور شكلاً للعالم غير ما يعيش فيه الآن (هنا نتذكر لطفي السيد وهيكل والعقاد و...توفيق الحكيم) وشكل العالم هذا وإن بدا قائماً في الحاضر إلا أنه نتاج لماض أو هو مراوحة أليمة بينهما، أما المستقبل فهو ما كان الوعي البورجوازي المصري يخشاه ويفر منه فرار السليم من المجذوم (ونحن نتحدث عن فترة الثلاثينيات التي كانت تنذر بسقوط الرأسمالية في كل مكان وصعود الأنظمة الشمولية سواء كانت شيوعية أو فاشية) وآية ذلك أن مأثرة البورجوازية كطبقة تظهر في أعقاب الإقطاع - في أي مكان في العالم - إنما هي مطالبتها بالديمقراطية، الديمقراطية التي تنسب السيادة إلى الشعب وليس إلى كائن متعال مفترض.

فإذا كان الدين هو أيديولوجية الإقطاع فإن الديمقراطية هي أيديولوجية البورجوازية لكن الديمقراطية معناها تسليم السلطة إلى الأغلبية، والحكيم يعي هذا جزئياً ويسجله بوضوح في كتابه «تحت شمس الفكر»:

«مامعنى الديمقراطية إذا لم تكن هي تمكين طبقات الشعب كلها من الدفاع عن نفسها بنفسها تحت قباب المجالس النيابية؟!.. لكن أحزابنا لا تمثل في حقيقة الأمر غير طبقة واحدة هي طبقة الملاك» ..(١١)

ونقول يعي ذلك جزئيا لأنه لا يتحدث عن تسليم السلطة لحزب الأغلبية (والأغلبية هنا هي طبقات العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة) بل يتحدث فحسب عن تمكين هذه الطبقات من الدفاع عن مصالحها بممثلين برلمانيين ! ولهذا فإننا لا نعول كثيراً على صيحة الحكيم «المثالية» عندما يقول : «لئن كانت حركة الإصلاح الاجتماعي في مصر قد تأخرت حتى اليوم فذلك سببه تقصير الكتاب والأدباء، إني أتهم بملء فمي الأدب المصري بهذا الجرم» ...(١٢).

ذلك أن حركة الإصلاح الاجتماعي ليست متعلقة بالدرجة الأولى بجهود الأدباء والكتاب - رغم أهمية دورهم بالطبع - بل تتعلق بدرجة النضج السياسي والتطور الاقتصادي للطبقات ذات المصلحة في الثورة أو الإصلاح. ولهذا فإن الحكيم الذي يذهب إلى أقصى التطرف الكلامي في تحميل نفسه وزملائه الأدباء المسئولية إلى حد التجريم نراه على المستوى العملي يتحاشى استخدام مصطلحات الفكر اليساري :الصراع الطبقي، البروليتاريا، الاشتراكية... الخ وحتى حين يشير إلى بعض رموز الفكر الاشتراكي الفابي من أمثال برنارد شو و.هـ.ج ويلز وبريستلي فإنه يفعل ذلك متجنباً حتى تسمية الاتجاه السياسي الذي يمثلونه !

وحين يشير الحكيم إلى المادية فإنه يشير إليها من موضع المنتقد الرافض دون أن يلتفت إلى كونه يتحدث عن المادية الميكانيكية، مادية القرن الثامن عشر كما يمثلها هولباخ:

«لقد أجاب العصر الحديث فعلاً بأن الإنسان وحده لا شريك له في هذا الكون، وإنه إله هذا الوجود، وإنه حر تمام الحرية، وبهذا الجواب الذي قضى على تعاليم الأديان ختم العصر الحديث على نفسه بطابع المادية، وعلى رغم بقاء الدين في كثير من البلاد المتحضرة ماضياً في دعوته، محافظاً على مظاهر قوته، إلا أن الناس جميعاً حتى المتمسكين بالطقوس وروح النصوص قد سيطرت عليهم النزعة المادية» ... (١٣)

لقد ألمحنا من قبل إلى أننا نستخدم منهاج البنيوية التوليدية في هذا البحث ولكن بمناقلة بينه وبين مناهج أخرى حين تدعو الحاجة إلى ذلك، والظن أن استخدام التفككية هنا Deconstructionism قد يكون مناسبا لقراءة النص المتواري والمتناقض في آن مع النص المعلن في كتابات الحكيم الفكرية . يكتب الحكيم في موضع آخر من التعادلية ما يشي بأن الرجل إنما كان مدركاً للعلائقية القائمة بالضرورة ما بين الأديب وثقافة عصره فيقول: «إن فكرة أبي العلاء أو شكسبير عن الإنسان هي في نفس الوقت انعكاس لما كان سائداً في عصر كل منهما من ثقافة ومعرفة. ولن يصل الأديب أو الفنان إلى تحديد موقف الإنسان في زمانه وعالمه ومجتمعه، إذا انقطعت صلة الأدب أو الفن بالعلوم والأفكار المحيطة به... (١٤)

هذا النص الهام يكشف في الحقيقة عن تناقضين لا عن تناقض واحد، يبدو أولهما في الإقرار بأن لا شيء يمكن أن يقوم وحده في فضاء خاص به (وهكذا تقوم الصلة ما بين الأدب والفن وبين العلوم والأفكار

المحيطة) وفى نفس الوقت يتم تجاهل الصلة ما بين العلوم والأفكار وكذلك الفن والأدب وبين التطور المادى للمجتمعات البشرية مثلاً فى وسائل وقوى الإنتاج والعلاقات الرابطة بينها لحساب بناء مثالى فوقى Supper Structure تبدو فيه العلوم والأفكار والفن والأدب وكأنها تتطور من تلقاء نفسها دون أى تأثر بالبنية التحتية للمجتمع البشرى.

أما التناقض الثانى فيكمن فى أن الحكيم - برغم إدراكه النظرى للصلة العلائقية بين الأدب وعلوم العصر- لم يدرك أن أدبه كان بعيداً بالفعل عن فكر علوم عصره: النسبية والكوانتم فى الفيزياء، اللاماركية والداروينية في البيولوجيا ثم المادية الجدلية والبراجماتية والوضعية المنطقية والظاهراتية في الفلسفة.

لقد أشرنا فى الفقرة (١-٢) من هذا البحث إلى أن عنصر الماضي هو العنصر الغالب في بنية الزمن سواء بوعي الطبقة البورجوازية أو في وعي الحكيم، وهذا يعني أن الوعي - باعتباره التفاتاً أنطولوجيا - لا مندوحة «قاصده» إلي شئ محدد، وحين تكون الأزمة يكون القصد هو التطلع إلى حل ما، فإذا لم يكن الحل واضحاً أمام الوعي (أي في المستقبل) انقلب الزمن وعاد الوعي للنظر إلي الوراء (الماضي) وبتكرار هذه العملية خلال الأزمات التاريخية فإن الوعي الجمعي يقر لديه- خاصة حين تظل البنى الاجتماعية ثابتة نسبياً- أن «القصدية» لا تتوجه إلا للخلف والوراء، للثابت القديم واليقين الإبستيمي الموروث، مستخدمة آلية النقل ومخايلة التقليد والاتباع حتي لو كان هذا تقليدا للغرب.

«نعم لابد أن نساير الغرب وإلا فكيف ننهض؟! لابد أن نكتب في كل المذاهب من الكلاسيكية وحتي الأبسورد، لابد من فتح جميع النوافذ علي كل التيارات، الفن في العالم يمضي في كل الاتجاهات فلماذا لا نفعل مثلما يفعلون؟! أجل كتبت يا طالع الشجرة حتي لا يقال إننا متخلفون عن مسرح العبث» ! ..(١٧)

وتلك قصدية وعي أغلقت أمامه سبل الإبداع وغام أمامه المستقبل فدار حول نفسه في دائرة المكان فلم يجد إلا مركزية فاستبداداً فثورة فإخفاقاً يقود المجتمع للتسليم بالمركزية مرة أخرى، فهل ثمة سبيل غير اجتلاب أشكال فنية من مجتمعات أخرى، أشكال سابقة التجهيز، هى حداثية عند أصحابها من حيث مكابدتهم فى الوصول إليها، وهى شبه حداثية أو حداثة محاصرة عند غيرهم ممن استوردوها جاهزة دون معاناة ودون دوافع حقيقية!

كان توفيق الحكيم كاتباً عظيماً بقدر ما كان نبياً من أنبياء البورجوازية المصرية، فلقد تطابقت بنية وعيه- بشكل مذهل- مع بنية الوعى الطبقي عند البورجوازية المصرية، فراح يقدم لها ما تحتاج إليه من عزاء ومن تعبير فني قوامه الإشفاق على الذات، وربما كان هذا ما يفسر شهرة الحكيم وانتشار مؤلفاته، وليس في هذا ما يعيب الرجل بالطبع، فغير مجد فى ملتى واعتقادى تقويم أعمال كاتب بأسلوب ينتزعه انتزاعاً من سياقه الاجتماعى والتاريخى، بل إن كل ما يسعى إليه هذا البحث هو تحليل أعمال الرجل وإضاءة مصادره الأيكولوجية وتأويل فكره وإبداعه تأويلاً يأخذ فى الاعتبار أن أنطولوجيا الكاتب (أى تكوينه) ليس منبت الصلة بأنطولوجيا الأمة، ومن حيث أن الأنطولوجيا فى الحالتين مفضية بالضرورة إلى واقع ابستيمى قابل للتغيير حال فهمه الفهم العلمي.

في هذا الصدد لا يرى الباحث فيما استحدثه الحكيم في أدبنا العربي (كتابته للتراجيديا أعني) إلا وجهاً إيجابياً من وجوه الثقافة المتغيرة حتي وإن اعتورت هذا الوجه عيوب ونقائص، حتي وإن بدأت الكتابة هذه كتجل من تجليات التقليد والاتباع إذ يكفيها أنها بدأت وفتحت بهذه البداية الباب أمام إبداعات تتلافي النقص والعيوب في المستقبل.

بيد أن هذا النهج الهرمنيوطيقي لا يغرينا باتباعه إلى نهاية مداه فنغفل عن تحليل أول تراجيديا مصرية بغير المنهاج الذي اخترناه، أعني المنهج البنيوي التوليدي، فإلي أهل الكهف.

٣-٢ أهل الكهف - تراجيديا مصرية ...

كتب توفيق الحكيم ذات يوم يقول:

«حملني على كتابة أهل الكهف الرغبة فى كتابة مأساة مصرية.. إنك تعلم أن أساس المأساة الإغريقية هو القدر ... المأساة عندى أساسها الزمن..(١٨)

هذه العبارة الملتبسة تحتاج إلى تحليل نستعير له أدوات الوضعية المنطقية لنسأل: هل ثمة فارق فى المدلول بين القدر وبين الزمن؟! إن الثقافة العربية الإسلامية لا تفرق بينهما، فهناك الحديث القدسى الذى يقول : لا تسبوا الدهر فأنا الدهر. وأما الثقافة الإغريقية فلقد عرفت القدر باعتباره مشيئة الآلهة . لكن عبارة الحكيم تضع بين القدر وبين الزمن حاجزاً مفترضاً. حاجز إن تلمسته بيديك لم تجد إلا هواء . ولكنها الرغبة .. (تلك الكلمة التى بدأ بها الحكيم عبارته) فى وضع خط مائز بينه وبين التراجيديات الإغريقية.

فهل تكفى الرغبة عند كاتب – حتى ولو كان ذكيا مثل الحكيم – لكى تولد عملا عظيماً؟! لنمض قدما فى درس أهل الكهف بحثا عن الجواب.

تنتمى الفكرة الرئيسية للمسرحية إلى عالم الحداثة حيث تنفتح بوابة الكهف– الرابطة ما بين المطلق والنسبى أو ما بين الخلود والزمن المتغير– على عالم الوعى الإنسانى الذى نام طويلا وآن له أن يستيقظ لتذكرنا هذه التيمة بقيلة نيتشه « لقد نمت طويلاً، فلتستيقظ إذن، إن العالم لعميق، وأنه لأعمق مما ظن النهار» ...(١٩)

فإذا كان النهار ترميزاً للوضوح والبساطة والإيمان بأن ثمة حكمة تدير الكون، فإن هذا كله ليس إلا نوما غير عادى • هو نوم فكرى يحيط بالإنسان فى رائعة النهار • بيد أن اليقظة ستكشف عن عمق مخيف لا ترى فيه الأشياء كما كانت تبدو على السطح، إنها اليقظة التى تكشف عن موت الإله (بالمعنى الفلسفى الذى أراده نيتشه) وبالتالى عدم اعتباره مسئولا، الأمر الذى يضع المصير الإنسانى بين يدى الإنسان وحده • ويا لها من مسئولية رهيبة ثقيلة، إنها جوهر التراجيديا الذى عبر عنه ريتشاردز بقوله:

«لا يستطيع كتابة التراجيديا إلا عقل لا أدرى أو عقل يؤمن بالغنوص إذ أن أقل إشارة إلى عزاء لاهوتى إنما هى تدمير لعمله» ...(٢٠)

إن الإيمان والتسليم بحكمة الخالق نعمة بلا شك، والذين يتمتعون بهذه النعمة لا يمكن أن يروا فى الوجود مأساة من أى نوع، بينما التراجيديا ليست إلا هذا الفن الذى يعالج بكل الجدية إشكالية الحياة والموت، من خلال تصوير بطل مأساوى يتألم بغير حدود، بغير أمل من أى نوع، وفى هذا يكمن نبله الخاص.

ومظهر بطولته هو قبوله بهذا الألم بل وإقدامه على إنجاز مهامه فى هذا العالم غير عابئ باليأس يحيطه من كل الجهات . ينطبق هذا على أوديب وأنتيجونا كما ينطبق على ماكبث وعطيل وهاملت لأن المفارقة -Paradox عندهم تتجلى فى العلاقة المتوترة ما بين ذواتهم وموضوع إدراكهم (العالم) وأن يعى واحدهم العالم وعيا حقيقيا لا غش فيه، معناه اكتمال وجوده وانطفاء شمعة حياته، ولذلك يسمى هذا الموت «بالموت التراجيدى» الموت الذى لا قيامة منه أبدا، فهل كان موت ميشيلينيا موتا تراجيديا بهذا المعنى؟! هل استطاع ذلك العاشق المؤمن أن يؤثر – أو حتى حاول أن يؤثر– فى تلك الكتلة الصماء المسماة الكينونة؟ نعم لقد حاول ذلك ولكن محاولته لم تكن نتاج فعل بقدر ما كانت رد فعل على النوم المفاجئ الذى أصابه وأصاب زميليه ثم اليقظة المفاجئة التى هاجمتهم جميعا دون إرادة منهم . ولولا الصدفة البحتة التى جعلت من الأميرة الصغيرة (شبيهة حتى فى الاسم) بالأميرة القديمة التى أُحبها فى الزمان الغابر لكان رد فعله مشابها لرد فعل زميليه اللذين استسلما للتاريخ ثانيهما بعد الأول، أما ميشيلينيا فلقد بدأت معركته ضد الماضى لحظة أن شُبِّه له أن الحب غالب ومنتصر على الزمن.

ولقد كان ممكنا أن نصدق مقولة أن الحب مستطيع أن يعلو على الزمان حال وجود هذا الحب حقيقة وليس وهما. وآية ذلك أن انجذاب ميشيلينيا إلى بريسكا الجديدة ليس إلا خيانة لحبيبته التى ماتت بعد أن ظلت وفية لعهده رافضة الزواج من غيره لثلاثين عاماً أو يزيد ! فهل يمكن أن نسمى علاقة ميشيلينيا بشبيهة وسمية تلك الحبيبة القديمة إلا نوعا من الإيروسية التى ينجذب إليها الرجل/الذكر إلى نموذج أنثوى معين؟! إن الحب لا يتوجه إلى «نموذج» عام بل إلى فرد بالذات. فرد لا يمكن استبداله لأنه غير قابل للتكرار أو الاستنساخ.

أما علاقة بريسكا الجديدة بهذا الشاب العجوز جدا ووقوعها فى غرامه فلا يعدو الانجذاب أيضا إلى نموذج

ماضوى يظن أنه يمثل الحب والوفاء المفتقدين فى العالم المعاصر وفى الحالتين : حالة ميشيلينيا وحالة بريسكا فإن الحب نفسه- باعتباره انتقالا من مرحلة الضرورة إلى مرحلة الحرية- إنما يعكر عليه بل ويتم نفيه من الحاضر الغنى بالاحتمالات لحساب الماضى المتوهم.

لكن الحبكة تحاول أن تقنعنا أن الماضى يمكن أن يعود، ولهذا فهى لا تصعد بنا من الأدنى إلى الأعلى، ولاتنطلق من بداية إلى وسط فنهاية ...أى أنها لا تبدأ بعناصر بسيطة لاتفتأ تتعقد حتى تصل إلى ذروة الأزمة ليبدأ الطريق إلى الحل، بل نراها- أى الحبكة- تسير فى دائرة، نقطة النهاية هى نقطة البداية، مما يشى بسانكرونية الزمن على المستوى الأنطولوجى، أما على المستوى الإبستيمى فإن تصور التغيير غير وارد، بل هو ليس إلا وهما، فالأميرة بريسكا الجدة تعود بالمعنى الحرفى للكلمة فى هيئة بريسكا الجديدة، تعود إلى نفس المرحلة العمرية، بنفس الملامح، بنفس القوام، بنفس الصوت، بل وحاملة نفس الصليب الذهبى الذى أهداه إليها حبيبها، فليس عجيبا إذن أن يصرخ هذا الحبيب فى وجه زميله الراعى:

«لم يتغير شئ يا يمليخا، ها هو بهو الأعمدة كما تركناه أمس. فيقول يمليخا فى صوت كالعويل: بل كل شئ تغير، كل شئ تغير» ..(٢٢)

إن الأصولى المؤمن - ممثلا فى ميشيلينيا ليعيد إنتاج الماضى ضاربا صفحا عن كل مظاهر التغيير: الملابس، الشوارع، الأبنية، وسائل النقل والمواصلات، ما جرى من انقلاب فى العقائد وما اختلفت به الأفكار، وما شأنه بشئ من هذا أو بكل هذا ما دامت بريسكا المشتهاة قد ظهرت له فى جسم يشبه الجسم القديم الذى هام به شغفا؟!

والحبكة الدائرية هنا ليست اختيارا عشوائيا، بل تم انتقاؤها بذكاء لتكون شكلا فنيا يحمل سمات مضمونه الأيدولوجى الرومانسى حيث الإخفاق والموت مصير إنسانى محتوم، وحيث الذات غير مستقلة عن العالم وعن نسيج التعاقب الدياكرونى المركب فيه، وفى نفس الوقت فإنها- أى الذات - ترى العالم ككتلة صماء لا جديد تحت شمسه وكأن الزمن فيه (من وجهة نظر الذات) سانكرونى بشكل مطلق.

هكذا تضع المسرحية الرجال الثلاثة ورابعهم كلبهم مقابل المدنية (الحضارة التى يقال لهم إنها تغيرت) ولكن رجال الكهف - بدرجات متفاوتة - يرفضون الاعتراف بهذا التغير، ففى الاعتراف به موت لهم، ولأنهم لاينظرون إلا لزمانهم الداخلى فإنهم يستقبلون مظاهر التغير بالفكر والازورار، وهنا نجد لمحات تراجيدية لايعكر عليها إلا الاستمساك بعالم آخر يلتقى فيه الأزواج والمحبون وتصحح الأخطاء وتتجلى الغيوم!

لايجرؤ الحكيم - رغم مخايلة التراجيديا لحسه الفنى غير المنكور- أن يحدق فى عيون «ميدوزا» معلنا موت الطبقة البورجوازية المصرية (بمعنى إفلاسها سياسيا واجتماعيا) موتا تراجيديا لا قيامة لها من بعده، لا فى هذا العالم ولا فى عالم آخر . ولو كان قد فعل لكان قد كتب تراجيديا حقيقية وليس شبه تراجيديا Simi Tragedyولأن التراجيديا حين تنذر بعالم يموت (وفى نفس الوقت تبشر ضمنيا بعالم جديد يولد) فإن مجتمع ما بعد البورجوازيةPost Bourgoiseكان حريا بأن ترى نطفته وهى تتكون (فى رحم الزمن) من عناصر ومنظمات المجتمع المدنى: أحزاب بغير وصاية، وصحافة لاتطالها المصادرة ونقابات مستقلة عن السلطة الحكومية، أندية وجمعيات ثقافية تمارس الدرس الحر لكل المذاهب والتيارات الفكرية والفنية والأدبية دون تجريم أو إرهاب معنوى، سينما ومسرح يلبيان الحاجات المعنوية للشعب دون رقابة بطريركية من أحد، كل هذا فى إطار دستورى (لاتتناقض مواده مع حقوق الإنسان) وبرعاية دولة عصرية لاتمايز بين مذهب وآخر أو فكر وفكر، أو رجل وامرأة، دولة عصرية تفصل بينها وبين الدين (كممارسة سلطوية) ولكن لاتفصل بينه وبين المجتمع كنبض من نبضاته وتشوف من تشوفات الروح فيه.

هذه الإشارة إلى التركيبة الاجتماعية فى المستقبل هى ماغاب عن فكره توفيق الحكيم حيث كان وعيه دائرة مغلقة موازية لدائرة وعى طبقته المغلقة كذلك. ومن هنا جاءت «أهل الكهف» لتكون هى بذاتها تعبيرا حقيقيا عن الأزمة وليس مجابهة لها بحال من الأحوال.

الهوامش

(١) Nietzche, The Birth Of Tragedy And The Genealogy Of Morals,Translated By Francis Wolfgang,New York 1956

(٢) بالمعني الذي أورده المؤرخ الروماني سيرفيوس توليوس- والمقصود بأشباه البروليتاريا هؤلاء الذين لا يملكون ثروة ولا مهن لهم وإنما يتعيشون من أداء الأعمال الحقيرة كحمل البضائع أو كنس الشوارع ...الخ.

(٣) راجع مثلا معاهدة السلام بين رمسيس الثاني والحيثيين عام ١٣٢٥ق.م موسوعة تاريخ مصر هـ.ع.ك صفحة ٢٦٢.

(٤) انظر: جورج بوزنر (وآخرون) معجم الحضارة المصرية القديمة - ط٢- هـ.ع.ك ص ١٧١.

(٥) لمزيد من التفاصيل- راجل كتاب رفعت السعيد «تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر ١٩٠٠- ١٩٢٥ - دار الثقافة الجديدة - الطبعة الثانية.

(٦) راجع علي بركات - رؤية علي مبارك لتاريخ مصر الاجتماعي - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٨٢ من صفحة ١٥١ إلى ١٥٣.

(٧) Bear.G,A History of landowenership in modern Egypt- Ox,London 1962

(٨) حوار مع ألفريد فرج - دليل المتفرج الذكي إلى المسرح- كتاب الهلال - فبراير ١٩٦٦ .

(٩) السابق.

(١٠) Engles,Frederic,Dialectic of nature,Foreign languages publishing house,Moscow 1954 p.83.

(١١) الحكيم - توفيق، تحت شمس الفكر- دار الكتاب اللبناني - بيروت ص ١٠٥.

(١٢) السابق - ص ١٩٣.

(١٣) التعادلية - ص ٢٤.

(١٤) التعادلية - ص ٢١

(١٥) التعادلية - ص ٦٥.

(١٦) شجرة الحكم - ص ٢٥.

(١٧) من «دردشة» للحكيم مع كاتب هذه الصفحات - بمقهي بترو بالإسكندرية صيف عام ١٩٨٢ .

(١٨) الحكيم - تحت شمس الفكر - صفحة ١٠٥.

(١٩) Neitzche,Thus spoke Zaradisht

(٢٠) Richards.I.A,principle of literary Criticism,Harcourt,Brace,New York 1984.

(٢١) ولكنه - مع ذلك- موت نبيل غالي الثمن عظيم القيمة لأنه يؤدي إلى التأثير في تلك الكتلة الصماء المسماة الكون . لأنه موت يعيد تشكيل الأمور العامة، ولهذا أطلقت الفلسفة اسم الانطولوجي Ontology على تلك الأمور العامة، فهي الموجودات بشكل عام عند أرسطو، وهي في تعريفات الجرجاني ما لا يختص بقسم معين من أقسام الوجود (الواجب - الجوهر - العرض) وهي في الفلسفة الحديثة تقصد الأشياء بذاتها. ويفرق هيدجر بين الأنطولوجي Ontology الذي هو الأولاني المؤسس والغائب في نفس الوقت، وبين الأونطي Ontic أي الموجود الزائف، وربما كان الجذر اللغوي لهذا التعبير هو الذي سرب للعامية المصرية لفظة «أونطة» التي تعني الزيف ولمزيد من التعمق في هذا البحث اللغوي- راجع لويس عوض - مقدمة في فقه اللغة العربية- الفصل الثالث (أدوات البحث الفيلولوجي)الناشر دار سينا الطبعة الثانية ١٩٩٣،

(٢٢) أهل الكهف - ص ٤٤.

اللغة العامية وأنماط التحديث

نيللى حنا*

ارتبطت فكرة التحديث فى أذهاننا بأنها حركة تتمثل فى تطبيق الأنماط والنظم الغربية فى التكنولوجيا والاقتصاد (البنوك والمؤسسات المالية) والقوانين الاجتماعية والثقافة وأدواتها وشكل التعليم. فيكون = حسب هذا الرأى = المجتمع الحديث هو المجتمع الذى يستخدم هذه الأنماط. اما المجتمع الذى لايستخدمها فيعبر عنه بأنه مجتمع متأخر أو مجتمع تقليدى. مع ان هذه الأنماط بدأ استخدامها أثناء القرن التاسع عشر نتيجة للمد الرأسمالى الأوروبى وقد سهل مهمة المستعمر وخلق الاقتصاد التابع.

وقد ارتبطت اللغة أيضا بفكرة التحديث ولكن من منظور آخر. فنحن نعلم ان اللغة مرتبطة بالمجتمع وأنه من الممكن ان يدرس المجتمع من خلال استخدامه للغة. ففى القرن التاسع عشر بظهور الدولة القومية الحديثة بدأ الاهتمام باللغة الفصحى كأحد رموز القومية واهتم حسين المرصفى مثلا بوضع المعايير فى اصول استخدام اللغة الفصحى فى الكتابات الأدبية. ويعتبر محمود سامى البارودى أول من احيا الشعر العربى بعد ركوده وانحطاطه واصبحت المدرسة الكلاسيكية الجديدة تعبر عن فئة معينة من المجتمع وهى نخبة المثقفين.

وهذان النمطان من التحديث يتميزان بأنهما تحديث من أعلى أى تحديث ينبع من الدولة ومؤسساتها أو من نخبة المثقفين. فالسؤال الذى نطرحه الآن هو: هل لابد ان يأتى التحديث دائما من أعلى (الدولة او الطبقة الحاكمة) او من الخارج (الدول المستعمرة = الاقتصاد الرأسمالى والفئات المنتمية اليه)؟ هل يمكن ان يحدث التحديث من أسفل او من داخل المجتمع نفسه.

ونجيب عن هذا السؤال بالرجوع الى مسألة اللغة الفصحى واللغة العامية فى الفترة السابقة على عصر محمد على (عصر التحديث) اى القرنين السابع والثامن عشر، والسبب فى اختيار ذلك هو انه يقدم لنا نمطاً من أنماط التحديث يتميز بانه تحديث من أسفل لا علاقة له بالدولة أو مؤسساتها = ارتبط ارتباطا وثيقا بعامة الناس وعبر عن ثقافتهم.

ونتوصل لهذا الاستنتاج من خلال ظاهرتين خاصتين بهذه الفترة لهما اهمية بالغة لفهمنا لهذا العصر الذى اتصف بأنه عصر الظلام وعصر الانحطاط، والحقيقة أن هذا الحكم صدر قبل ان يقوم المؤرخون بدراسته دراسة وافرة وموضوعية وقد حان الوقت لاعادة النظر فى كثير مما قيل عنه.

اول ظاهرة هى انتشار التعليم الاساسى فى القاهرة اى القراءة والكتابة ومبادئ الحساب هذا بجوار دراسة القرآن.

(*) استاذة فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

وذلك فى الكتاتيب التى انشئت فى جميع احياء العاصمة – فى حى الجمالية والدرب الأحمر والغورية والأزبكية... الخ. فكان يوجد فى القاهرة فى اواخر القرن الثامن عشر اكثر من ثلاثمائة كتاب يستقبل كل واحد منها بين خمسة عشر وثلاثين تلميذا (هذه الاعداد مذكورة فى حجج الأوقاف الخاصة بهذه المنشآت التعليمية) ومعنى هذه الأرقام ان حوالى ثلث سكان القاهرة الذكور – وقد قدر عدد سكان القاهرة سنة ١٨٠٠ فى كتاب وصف مصر بحوالى ٢٦٠٫٠٠٠ نسمة – قد مروا من نظام الكتاب ويجيدون القراءة والكتابة. وكانت اغلبية هؤلاء عندما يتخرجون من الكتاب يمارسون حياتهم العملية فى الحرف والتجارة. ومعنى ذلك ان التعليم الاساسى وصل لاعداد كبيرة من سكان العاصمة الذين لم يتخذوا العلم كنشاط اساسى وان الكلمة المكتوبة لم تكن احتكارا لطبقة معينة مثل طبقة العلماء ولكنها انتشرت خارج المؤسسات التعليمية الكبيرة مثل الأزهر الى فئات اخرى من المجتمع.

وبالرغم من ان التعليم فى الكتاب ظل محدودا بالنسبة للمواد والامكانيات إلا انه لابد ان انتشار القراءة والكتابة كان له تأثير على الساحة الثقافية والفنية. فمثلا يمكن لنا ان نربط بين انتشار القراءة والكتابة وبين ظاهرة اخرى وهى انتقال الأدب الشفوى الى أدب مكتوب وهى ظاهرة مهمة انتشرت فى نفس الفترة. والأمثلة على ذلك كثيرة لعل اشهرها هو عمل ألف ليلة وليلة. هذا العمل انتقل شفويا من جيل لجيل عبر العصور ثم اثناء العصر المملوكى انتقل الى الأدب المكتوب وظهرت المخطوطات لهذا العمل. واثناء العصر الذى نحن بصدده انتشرت هذه المخطوطات وازداد عددها ازديادا ملحوظا مما يدل على ان الطلب على الأدب المكتوب قد ازداد ايضا. وينطبق هذا الكلام على سير اخرى كانت فى الأصل جزءا من التراث الشفوى حتى اننا نجد كتبا تنقل النكات والحكايات التى كانت تتردد بين الناس شفويا مثل نكات جحا التى نقلها مؤلف كتاب أنيس الجليس.

ويمكننا اعتبار انتشار التعليم الأساسى كنوع من أنواع التحديث حيث ان فئات متوسطة من سكان العاصمة – لا هى من طبقة العلماء ولا من طبقة العسكر الحاكمة – قد استفادت منه. وهذا النمط من التحديث لم يأت من الأعلى ولم يكن نتيجة قرارات صدرت من طرف السلطات الحكومية. ولكنه ظهر نتيجة لعوامل طويلة المدى مثل ازدهار التجارة الدولية بعد ظهور وانتشار تجارة البن التى احتكرها تجار القاهرة وجلبوا منها اموالا طائلة. وبالرغم من ان التعليم فى الكتاب كان يتبع نظام الاوقاف وبالتالى كان مجانا إلا أنه لولا انتعاش الاقتصاد فى هذه الفترة ماتمكنت الفئات المتوسطة من الاستغناء عن عمالة الصبيان حتى يتموا تعليمهم فى الكتاب.

أما الظاهرة الثانية – ومن المحتمل ان تكون لها علاقة بالظاهرة الأولى – فهى استخدام اللغة العامية فى عدد كبير من كتابات هذا العصر وقد اعتبر أن هذه الظاهرة تمثل عنصرا من عناصر الانحطاط وقد قيل ان استخدام اللغة العامية دليل على تدهور اللغة العربية على يد الكتاب فى هذا العصر وفى الواقع ان هذه المقولة بعيدة عن الحقيقة لان اللغة الفصحى ظلت تستخدم فى بعض أنواع من الكتابات مثل كتب الفقه وكتب العلوم الدينية وتراعى هذه الاعمال الاصول فى كتابة اللغة الفصحى حسب المعايير المتعارف عليها.

اما بالنسبة للأدب والتاريخ فقد شاع استخدام اللغة العامية ومنهم تاريخ الدمرداشى وتاريخ الاسحاقى وكتاب هز القحوف ليوسف الشربينى وغير ذلك، وقد شاع فى هذه الكتابات تركيبة الجمل والألفاظ الشبيهة بلغة الحديث بين الناس. ولم يكن سبب استخدام اللغة العامية لدى هؤلاء الكتاب والمؤرخين انهم يجهلون قواعد استخدام اللغة الفصحى فنحن نعلم ان بعضهم كان ازهريا وبالرغم من ذلك اصروا على استخدام العامية فى بعض الأنواع من الكتابات لانها تعبر عن ثقافة معينة وربما ايضا لأن الطلب على الكتب المكتوبة باللغة العامية – سواء من قبل المثقفين او من قبل هؤلاء الذين مروا من المرحلة الأساسية فى التعليم فقط – قد ازداد واثر هذا الطلب على شكل الانتاج الأدبى.

والدليل على اهمية العامية فى هذا العصر هو ظهور عدد من القواميس للعامية تشرح معانى الكلمات

المستخدمة فى الحديث بين الناس ومن أهم هذه الاعمال القاموس الذى ألفه الشيخ يوسف المغربى المتوفى سنة ١٠١٩هـ بعنوان «دفع الإصر عن كلام اهل مصر» وايضا «القول المقتضب فيما وافق لغة اهل مصر من لغة العرب» لمحمد بن ابى السرور الصديقى الشافعى المتوفى سنة ١٠٨٧هـ. وتدل هذه القواميس للعامية على الاهتمام بالمستوى العلمى ومن مؤلفين من نخبة المثقفين بلغة الحديث بين الناس وهى اللغة التى تربط بين المتعلم وبين عامة الشعب.

وفى الخاتمة نقول ان هذه الحركة التى شملت الانتشار فى التعليم الاساسى والانتشار فى استخدام اللغة العامية يمكن اعتبارها كنوع من التحديث الاجتماعى حيث انها اعطت دورا اهم لفئات اجتماعية بعيدة عن السلطة للمشاركة فى الحياة الثقافية والانتاج الفنى والادبى والاستمتاع بهذا الانتاج.

واثناء القرن التاسع عشر واجهت هذه الحركة عملية بناء الدولة الحديثة وقد لعبت هذه الدولة ومؤسساتها دورا مهيمنا على التعليم والثقافة – والانتاج الادبى وحاولت تشكيلهم حسب رؤيتها ومتطلباتها ونتيجة لهذه السياسة اعيد تشكيل المجتمع بصورة جديدة وظهرت مجموعات جديدة من المثقفين – خريجى المدارس الجديدة وخريجى الجامعات فى الخارج – ممن ارتبطت مصالحهم بمصالح الدولة ليسيطروا على الحياة الثقافية والعلمية وانكمش الدور الخاص بتلك الفئات التى استفادت بالوضع الخاص بالفترة قبل ذلك.





نحو تجديد إشكاليات الفكر العربى المعاصر
من نقد التراث إلى نقد الحداثة

برهان غليون*

١- محورية التراث فى الفكر العربى المعاصر:

شغل أمر التراث وتحقيق نصوصه وإعادة نشرها والتعليق عليها، وفى مرحلة لاحقة لاتزال مستمرة حتى الآن لدى الأغلبية الساحقة من المفكرين والمهتمين بالفكر العربى، من العرب وغير العرب، تأويل هذا التراث، القسم الأكبر من الجهد النظرى المكرس للمجتمعات العربية. وكان وراء هذا الانشغال المتميز والقوى بالتراث عوامل متعددة. من هذه العوامل تغلغل فلسفة النهضة التى ورثها الفكر العربى عن الفكر الأوروبى الكلاسيكى منذ انفتاحه على منجزات الحضارة الحديثة. فهذه الفلسفة تربط بقوة بين عوامل النهضة والازدهار من جهة وحيوية الثقافة وقدرتها الإبداعية من جهة ثانية، وقد رأى المصلحون العرب على ضوء هذه الفلسفة أن السبب الرئيسى لانحطاط حضارتهم العظيمة هو جمود معتقداتهم الدينية وثقافتهم . ولأنهم نظروا إلى ثقافتهم القائمة نظرة سلبية فقد رجعوا إلى هذه الثقافة الكلاسيكية العربية الإسلامية وركزوا جهودهم منذ ذلك الوقت على إحيائها . وكان من نتائج ذلك بالفعل تحديث اللغة وتجديد طرائق البحث والتفكير وتطوير أنواع أدبية وفكرية جديدة لم يكن التراث العربى الكلاسيكى نفسه على معرفة بها . ومن هذه العوامل أيضا ماساد فى أوساط الأدبيات الاستشراقية الواسعة من اعتقاد قوى بأن عرب اليوم لايملكون شيئا يستحق البحث والتمحيص، وأن فكر العرب وقيمهم وعقليتهم مطبوعة فى تراثهم القديم الذى يستحق وحده اسم الثقافة ويملك وحده حق البحث والتمحيص . ومن هذه العوامل أخيرا انعكاس الصراع السياسى المعاصر على الثقافة وسعى الأطراف السياسية المتنازعة على مصادر الشرعية إلى تأكيد اعتقاداتها أو نفى اعتقادات الأطراف الأخرى عبر التراث ومن خلال تسويد التأويل الذى يخدم بصورة أفضل قضيتها.

وبالرغم من سيطرة العقيدة الماركسية التى تؤكد على الدور الحاسم للعوامل المادية والظروف التاريخية فى حركة المجتمعات لفترة طويلة نسبيا على جزء كبير من الفكر العربى منذ الخمسينيات، إلا أن العقيدة القوية التى أدخلتها مدرسة الإصلاح الإسلامى الحديثة بقيت هى السائدة . واستمر المثقفون بالاجمال يعتقدون أن تعثر الحركة الاجتماعية وبطء مسيرة التحولات الحضارية فى المجتمعات العربية يرجعان إلى سيطرة التفسيرات الدينية المتحجرة وتغلغل العقلية الخرافية وغير العلمية فى الثقافة العربية ورفض الجماعات العربية المتعددة الارتماء فى تيار الحداثة والثقة بفعالية ديناميتها المتطورة. وقد تركز النقد الاجتماعى سواء أجاء على شكل نقد المقاومة،

* مدير مركز دراسات الشرق المعاصر وأستاذ علم الاجتماع الحضارى فى جامعة السوربون فى باريس.

مقاومة المجتمع للاجراءات التقدمية، أو نقد الهزيمة التى أصابت الجيوش العربية، على نقد هذه التفسيرات والعقليات الجامدة والأسطورية. وأصبحت الدعوة إلى الأخذ بالعلم وتربية الناشئة على الطرق العلمية القاسم المشترك الأعظم بين جميع من يتبنون فكرة الإصلاح والثورة والتغيير بين المثقفين العرب، سواء أكانوا من الليبراليين أو التقدميين. وبشكل عام تبلور اعتقاد قوى لدى النخب الاجتماعية بأن الأغلبية الشعبية ذات عقلية محافظة مبعثها التمسك بالتفسيرات التقليدية والأسطورية(١) للتراث، وأن الروح الموضوعية والعلمية هى من سمات النخب الاجتماعية التى تلقت التعليم الحديث وانطبعت بطابعه(٢). وهكذا يمكن القول أن المعارك الفكرية والاجتماعية والسياسية بل والاقتصادية العربية قد أصبحت تخاض جميعا على أرضية تفسير التراث وفى ميدان التأويلات الدينية والعلمية، وتوجه إلى هذا التفسير وذاك التأويل القسط الأكبر من الاستثمارات المادية والمعنوية . ومعظم الكتاب والمفكرين الذين نالوا موقع الحظوة فى الصحافة وصارت لهم شعبية كبيرة فى البلاد العربية هم أولئك الذين بنوا مشاريعهم الفكرية على إعادة قراءة التراث وتفسيره وتأويله تأويلا حديثاً أو عصرياً(٣) .

وقد تجدد التفكير فى التراث مع تنامى مشكلة الحركات الإسلامية . وجاء التطرف الذى أظهرته بعضها وكأنه البرهان المنتظر على صحة الفرضية التى ترجع سبب تخلف العرب والمسلمين وتعثر أوضاعهم لسوء اعتقاداتهم واستمرار تعلقهم بالقيم والمبادئ والمفاهيم القديمة والبالية . وصار الصراع الفكرى بين الحركات الإسلامية وخصومها يدور فى معظمه على أرضية تأويل آيات القرآن وإعادة تفسير معانيها الصريحة والمتشابهة(٤) . وبينما تميل العديد من النظريات إلى جعل هذا التنامى والنمو انعكاسا لحركة إحياء الإسلام أو لصحوة المسلمين، واكتشافهم حقيقة دينهم وثقافتهم وهويتهم بعد أن كانوا مستلبين للثقافة الغربية، تفترض نظريات أخرى أن هذا التنامى ليس شيئا آخر سوى تجلى الإسلام كما هو وانكشافه على حقيقته التى لاتقبل الفصل بين السياسة والدين، وذلك بعد أن تراجع إسلام النخبة المعدل بالثقافة الغربية.

٢- إشكالية الحداثة

فى اعتقادى أن طرح مسائل المجتمع العربى المختلفة، وبشكل خاص مسألة التجدد الحضارى والتقدم الإنسانى عبر إشكالية التراث لا يهدف إلى تجديد الثقافة ولا إلى فهم التراث بقدر ما يهدف إلى طمس أزمة الحداثة فى العالم العربى والتغطية عليها. فليس هناك فى اعتقادى أى مفهوم قديم وثابت للإسلام يفسر أو يمكن أن يفسر ميل الجمهور العربى المتزايد نحو المحافظة . بل ليس هناك تفسير واحد «صحيح» للإسلام، بمعنى صالح لكل زمان ومكان، ومستقل عن شروط تحقيقه التاريخية. ثم إن إحياء التراث، وما ينطوى عليه من استعادة مفترضة للهوية الجمعية، لا يشكل بأى حال محور الدينامية التاريخية التى تحرك المجتمعات اليوم، العربية منها وغير العربية. بل لايمكن فهم إشكالية هذا الاحياء نفسها إلا بالنظر إلى إشكالية رئيسية أخرى هى التى تعطى لتأويل الإسلام الحديث معنى وقيمة.

إن المحرك الرئيسى للمجتمعات وموجهها الأول فى العصر الذى نعيش فيه هو استملاك الحداثة واكتناه سرها. ولايمكن أن يقف أمام الدافع نحو استملاك الحديث وآلياته لا تراث الأجداد ولا التفكير فى مستقبل البلاد والأجيال القادمة. وتعثر هذا الاستملاك الذى يبقى المجتمعات ضعيفة وقلقة وغير مستقرة ويرسخ لدى أبنائها الشعور بالقهر والهامشية والموت هو المنبع الرئيسى لجميع المشاكل التى تعيشها المجتمعات النامية، والمفتاح الحقيقى لكافة أزماتها الكبرى. وليس لتعثر هذه العلمية التى تعنى تحقيق تحولات اجتماعية وعلمية وتقنية وسياسية واقتصادية كبيرة وعميقة، علاقة قوية بالتراث، ولايمكن رؤيتها وتحليلها من خلاله، سواء أنجحنا فى مطابقة محتوى هذا التراث مع التفسير التقدمى للتاريخ والمجتمع أو مع التفسير الليبرالى أو المحافظ والرجعى . إن أسباب تعثر عملية التحول الاجتماعى العربى قائمة فى نمط الحداثة الذى بلوره العرب أنفسهم فى العصر الحديث، أى فى الغايات التى رسموها لعملية التحديث والطرائق التى اتبعوها والوسائل

التى استخدموها لتحقيق قيم الحداثة الأدبية والمادية والعلاقة التى أقاموها بين هذه القيم ذاتها. إنه ثمرة هذه الحداثة العربية ذاتها، من حيث هى حداثة ثقافية (منظومات القيم التى تنشئها وتغذيها نشاطات الثقافة العربية الحديثة) ومن حيث هى حداثة سياسية (طبيعة السلطة وطرق ممارسة الحكم ونوعية العلاقات التى تربط بين المجتمع والدولة وبين الأفراد فيما بينهم)، ومن حيث هى اجتماع حديث (أشكال التضامن والتفاعل والتراتب الاجتماعى)، ومن حيث هى إنتاج ومراكمة للثروة (طبيعة أنماط الإنتاج والتبادل القائمة ونوعية اشتغالها وتوزيع ثمارها).

فالثقافة التى أوجدها هذا النموذج التحديثى هى المسئولية عن تطور القيم المادية الضيقة والسوقية المرتبطة بالمنفعة الشخصية والقريبة وحب الاستهلاك بما فى ذلك استهلاك الألقاب الرمزية، والرغبة فى التميز والتمييز بين الناس حسب أى معيار ممكن، والافتقار لأى قيم حديثة فعلا إنسانية حقيقية وشاملة مثل الحرية والعدالة والمسئولية والإنسانوية. والسياسية الحديثة التى أدخلها نمط التحديث العربى هى المسئولة عن نمو أشكال القهر والعنف السياسى بقدر ما أتاح للنخب الاجتماعية المفتقرة للقيم الإنسانية والوطنية استغلال الإمكانات الكبرى التى تقدمها الدولة الحديثة من أجل توفير العنف اللازم لبسط سيطرتها الآلية على المجتمع وعدم إيلاء أى أهمية لرأيه وموافقته، وبالتالى هى المسئولة عن بناء سلطة ميكانيكية هدفها الاحتفاظ بالجمهرة الواسعة تحت الاشراف المباشر وتحييدها ومنعها من المشاركة فى أى قرار. وشكل التنظيم الاجتماعى الذى صاغه هذا النمط هو الذى يفسر انهيار آليات ومعنى التضامن الإنسانى الشامل وبروز المراتبية الجامدة وتحول الفردية إلى أنانية محضة وإزالة أى آلية للتعديل وإعادة التوازن الذاتى للنظام. ونمط الإنتاج الاقتصادى الذى قام منذ البداية على مبادئ النهب والمضاربة والتلاعب بأموال الدولة والمجتمع معا، هو المسئول عن الفوضى الراهنة وانعدام أى ضوابط، سواء أكانت موضوعية مستمدة من مبادئ وقوانين السوق، أو ذاتية مرتبطة بمفهوم واضح وقوى للمصلحة العمومية:

بالتأكيد لعبت إشكالية إحياء التراث وتجديده دورا كبيرا فى تحديث الثقافة وتجديد النظر إلى المشاكل الاجتماعية والعالمية. وكانت حركة الإصلاح الدينى التى ظهرت فى أواخر القرن التاسع عشر وامتدت خلال الربع الأول من القرن العشرين تيارا من تيارات التحديث التى عرفتها البلاد العربية والإسلامية. وقد عنيت أساسا بتحديث الخطاب الدينى سواء ما تعلق منه بالكلام أو بالفقه أو بالممارسة الاجتماعية التى كانت متماهية مع الدين. وكان أهم مافعلته هو أنها جعلت الحداثة الفكرية والاجتماعية ممكنة. فقد ربطت بين المفاهيم الدينية القديمة وبعض المفاهيم العصرية، وحاربت الكثير من التقاليد الدينية التى تحد من الثقة بالإنسان والعقل والعلم. وهى تشكل لحظة أصيلة فى الوعى العربى والإسلامى ما كان من الممكن من دونها للعرب والمسلمين فهم مجريات العصر الحديث والقبول بها والانخراط فيها. وأصيلة تعنى هنا أن هذا الفكر كان يعكس تفكيراً يرفض التسليم لطرف واحد من المعادلة، ويسعى إلى الحفاظ على توازنه ورشده فى بحر التناقضات والصراعات المتفجرة • فالمتغربون المطالبون بتقليد الغرب فى كل شئ كانوا مجرد ناقلين ومترجمين ولم يبذلوا جهدا لتعريض مترجماتهم للنقد الضرورى لحصول الاستيعاب. وكان المحافظون بالمثل مجرد ببغاوات تعيد إنتاج أفكار وتقاليد القرون الماضية.

لقد هدم الإصلاح الجدار النفسى والروحى والعقلى الذى كان يحول بين المسلمين وبين الاتصال والتواصل مع التطورات العلمية والتقنية السريعة التى تشهدها الحضارة. وبهذا المعنى فقد قام بعمل مضاعف. فمن جهة كشف للمسلمين عن جهلهم وتأخرهم وانحطاط نظمهم الاجتماعية والسياسية والعقلية والدينية، ومن جهة ثانية قرب إليهم النظم والمكتسبات الحديثة عندما أعاد صوغها بلغتهم ومصطلحاتهم وتعابيرهم. لكن فكر الإصلاح ومناهجه فى العمل، وهى قائمة بالأساس على التأويل الدينى، لم تكن مجدية ولا ذات قيمة فى إنجاح عملية التحديث التاريخى لا فى ميدان الفكر ولا فى ميدان الممارسة العملية. فقد أدان مذهب الإصلاح الدينى نفسه منذ البداية بالاستقالة أمام الحداثة وما تثيره

من مسائل نظرية وعملية عميقة ومعقدة، عندما جعل همه الرئيسي وجوهر إشكاليته تقريب التراث من قيم العصر الحديث والدفاع عن قيم الحداثة ضد طائفة العلماء المحافظين. وماكان بإمكانية أن ينجح في مهمته التاريخية لو ربط هذا النقد الأساسي والجوهري للتراث المحنط والجامد بنقد مماثل ومواز للحداثة. ففي هذه الحالة كان سيضعف موقفه كليا ويعطي أسلحة جديدة لخصومه كي يحاربوه بها، ويهدد بالتالي بخسارة رهانه.

لكن، إذا كان مثل هذا الموقف قد لعب دورا كبيرا في تقريب مفاهيم الحداثة من الرأي العام العربي والإسلامي، وساعد كثيرا الطبقات المتوسطة التي انخرطت في الحداثة من دون تفكير على التصالح مع نفسها والتأكد من أنها لم تخن بذلك ضميرها الإسلامي وتراثها، كما لاحظ ذلك هاملتون جيب(٥)، فقد كان من دون فائدة تذكر بالنسبة لفكر حديث بالفعل، يريد أن يتصدى لمسألة الحداثة نفسها ويواجه التحديات الكبيرة التي تثيرها وتطرحها على المجتمعات الجديدة الداخلة فيها من دون أن تملك أي أداة للسيطرة عليها. والواقع أن المشكلة لم تكن في أي وقت، بالرغم من مظاهر التعصب التقليدية، ومعارضة العلماء المحافظين، مشكلة الحصول على حجج دينية حتى تستطيع المجتمعات، أو بالأحرى نخبها الاجتماعية ترك ممارساتها القديمة وأنماط معيشتها التقليدية والالتحاق بالأنماط الجديدة التي تنمو تحت تأثير المكتسبات الحضارية، التقنية أو العلمية. بل إن العكس هو الصحيح. إن جاذبية الحداثة تتجاوز المحرمات الدينية والمدنية على حد سواء. فمشكلتنا هي مشكلة المجتمعات النامية جميعا ليست في نقص الدعوة للحداثة ولكنها كانت ولاتزال، في السيطرة على هذه الحداثة، وكبح جماح النخب الاجتماعية عن الأخذ بما ينسجم مع مصالحها ويدعم نفوذها وسيطرتها على حساب القسم الأكبر من المجتمع، وحساب تنمية شروط حياته، ولقاء دفعه إلى ماتحت الحداثة، أو الحداثة الرثة التي تقدم مدن الصفيح الرسمية وغير الرسمية نموذجا حيا لها. وليس هناك طريقة أخرى للسيطرة على الحداثة. أي عدم السماح بتكييفها بحيث تصبح مجرد أداة بيد طبقة لقهر بقية أبناء المجتمع ووضعه في شروط الاستعباد، سوى تطوير فكر نقد هذه الحداثة والكشف عن التناقضات التي تنطوي عليها والاختلالات التي تثيرها والشراك التي تقود إليها والمآزق والانسدادات التي تتضمنها، سواء على مستوى الفكرة والتصورات، أو على مستوى التطبيق الذي شهدته في مجتمعاتنا العربية الإسلامية. واعتقد أن مشاكلنا الرئيسية اليوم ناجمة عن الأخذ بحداثة مشوهة، أو بمفهوم مختزل ومفقر وعديم القيمة لحداثة استهلاكية واستعمالية لا قيمة لها ولا روح، ولا مخرج لنا إلا بإعادة النظر في مفهوم هذه الحداثة ونموذجها ووسائل تحقيقها من أجل العودة إلى تاريخ يكون فيه من الممكن لنا السيطرة على ماينهال علينا، أي حركة التقدم العلمي والتقني، بدل أن نكون ضحايا لها. وهذا يقتضي قبل أي شيء آخر إعادة توجيه الأنظار نحو ممارستنا التاريخية المعاصرة نفسها، نظمنا الأخلاقية والفكرية والسياسية، أي إلى أخطائنا ونقائص تجربتنا نحن المحدثين من ليبراليين وإصلاحيين وثوريين وماركسيين، أي كل ماكنا قد تجاهلناه في نصف القرن الماضي، وهو الشرط الأساسي لتحرير هذه الممارسة من المآزق الذي وصلت إليه والسعي إلى تطويرها. وهو جوهر ما قصدت إليه في جميع أعمالي السابقة.

فقد حاولت أن أبين في كتاب (اغتيال العقل)(٦) محدودية النهج المتوارث عن الإصلاحيين المسلمين الذي يرى أن المشكلة ليست إلا مشكلة إزالة الفرقة والاختلاف بين مثال الإسلام ومثال الحداثة. ففي اعتقادي هذه مشكلة شكلية وسطحية ولاتفيد شيئا في مواجهة المسألة الكبرى والأساسية التي هي السيطرة العقلية والعملية على آليات الحداثة. وتثبت التجربة التاريخية على كل حال أن التقريب بين المثالين ليس إلا رد فعل على واقع حاصل، لا استشرافا له وتنظيما لطريقة استيعابه. فقد حصل تقريب المثالين في مواكبة حركة التحديث الناشطة منذ نهاية القرن الماضي، تماما كما أن النزوع الراهن إلى معارضة الحداثة والتراث لدى قسم كبير من الرأي العام المثقف والشعبي، وحضارة الغرب وحضارة الشرق، ينمو في موازاة تفجر أزمة الحداثة

وإخفاق مشاريع التحديث الوطنية . قد يحل هذا التقريب بين المثالين مشكلة شرعية التحديث، عندما يحصل، وكانت هذه هي وظيفته التاريخية، لكنه لا يشكل محركا مستقلا للتحديث ولايكمن في أساس هذه الحركة . تماما كما أن التبعيد الحالي بين المثالين على يد المفكرين الإسلاميين لا يقود بالضرورة إلى جمود دينامية التحديث ولا يفسره.

والمقصود أن حل تناقضات الفكر لاتغني عن حل تناقضات الواقع ولاتعوض عنها. وقبل أن تطرح الحداثة مشاكل قيمية، تطرح مسائل عملية معقدة وأساسية . فالأصل هو الممارسة التاريخية، وهي لاتخضع لحركة الأفكار وحدها، ولا حتى بصورة أساسية . فدينامية الفعل ليست من دينامية الفكر ولاتختزل إليها، ولايتطور التاريخ عبر الفكرة، ولكن الأفكار وتصورات الناس وتأويلاتهم لاعتقاداتهم هي التاريخية، أي الخاضعة لتبدل الظروف الحضارية.

وهذا يجعلني لا أرى أيضا في الإشكالية الراهنة التي تدور حول الصراع بين الدولة الدينية الإسلامية والدولة العلمانية قيمة تذكر، بالرغم من أنها سيطرت اليوم على فكر النخبة العربية وطبعته بطابعها . والسبب في ذلك أنني أعتقد أن عصر الدولة الدينية قد ولى، ولم يعد هناك حتى فرصة أو إمكانية تاريخية لإقناع أحد بسلطة مستمدة من الدين أو مدعومة بالسند الإلهي . ولم يعد هناك إمكانية للمراهنة الكلية ولاحتى الأساسية على الأخوة الروحية لتجاوز الصراع على المصالح وبالتالي لبناء جماعة منظمة وموحدة وقابلة للبقاء في أي بقعة من بقاع العالم . إن جميع المجتمعات القائمة اليوم قائمة بفضل وجود دولة تتمتع بإدارة تحقق بعضا من النجاح في رعاية مصالح السكان الاقتصادية والصحية والتعليمية وغيرها. وعندما تخفق هذه الإدارة في تحقيق ذلك، أو يبدو عليها الاخفاق، لا يبقى هناك أي أساس لاستمرار الجماعة أو لضمان وحدتها واستقرارها . وكل الحروب اليوم حروب على توزيع المصالح لا على تجديد الأديان أو المذاهب أو التفسيرات الدينية. وحتى الحركات الإسلامية التي ظهرت في العقدين الماضيين في البلاد الإسلامية تدرك ذلك فلا توجه نقدها للسلطات القائمة على موضوع تجاهل هذه الأخيرة لرعاية مصالح الناس الأخروية ولكن على تقصيرها في رعاية مصالحهم الدنيوية . وهي لا توعد السكان بملكوت السماء ولاتجتذب ولاءهم وحماسهم لما تحجز لهم من مكان في جنه الله الخالدة، ولكن ما تؤكده لهم من أنها الأقدر على رعاية مصالحهم الدنيوية وإدارة دولتهم السياسية . وهي لاتعبئهم على شعارات إصلاح العقيدة الدينية بقدر ما تعبئهم على شعارات تطبيق العدالة الأرضية.

بالتأكيد قد يحصل أن حزبا يدعي التشرب بقيم الإسلام أو يستلهم التقاليد والمبادئ الإسلامية يصل إلى الحكم، كما هو الحال في إيران . وقد تبرز داخل السلطة الإسلامية تيارات تنادي بإخضاع مصالح الدنيا إلى مصالح الآخرة. لكن يبقى هذا الحدث عارضا سببه انهيار صدقية العقائديات التقدمية بعد أن ارتبطت بالظلم والديكتاتورية، ويبقى التيار التيوقراطي أقلية حتى في صلب النظم الإسلامية. لكن عاجلا أو آجلا لابد أن ينشأ في هذه النظم التناقض العميق بين نظرتين : نظرة عملية واقعية، ونظرة عقائدية دغمائية . والأولى هي المؤهلة حتما للانتصار لأنها هي التي تستجيب للظروف الموضوعية والاتجاهات العميقة للجمهور العربي كما هو الحال في كل المجتمعات الأخرى . هذا يعني أ ن جميع الأنظمة الإسلامية التي نشأت أو يمكن أن تنشأ في العالم بسبب الأزمة التي تعاني منها الحداثة المشوهة والرثة التي ذكرتها، سوف تشهد لا محالة انقساما، ثم إزدواجية سلطة تقودها بالضرورة نحو معركة يعاد فيها للسياسي مكانه كمقوم رئيسي وناظم أول للعلاقات الاجتماعية والحياة العمومية. وأفضل دليل على ذلك ما يحصل في حضن النظام الإسلامي في إيران، وهو الذي ولد من واحدة من أكبر ثورات العصر السياسية.

والمقصود بالسياسي مجموعة الغايات والوسائل التي تميز نموذج التنظيم السياسي عن نموذج الانخراط الديني الحماسي . وهذا يعني، أولا جعل رعاية المصالح الدنيوية لجميع أو جزء من السكان محرك السلطة القائمة، مهما كانت أصول أو عقائد أو درجة إيمان القائمين عليها. بخلاف السلطة الدينية التي تخضع هذه

المصالح لمبدأ ضمان المصالح الأخروية، أى مصالح الدين والسلطة الدينية. وثانيا: استخدام وسائل التنظيم والتراتب البيروقراطى وتحديد الصلاحيات من جهة والتعامل حسب ميزان القوى من جهة أخرى. وهو مانسميه الحسابات السياسية لا العقائدية. ولعل خير تعبير عن ذلك كلمة معاوية، وأول ملك فى تاريخ العرب المسلمين: لو كان بينى وبين الناس شعرة لما انقطعت، إذا شدوها أرخيتها وإذا أرخوها شددتها . فمن الواضح هنا أن معاوية يضع الحفاظ على السلطة والدولة فى المرتبة الأولى، وأنه يتبنى موقفا براغماتيا لا عقائديا يسمح له بفهم ميزان القوى والسيطرة عليه.

وهذا هو الدرس الذى تقدمه لنا التجربة الإيرانية التى كانت رائدة فى هذا المجال.

فقد لعب الإسلام السياسى فى إيران دور الحامل لثورة وطنية وثقافية معا تهدف إلى انتزاع حرية واستقلال الشعب الإيرانى وإرادته من جهة وتغيير منظومة القيم التى سودتها نخبة متغربة، مرتزقة وطفيلية، أجنبية الروح والمشاعر، تحتقر ثقافة الشعب وتنكر هويته التاريخية وذاتيته الحية من جهة ثانية، أى من نخبة دمرت معنويات الشعب الإيرانى فى العمق(٧). وقد استخدم الإسلام اللحمة الوطنية الضرورية لخلق قوى حية موحدة قادرة على إطاحة نظام الشاه المدعوم رسميا وبقوة بالولايات المتحدة الأمريكية، ولتوليد منظومة قيم جديدة تعزز احترام الذات والثقة بالنفس وإرادة المشاركة فى المغامرة الحضارية العالمية. وبعد أن حقق الإسلام السياسى دوره وانتزع إيران من براثن الهيمنة الأجنبية والاستلاب الثقافى والروحى زاد النزوع وسوف يزداد بسرعة وقوة فى وسط الرأى العام الإيرانى والمثقفين إلى العودة إلى الحالة الطبيعية، أى إلى مواجهة التحديات الفعلية التى تواجه إيران كما تواجه غيرها من الأمم الضعيفة، وهى اكتساب القيم والنظم التى تساعد على تحديثها بالعمق واندراجها فى حضارة عصرها، وهى قيم الحرية الفردية والتعاون الدولى والتنمية الاجتماعية والاقتصادية. وعادت مسألة الهوية والاستقلال من جديد إلى الدرجة الثانية من الاهتمام. وهذا هو الاتجاه الذى سوف يسود ويسمح بانتصار التيار التحررى الإيرانى ضد تيار المتشددين الإسلاميين.

أما فى مصر فالوضع مختلف يتسم بالتحدى المتبادل بين السلطات الحكومية وبين الجماعات الإسلامية أو بعضها التى ليس لديها أى تأييد شعبى وطنى ولكنها تستفيد من نقمة سكان بعض المناطق الإقليمية الفقيرة ومن أخطاء رجال الشرطة الذين أساءوا استخدام صلاحياتهم فى هذه المناطق . ولذلك اتخذت العمليات هنا شكل الاستفزازات المتبادلة بين قوات أمن وزارة الداخلية وقيادات هذه الجماعات التى تتصرف تماما كما يحدث لعصابات خارجة على القانون فى مواجهة سلطة أمن قليلة الاكتراث بمعنى القانون واحترام الحريات والحقوق الفردية ولاتخضع فى سلوكها إلا لمبدأ فرض هيبتها وإرهاب خصومها ودفع الناس إلى التعاون معها.

٣- أزمة الحداثة ومظاهرها : الاستنجاد بأيديولوجيات ما قبل الحداثة:

هذا هو الذى يدفعنى إلى القول إن قوة الإسلام السياسى وتطرفه مرتبطان بدرجة الاخفاق الذى شهدته عملية التحديث التى عرفها المجتمع، وبالتالى بعمق هذه العملية نفسها، وهذا تماما على عكس الأطروحات الشائعة التى تربط ظهور الإسلام السياسى بالجمود أو بالتأخر الفكرى والاجتماعى والحضارى لدى المجتمعات العربية والإسلامية وضحالة عصرنتها الفكرية. فهو فى نظرى ثمرة تحول المجتمع إلى النظم الجديدة والحديثة، وعصرنته الروحية، أى نتيجة خروجه من إطاراته المرجعية والعملية التقليدية ودخوله فى الأطر الجديدة، من دون أن تجد هذه الأطر المرجعية مكافئها الحقيقى فى الحياة العملية، أى من دون أن تتحقق الوعود الإنسانية التى كانت مرتبطة بها . فلا حصلت الحرية ولا التضامن الاجتماعى المنتظر ولا العدالة، بل ولا احترام الكرامة الإنسانية للفرد والجماعة. فالإسلام السياسى هو الابن الشرعى للحداثة الرثة والمجهضة، التى أعيد بناؤها وتكييفها بما يسمح بانعتاق نخبة صغيرة واختناق شعب كامل . وهذه العملية ليست مقتصرة على دولة دون أخرى عربية كانت أو غير عربية، مستعمرة سابقا أو غير مستعمرة. فالمضمون الرئيسى للتاريخ الحديث عند جميع الأمم والشعوب هو انخراطها

فى عملية التحديث وسعيها الناجح أو المخفق إلى استيعاب الحداثة، سواء من حيث هى وسائل إنتاج (التصنيع) أم نظم سياسية (بناء المواطنية التى تقوم على المساواة فى الحقوق، والحرية الفردية، والمشاركة العملية فى تقرير مصير المجتمع)، أم من حيث قيم إنسانية داعية إلى جعل الإنسان فى مركز العمل الاجتماعى والفكرى والأخلاقى وتحوله إلى غاية لا إلى وسيلة لخدمة الدولة أو ضحية للنظام السياسى ولاستقرار السلطة وهيبة الدولة. ولاشك أن رد فعل الجماعات التى خسرت رهانها على الحداثة يختلف باختلاف إرثها الثقافى والتاريخى وظروفها وإمكانياتها ومواردها وموقعها فى الخريطة الجيوسياسية . ففى العديد من الدول الأفريقية والآسيوية كان للعقيدة الأقوامية أو الاثنية الدور الأول فى التعبير عن إجهاض قيم الحداثة، وهو الذى قاد إلى حروب تصفية عرقية لاتزال مستمرة فى بعض البلاد ويمكن أن تنتشر فى بلاد أخرى. وفى البلاد العربية والإسلامية التى تملك بنية ثقافية وطنية أمتن، كان للعقيدة الدينية الدور الأول فى ذلك، وقادت إلى تفجر حروب سياسية – عقائدية بالدرجة الأولى.

والقول إن الإسلام السياسى ظاهرة تاريخية مرتبطة بأزمة نموذج الحداثة والتحديث الذى عرفته المجتمعات العربية يعنى أيضا أنه ليس له أى قاعدة فى الحقيقة الدينية، أى فى التراث، ولاتجدى إعادة تفسير التراث الدينى أو تأويله فى صد أخطاره أو الحد من نفوذه . ومن المفروض أن يستمر، ويستمر عبره اللجوء إلى العقيدة الدينية للتعويض عن إفساد العقائد الوطنية والاجتماعية الحديثة فى بناء لحمة التضامن الاجتماعى والهوية الجمعية، وذلك طالما استمرت أزمة نموذج الحداثة، ولم ينجح العرب والمسلمون فى التوصل إلى طريقة يمكن فيها استيعاب المكتسبات الحديثة، العلمية والتقنية والفكرية والسياسية من دون أن يكون قتل الإنسان وسحقه هو الثمن المطلوب لذلك.

لكن اللجوء إلى الايديولوجية الإسلامية، أى البرنامج السياسى والاجتماعى والثقافى المستمد من القيم الدينية أو المستند فى شرعيته إليها، ليس هو المظهر الوحيد لأزمة الحداثة العربية. فبموازاة أزمة الدولة الحديثة، أى الوطنية، سوف تتنامى أيضا وبشكل أكبر النزوعات إلى شحن المشاعر والتضامنات العصبوية ما قبل السياسية. وقد حاولت أن أبين فى كتابى الأخير « الإسلام والسياسة، الحداثة المغدورة »(٨) العلاقة بين هذه الأزمة وتنامى العصبيات المناهضة للدولة الحديثة الوطنية، سواء أكانت أصولية دينية، أو أصولية عرقية أو أقوامية أو عشائرية . واعتقد أن كل ذلك ليس إلا مظهرا من مظاهر الخراب السياسى والأخلاقى والدينى الواسع الذى تعيشه المجتمعات العربية نتيجة انسداد الآفاق ونفاد إمكانيات التقدم والتراكم . فجذر جميع التوترات والنزاعات والصدامات العنيفة التى نعرفها اليوم هو توقف ديناميات التقدم والتراكم، بسبب الأزمة العالمية من جهة، وفساد السياسات التحديثية الاقتصادية والاجتماعية والعلمية الوطنية من جهة ثانية، ثم أخيرا، بسبب مبادرة النخب الحاكمة والسائدة إلى تفريغ النظم الحديثة نفسها من محتواها الحقيقى، أى من القيم الإنسانية التى كانت فى أصل نشوئها وتحولها إلى نظام اجتماعى تاريخى مهيمن فى العالم كله.

أما اتجاه هذا الإسلام السياسى أو بعض أجنحته نحو التطرف فليس له علاقة بوجوده ولابعقيدته ذاتها ولا بإسلاميته، إنما هو ثمرة عاملين، أولا: درجة الرثاثة التى يتميز بها التحديث فى هذا المجتمع أو ذاك، وما يرتبط بها من تفاوتات كبيرة وعميقة بين جمهور حضارة «القصبة» و«باب الواد» والأحياء الفقيرة المعدمة، من جهة وحضارة الأحياء الغنية والمرفهة من جهة أخرى. وثانيا: نوعية الاستراتيجية التى تتبناها السلطات الحاكمة والتيارات السياسية الأخرى لمقاومة الإسلام السياسى أو احتوائه . إنه مرتبط بطريقة التعامل مع الحركات الإسلامية من قبل خصومها ومعارضيها . وإذا كان من الصحيح أن بعض تيارات الإسلام السياسى ميالة للعنف، فذلك بسبب طبيعة قواعدها الاجتماعية وجمهورها تماما كما كانت القواعد المعدمة والمحرومة لبعض التيارات الماركسية تدفعها لتبنى نظرية الماوية المعروفة: السلطة تنبع من فوهة البندقية، فى العديد من بلدان العالم النامى فى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وحرب العصابات التى كانت تشنها هذه

الفصائل الماركسية لاتزال مستمرة حتي الآن في بعض المناطق.

فالأصل هو إخفاق السلطات الرسمية والقوى السياسية الأخرى في التوصل إلى حلول تمنع الانفجارات العنيفة وتتيح احتواء المطالب المتفجرة لدى جزء من السكان، مهما كانت عقائدهم ونوعية مطالبهم. والحال أن العديد من نخبنا لم تعرف كيف تحمي البلاد من الانجرار إلي العنف وكيف تجنبها الحرب الأهلية. ولم تنظر هذه إلي الحركات الإسلامية إلا على أنها حركات عنف معادية للدولة ومنحرفة عن الدين الصحيح، ولم تسع إلي أن تفهم نوعية المطالب الاجتماعية للفئات المنضوية تحت رايتها، حتى تعالجها، وفضلت أن تنظر إليها كفئات خارجة على المجتمع ومتمردة عليه. والحال أن العديد من التجمعات الإسلامية تعكس يأس ونفاد صبر فئات اجتماعية تعيش شروطا مهينة أو غير مقبولة وتفقد الأمل بالمستقبل وتستسلم لمشاعر الإحباط والانتقام، وهي لا تنتظر إلا شرارة واحدة كي تنفجر وتعبر عما يجيش في قلوب أتباعها من شعور بالغبن والظلم. وللأسف، في معظم الحالات، فضل المسئولون العرب تفجير القنبلة الموقوتة التي تكونت نتيجة السياسات السيئة وغير العادلة التي اتبعوها، بدل السعي إلي نزع فتيلها بالحوار والتفاوض والاعتراف بالمظالم وتلبية المطالب الاجتماعية العادلة، أو على الأقل جزء منها. وهكذا كان اختيار الحرب أو ما يسمى بلغة مخففة الحل الأمني هو الذي انتصر وليس اختيار السياسة ومعالجة الأزمة الوطنية بوسائل سلمية. وجوهر هذا الحل أو مغزاه هو رفض الاعتراف بالأخطاء ودفع ثمنها ومراجعة السياسات القائمة من قبل النخب العربية.

بالتأكيد لا أحد يعتقد أن للحوار السياسي مفعول السحر، وأنه كان يستطيع أن ينهي الأزمة بدورة نقاش أو يقضي علي التيارات المتطرفة بالاقناع. ولكن كان من الممكن، لقاء تنازلات مادية وسياسية قليلة، أن يدفع بغالبية القاعدة الاجتماعية للحركات الإسلامية شيئا فشيئا نحو القبول بقواعد الصراع السلمي ويجنب البلاد تكاليف الحرب الأهلية. لكن كان لابد في سبيل نجاح ذلك من البدء بمراجعة جدية للسياسات الاجتماعية والثقافية القائمة وتغيير قواعد اللعب السياسية أيضا. وربما كان احتمال نجاح مثل هذا الحوار، والتسوية التي لابد أن تنجم عنه، هما اللذان أثارا الرعب عند التنظيمات السياسية العلمانية الضعيفة وغير القادرة على المنافسة. ولذلك فقد شجعت في معظمها السلطات القائمة على اتباع الحل الأمني. لكن إذا كان من الممكن أن ينجح الحل الأمني في القضاء على التكتل السياسي الكبير وعلي الحشد الواسع الذي قامت به التيارات الإسلامية في السنوات الماضية، فمن المؤكد أنه لن يساعد التيارات المعارضة الأخرى علي الحلول محلها، ولن يستطيع أن يزيل مصادر التوتر العميقة التي أنجبت الحركات المتطرفة، ولو تحت رايات غير إسلامية. وستكون نتائجه الرئيسية تدعيم مركز السلطة القائمة وتعميق نزوعاتها المطلقة. وأكثر من ذلك، سوف تسعى السلطة القائمة نفسها إلي الإبقاء على العنف، أو ما تسميه العنف المترسب أو المستمر حتى تجعل منه وسيلة للابتزاز بالأمن، وبالتالي لتجنيب نفسها المساءلة عن سياساتها وردع أي مطالب اجتماعية جديدة. إن نتيجة الحل الأمني هي تمديد عمر الديكتاتورية وتأجيل الإصلاح الاجتماعي والسياسي لصالح الحفاظ على النظم الاجتماعية السياسية القائمة كما هي وعلى المصالح الفئوية التي تقف وراءها.

٤- الطابع الحتمى للدخول في الحداثة:

تسعى النخب الحاكمة إلي تعبئة الطبقات الوسطى لصالحها وتهييجها ضد أي مشروع تغيير سياسي عن طريق إظهار الخوف على الحداثة وتضخيم المخاطرات التي تتهددها. وليس هناك ما يستدعى مثل هذا الخوف. فلا ينبع الانخراط فيها (الحداثة) من التعلق بالفكرة وهو ليس مسألة ذاتية، أو مسألة اختيار نظري، ولكنه حتمية تاريخية تلف مصائر الشعوب والأمم جميعا وتفرض نفسها علي كارهيها. فمن لا ينجح في تغيير شروط حياته بما يتفق مع معايير العصر، يهمش ويتداعى، ثم يخرج من التاريخ. والاختيار الوحيد الممكن هو بين انخراط إيجابي واع يسمح بالسيطرة على ديناميات الحداثة، الاقتصادية والتقنية والعلمية والسياسية، بل

والأخلاقية، والتفاعل معها، ثم فيما بعد تدجينها وتأهيلها، وانخراط سلبى، عفوى وتلقائى، يقود، رغم ما يمكن أن يرافقه من مقاومات باسلة كتلك التى وجهها الهنود الحمر للغزو الأبيض المتفوق تقنيا وسياسيا، إلى الانسحاق تحت عجلاتها . وليس من الصعب ملاحظة كيف أن التخلى عن النموذج التقليدى، الاقتصادى والسياسى والثقافى، يجرى بصورة تلقائية أو بالأحرى حتمية فى جميع البلاد، ويعيد تكوين الجماعات وتقسيمها وتوزيع الثروات والموارد عليها، بصرف النظر عن دينها وتراثها والأوهام التى تغذيها حول استمرارية تقاليدها وثقافاتها . ولا يمنع الحديث فى التراث والدولة الإسلامية من أن جميع المجتمعات الإسلامية، عربية وغير عربية، قد تخلت فى العقود الماضية فى تنظيماتها السياسية عن نموذج الجماعة الدينية وتبنت نموذج الدولة الحديثة، وأنها فى صراعها ضد تخلف هذه الدولة أو إفسادها، لاتطالب بهدم الحدود لتجديد عقد أخوة الإيمان داخل الامبراطورية الدينية، بقدر ما تطمح إلى تأسيس عقد المواطنية من خلال السيطرة على الدولة الوطنية وتأهيلها للمشاركة السياسية والشراكة فى الحرية.

لايغير تقدم الحركات الإسلامية السياسية اليوم من هذه المعطيات . فالعملية التحديثية رجعت تسير، ولو بالأسلوب نفسه، بأسرع مما كانت تسير عليه من قبل، وتعيد عبر سياسات الانفتاح بناء الهياكل الاقتصادية والمفاهيم والقيم الاجتماعية بالعمق، بالرغم من مظهر جمود الدينامية الفكرية وتوقف تجديدها(٩) . ولا ينبغى لتصورات الناس عن أنفسهم أن تمنع الباحث العلمى من إدراك حقيقة الممارسة العملية. إذ كثيرا ما يكون الاحتفاظ بتصورات مفوتة أو جامدة أو قديمة وسيلة للتغطية على الممارسة المتجددة بقوة أو للتعويض عن الانخراط الاجبارى فيها. ووجود تصورات محافظة أو تقليدية أو عودتها إلى السطح وسيطرتها على المناخ الثقافى اليوم لا يثبت غياب الممارسة الحديثة على مستويات الوجود الاجتماعى كله، ولايعكس استمرار تأثير عقائد القرون الوسطى ولا الرغبة فى العودة إلى تقنياتها وتنظيماتها البالية، ولكنه يعبر عن أزمة هذه الممارسة نفسها، أعنى عن الأزمة التى تعيشها الحداثة أو عملية التحديث، وبهذا المعنى أقول ليست الحركات الراديكالية المناهضة للوضع القائم باسم الإسلام تعبيرا عن عودة الإسلام الصحيح أو المحرف، بقدر ماهى تعبير عن الكفر بالتوجهات والقيم والعقائد والسياسات والنظم التى كانت وراء تحويل شعار الحرية إلى غطاء لتعظيم القهر وسحق الفرد وتعريته من كل حقوقه ووسائل دفاعه عن نفسه، وجعل التنمية الاقتصادية وسيلة لتكوين وتحرر النخبة الاجتماعية وتهميش الأغلبية، وجعل الدولة الحديثة وسيلة لتعميم قانون العسف والسيطرة البوليسية، وتوظيف الوطنية فى بناء سلطة الاستبداد والوصولية.

٥- إعاقة الحداثة:

أمام الأزمة العميقة التى يعيشها نظام الحداثة الرثة والتحديات التى يواجهها من قبل القوى المخبطة، والتخبط الذى تشهده المجتمعات، يزداد البحث عن تفسيرات سريعة وحلول جاهزة . من هذه التفسيرات الاعتقاد بأن فشلنا فى الدخول الفعلى فى الحداثة راجع إلى تخلينا عن تراثنا وتقاليدنا وحضارتنا . ومنها أيضا الاعتقاد بأن سبب الأزمة هو عدم سعينا إلى ملاءمة الحداثة الأجنبية، الغربية، مع تراثنا وقيمنا الثقافية .وأن مثل هذه الملاءمة كفيلة بإخراجنا من المأزق الذى نحن فيه . ومنها تلك التى تعتقد بأن سبب الاخفاق هو بالعكس تمسكنا الزائد عن اللزوم بتراثنا، أو مقاومة هذا التراث، وبشكل خاص الدينى منه، أى الإسلام، للحداثة.

ولا أرى أى قيمة علمية للنظرية التى تفسر مأزق الحداثة العربية انطلاقا من جمود الإسلام أو مقاومته للتجديد وللجديد. لا يعنى ذلك أن الانتقال التاريخى من منظومة إلى أخرى فى أى مجتمع كان، بما فيه المجتمعات الحديثة ذاتها، لا يواجه معارضة، أو أنه يحصل من دونها . لكن إذا كان من الصحيح أن المجتمعات العربية والإسلامية قد أظهرت الكثير من المقاومات لأفكار الحداثة وقيمها النظرية، إلا أن أى مؤرخ لا يستطيع أن ينكر أن الدينامية المحركة لهذه المجتمعات، أى جوهر تاريخها، كانت فى القرنين الماضيين، ولوج الحداثة، وهى التى تفسر انهيار المقاومات فى المحصلة الأخيرة . كما تفسر، وهذا هو

معنى الحتمية، ومعنى الهيمنة التاريخية، بزوغ ثم انتصار الأشكال والأنماط الحديثة فى الاقتصاد (الصناعة بدل الحرفة والتجارة القديمة)، والسياسة (الدولة الحديثة بدل الامبراطورية أو السلطنة)، والتكنولوجية والمعرفة العملية والعمارة الحديثة، بل والبنية الثقافية الانثروبولوجية العميقة التى تتجسد فى أنماط المأكل والملبس والزواج والطلاق والفرح والحزن ...إلخ.

ثم إننا نغفل عندما نتحدث عن مقاومة الإسلام أن الذى يقاوم ليس الدين، أى المذهب والعقيدة، ولكن الناس، أى الجماعات والمجتمعات أو أجزاء منها. وأن الدافع إلى هذه المقاومة ليس بالضرورة الدين، ولاحتى بشكل رئيسى، ولا أى عقيدة أخرى، ولكن مصالح أو مخاوف أو رهانات تبعثها الظروف التاريخية والاجتماعية المحددة. وكثيرا ما تضطر المجتمعات حتى تبرر مقاومتها أو استسلامها إلى إعادة ترجمة العقيدة ذاتها، بما يفيد المقاومة أو التسليم . بيد أن فهم ذلك يستدعى الخروج من منطق المثالية الفجة التى ترى التاريخ وصراعاته عبر الأفكار والعقائد، لا عبر القوى والمصالح والتناقضات الفعلية.

لا أعتقد أن للاشكالية المتعلقة بمعارضة الحداثة بالتراث أو التقريب بينهما أى قيمة نظرية ولايمكن للتفسيرات التى تقدمها، سواء أكانت تراثوية أو تحديثية، أى جدوى عملية . فالسبب فى إعاقة الحداثة فى معظم بلاد العالم، بما فيها العربية، لا يكمن فى التراث، تراث أى منها، لا من حيث هو مقاوم ولا من حيث هو مشجع، ولكن فى تجنيبنا ممارستنا التحديثية، أى مناهجنا وسياساتنا الحديثة، النقد، وتلقينا الحداثة كما لو كانت أمرا مفروغا منه، لايحتاج من أجل الوصول إليه إلا إلى التخلى عن التراث، بدل اعتبارها بالأساس ثمرة لجهد استثنائى لايفيد فيه الاحتفاظ بالتراث أو التخلى عنه، وتصورنا لها أخيرا على أنها ثمار يانعة ما علينا إلا أن نقطفها ونلتهمها فنصبح حديثين، ومن أنصار الحداثة. إن سبب الفشل يكمن إذن فى وهن استراتيجيات التحديث نفسها وعدم اتساقها، ولا فاعليتها، وعدم قدرتنا على مواجهة، بل تعيين حقيقة التحديات التى يفرضها التحديث الفعلى، والتضحيات التى يستدعيها، والتنازلات السياسية والاقتصادية والثقافية أيضا التى يتطلبها من هؤلاء وأولئك. إنه ينبع من نوعية الممارسة التحديثية ذاتها التى عرفناها، لا من خارجها، فقد حصل الخلط فى أذهاننا بين التحديث الفعلى، وبين الانخراط التلقائى فى دوامة الحداثة، أى بين إنتاج الحداثة وبين استهلاك منتجاتها الجديدة. وكنا مستهلكين حقيقيين للحداثة ولانزال، لكن لم نتحول بعد إلى منتجين لها. وعندما نهم بذلك ندرك أن كل نقاشاتنا الراهنة عن القومية والقطرية والتراث والأصالة والأصولية والعلمانية قد تجاوزها الزمن، ولم تعد لها أى قيمة إجرائية، ولا تقع إلا على هامش القضية . إن الأصل فى الحداثة بناء استراتيجية حقيقية لتعظيم الاستثمارات الجدية فى كل ميدان : تكوين رأس المال الاقتصادى والعلمى والتقنى والفكرى والروحى، وتحرير الشعوب والجماعات من الخوف والجمود والضعة والأمعية والاقتداء والاستزلام والمحسوبية والشعور بالصغار والدونية . ومن أجل ذلك وفى سبيله، توسيع دائرة فعل هذا الاستثمار وضمان استمراره ونجاعته . وكل ذلك يتناقض مع ماشهدناه من ممارسات وسياسات مطبقة من قبل النخب الضعيفة التى سيطرت على مقاليد الأمور وحولت الاستثمار إلى مراكمة للثروة الشخصية، وبناء الجماعة الحية إلى تجديد لعلاقات العبودية والسخرة، وتكوين رأس المال العلمى والتقنى إلى دعايات فظة لعقائد هزيلة جوهرها تقديس الذات، وعبادة الحاكم، وتحقيق الاندماج الإقليمى العربى الضرورى إلى استهلاك ممجوج لعقيدة قوموية مخشبة توظف لترسيخ القطيعة بين البلدان بدل تشجيعها على الانفتاح على بعضها.

بعكس ماتوحى به المناقشة الجارية بين المثقفين العرب حول الحداثة والتراث، والعمل من الداخل أو من الخارج، إذن ليس السؤال الجدى فى نظرى لم يكن ولا يمكن أن يكون: هل نأخذ بالحداثة أم نتركها أو هل نصبغها بتراثنا أم لا نصبغها، ولكن كيف نصنع الحداثة، أو كيف نسيطر على ديناميتها الحقيقية المنتجة والمبدعة. وليس هناك مسئول عاقل يقبل أن يطرح اليوم على نفسه الاختيار بين توطين قطاعات التكنولوجية

الحديثة، المعلوماتية مثلا، إذا استطاع، وبين التمسك بأنوال النسيج العربية القديمة. أو يهتم كثيرا فى ما إذا كان عالم الاليكترونيات عنده يبدأ عمله بالتسمية أم بالانصات للموسيقى الكلاسيكية. إن المشكلة هى كيف نتحكم بآليات الحداثة الحقيقية، التقنية والصناعية والاقتصادية (الأسواق)، والسياسية (الدولة الحديثة وما تخلقه من إمكانيات هيمنة استثنائية، داخلية وخارجية) والثقافية، بما تمثله من دفق لا محدود فى المعلومات وتحطيم للحدود الجغراثقافية وإعادة بناء للعقول والمخيلات. فإذا نجحنا فى السيطرة على آلياتها الحقيقية، صارت حداثتنا، تماما كما هو الحال فى اليابان، ونجحنا فى أن نكون نحن، ونبقى أنفسنا، وإذا أخفقنا فى هذه السيطرة، لن نكون خارج الحداثة، سعداء فى ليالينا القديمة الألفية، ولكن سيكون نصيبنا بالحتم حداثة حثالية، هى ناتج ماترميه علينا الدول الحديثة فعلا من خردوات وبقايا صناعية وتقنية بالية وأنماط استهلاك وتفكير اقتدائية محضة . أى صرنا مزابل ومقابر للنفايات التى تنتجها الحداثة المادية والفكرية والروحية، وصارت هويتنا الاستلاب وتراثنا الفعلى واليومى التعتير والهم والفراغ وتفريغ الكائن من روحه وعقله وقلبه وكل ماهو إنسانى فيه. هذا هو اليوم وضعنا الحقيقى، الذى ينبغى الخروج منه، والذى نحتاج لتحقيقه إلى تطوير قدراتنا النظرية والعلمية، التقنية والصناعية، المادية والروحية، السياسية والجيوسياسية، وربما يكون مشروع السوق العربية المشتركة هذه المرة الخطوة المنتظرة على الطريق الطويل باتجاه السيطرة على أسواقنا المحلية فى سياق الانفتاح الراهن، وتطوير بعض قطاعات التنمية فى بلداننا نفسها، وتوطين بعض الآليات الحديثة الفعالة والمجدية.

فالحداثة الحقيقية، بعكس ما يعتقد المدافعون عنها والمناهضون لها، ليست مقدمة لنا على طبق من فضة، وما علينا إلا أن نقبلها أو نرفضها. يمكن أن نحصل من دون جهد . أى بالتسليم والاستسلام والانفتاح الحر كما يطالب البعض، على حداثة القشور ونفايات الحضارة، أى على مالم يعد له فائدة ولا مردود من منظور معايير التطور العلمى والتقنى الراهن، أو على الصناعات والتقنيات البالية التى تريد الدول المصنعة التخلص من آثارها الضارة كتلويث البيئة . لكن ليس هذا ممكنا إذا كان المقصود الاندراج الفعلى فى دائرة الحضارة المنتجة وضمان التنمية المستديمة والمتجددة التى تتطلب الدخول فى الديناميات المحركة والدورات المالية والاقتصادية الناجعة . هذه الحداثة الفعلية، لا الايديولوجية، علينا نحن وحدنا أن ننتزعها . ولن نستطيع ذلك إلا ببذل الثمن الكبير الذى تستحقه، أى بتعبئة جهود فكرية وسياسية متصلة والقيام بتضحيات استثنائية، منظمة وعادلة لم نبدأ بعد حقيقة بالتفكير الجدى فى كيفية تحصيلها.

من الواضح أن الجدال الذى يقسم المثقفين فى العالم العربى بين داعية متحمس، وناكر متملص، لا يعنى الحداثة الصعبة هذه، حداثة السيطرة على آليات الإنتاج العلمى والتقنى وعلى الأسواق ونظم الإدارة الصحيحة ورفع كفاءة مبادرة الجماعات وثقتها بنفسها وبمستقبلها، وتمتين قدرتها على التعاون والتضامن والعمل المنظم المشترك، ولكنه يعنى فى الحالتين، الحداثة الرثة أو نفايات الحداثة. والجميع فى الحالتين على صواب . فالحداثة السهلة التى يدعو لها الكثير من المتعولمين والمتغربين والمستفيدين، حداثة النفايات الصناعية والثقافية، ليست صعبة المنال، ويكفى للحصول عليها فتح الأسواق وتقريب الأذواق، وهى فى الوقت نفسه، كما يقول بحق، ناكروها من السلفيين الجدد والبيئيين، لا تستحق أى عناء، ويمكن من دون ضرر استبدالها بل التخلى عنها والعيش خارجها ومن دونها.

والواقع أن أزمة الحداثة ليست عربية أو إسلامية ولكنها أزمة عالمية. إنما ليس لهذه الأزمة المضمون نفسه ولا النتائج ذاتها فى الدول المصنعة المسيطرة على آلياتها، وفى الدول الضعيفة ذات الحداثة الرثة [١٠] . فبينما ينجح المجتمع الصناعى والتقنى فعليا فى تنظيم عملية انتقاله من شروط الحداثة الكلاسيكية إلى مانسميه الآن ما بعد الحداثة، أى ينجح إلى حد كبير فى السيطرة على أزمة الحداثة نفسها، وفى توزيع تكاليف تجاوز هذه الأزمة على مختلف فئات المجتمع . يفلت زمام الأمور

جميعا من المجتمع المتأخر الضعيف، وربما تنهار الدولة ووسائل الضبط والتنظيم والتعديل والتكيف السياسية والفكرية، وتسعى كل فئة اجتماعية إلى استملاك واحتكار الانتفاع الخصوصي بالموارد العامة التي تقع عليها أو تكون تحت سيطرتها، سواء أكانت مادية، أو رمزية، ويصبح العنف عنصر الضبط الرئيسي للعلاقات بين النخب والعصابات والتكتلات، وتزول الأمة كجماعة سياسية منظمة ومتحدة.

ولايمكن فصل هذه الانهيارات عن الطريقة التي تواجه بها النخب العالمثالثية أزمة حداثتها المجهضة هذه. فمما يفاقم من مضاعفات الأزمة ماتنزع إليه هذه النخب، لدى شعورها بتدهور الوضع وانسداد الآفاق وغياب الأمل في الخروج من الشرك، من تحميل الأغلبية الاجتماعية كل تكاليف التدهور والانهيار الناشئ، واستغلال ظروف الأزمة نفسها من أجل الاثراء بالطرق غير الشرعية وغير المشروعة. وفي كل هذا تفسير كاف لرد الفعل الاجتماعي، السياسي والايديولوجي، على النظم القائمة، وعلى القيم الحداثية الرثة، بما فيها الوطنية والقومية والتحديثية والعلمانية الشعاراتية التي تتمسك بها النخب لتضفي على سيطرتها البدائية صبغة السياسة والشرعية. ولايفسر تجديد الحلم بالدولة الإسلامية وعدالتها المفترضة، بعد عقود طويلة من نقد السلطنة والخلافة لصالح الجمهورية والحريات إلا الحاجة لنزع الشرعية والصدقية عن حكم النخب القائمة، والخروج عليها وعلى ايديولوجياتها وأساليب عملها وإدارتها. ولا يبرر هذا الخروج إلا الدرجة العالية من الانحطاط السياسي والأخلاقي التي وصلت إليها هذه النخب في العقود القليلة الماضية . لقد أدى الغدر بوعود الحداثة، أي اغتيال القيم الحية التي تحركها، قيم الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والانعتاق الفكري والروحي، إلى انهيارها المعنوي وموت الإيمان بها وبقدرتها على أن تقدم فرص السعادة والانعتاق للمجتمعات العربية والإسلامية.

٥- استراتيجية الإصلاح والتجديد:

لايمكن إنقاذ فكرة الحداثة التي أفسدت إلا بإظهار الطابع الرث والمجهض للنموذج الذي عرفته المجتمعات العربية والنامية عموما منها، نتيجة ردها إلى مفهوم مادي ومصلحي محض وتحويل عوائد التقدم المادي والمعنوي الناجم عنها جميعا لصالح النخب الاجتماعية الضئيلة المسيطرة على السلطة أو الملتفة حولها. وهو ما سميته نقد الحداثة الرثة، لا من حيث هي فكرة وايديولوجية، ولكن كممارسة اجتماعية يومية أيضا، فهذا النقد الذي يعني بالنسبة لي إعادة اختراع الحداثة الإنسانية هو شرط إعادة إطلاق ديناميتها الحقيقية. وهو لايمكن أن يتحقق أيضا إلا بمواكبة نقد آخر للتراث. ولاينبغي أن تكون لهذا النقد علاقة بنظرية التقريب بينه وبين حداثة رثة مصلحية ونفعية، أو بينه وبين العلم. ولكن بالعكس، إن النقد الجديد للتراث يهدف إلى تفجير المنابع الروحية والإنسانية وإلى تحقيق أنسنة التصورات الدينية. فليس المطلوب مضاهرة الحداثة الرثة والممسوخة المفهوم مع المثال الديني أو الإسلامي، وبالتالي مسخ هذا المثال على شاكلتها، ولكن تأسيس الإنساني في كليهما والبناء عليه . وموطن تحقيق الإنساني في العصر الحديث ومجال ممارسته هو السياسة ولا شئ غيرها. فالسياسة بالمعنى الحديث، والسياسة الحديثة، هي، وينبغي أن تكون، تنظيم الحرية والمساواة والأخوة والتضامن والعدالة والتسامح والتعددية والاختلاف في الرأي الديني والمدني، أي التحرر والانعتاق.

لايمكن الحل لأزمة الحداثة العربية العميقة إذن في الهروب إلى الماضي والانكفاء على التراث، ولا في افتعال المعارك العميقة ضد هذا التراث، ولا في تلفيق الأفكار والايديولوجيات التراثية والحداثية، ولا في تعظيم وسائل القهر المادي والمعنوي، وفرض الوصاية الرسمية على الدين والضمير . فالأزمة التي تعيشها مجتمعاتنا ليست بالأساس أزمة دينية، ولا يفسر تحول الدين ما نشهده من تطرف، ولكنها أزمة عميقة وشاملة تمس أسس البناء الاجتماعي، وأصول التعامل بين الأفراد والجماعات، ولايمكن للتطرف الديني والمدني نفسه أن يفهم من دونها . ولم يعد فضاء الدين هو الميدان الذي تدور فيه معركة التغيير والتسيير والتعديل في أي أمة من أمم المعمورة، وإنما السياسة . وأي مسعى للخروج من

الأزمة، بما فيها الأزمة الروحية والدينية، وكذلك الأزمة العالمية، ولابد أن يبدأ بإصلاح السياسة، أى بتطوير الممارسة الجماعية وتوفير فرص المبادرة والمساهمة المشتركة لجميع الناس فى المشروع الكبير لإعادة اكتشاف الإنسان فى ثقافتنا الدينية والدنيوية ومن ورائه إعادة اختراع الحداثة، حداثة الإنسان والحداثة المؤنسنة، فى مقابل الحداثة الأداتية التى سيطرت على الدول الصناعية والحداثة الرثة التى سيطرت على المجتمعات الفقيرة.

وجوهر الجهد فى إصلاح السياسة لايكمن في إلغاء أي عقيدة أو الدعوة إلى تأويل أي نص ديني أو مدني، ولكن في تغيير وتجديد قواعد التعامل بين مختلف الأطراف والسلطات، الفردية والجمعية، الدينية والمدنية، أي في تغيير شروط الممارسة الفكرية والعملية داخل النظام الاجتماعي، فهو الذي يسمح بتغيير التوازنات بين القوى والعناصر والتيارات والرؤى المختلفة، ويساعد على نمو الأفكار والقيم والسلوكيات الجديدة. فإذا تبدلت الشروط الاجتماعية والسياسية التى تستدعي استخدام الدين في السياسة، تبدلت نظرة الناس للدين ولمفهوم العبادة. وتبدلت طريقة تعبير الناس عن إيمانهم ومعتقداتهم الدينية والدنيوية . فالمشكلة الحقيقية لا تكمن في وجود الاختلاف الفكري بين الناس، ولكن في طرق التعبير عنه: عنفية أم سلمية، عدوانية أم ودية .

ومحور العمل فى تحقيق هذا التغيير ينبغي أن يكون بناء الثقافة الديمقراطية في السياسة والمجتمع معا، أي إنشاء رؤية وممارسة جديدتين، تعبران عن التصور الجديد لطبيعة المجتمع والعلاقات التي يقيمها بين أفراده وسلطاته الدينية وغير الدينية، والقيم التي تحركه، والغايات التي توجهه، لا البحث العقيم عن التوليفات بين التصورات والمثل المختلفة.

يستدعى ذلك الإيمان بأن للنقد الاجتماعي دورا هاما في تغيير طريقة تفكير البشر والارتفاع بنوعية ممارستهم العقلية، أي بوعيهم، وبالتالي في تحسين قدرتهم على المبادرة التاريخية والارتفاع بمستوى ممارستهم العملية، الفردية والجماعية . كما يستدعي الإيمان بأن مصير المجتمعات، إسلامية وغير إسلامية، يبقى بالرغم من كل المعوقات والإكراهات الموضوعية، رهن الجهود النظرية والعملية التى تبذلها على مستوى الأفراد والجماعات، وفى كل حقبة، من أجل فهم عصرها وتمثل مكتسباته والسيطرة على واقعها وبيئتها القريبة والبعيدة، المحلية والعالمية، الفكرية والمادية. فمصير الناس ليس حصيلة تاريخية محكومة منذ البداية إلى النهاية ببرنامج بيولوجي ثقافي أو ديني مقدر من الأزل إلى الأبد، ولكنه موضوع خلق مستمر . وهذا يعني أنه لايوجد في التاريخ شئ معطى مجانا ومسبقا للمجتمعات، لا في عقائدها ولا في مواردها المادية. فهى لاتملك حقيقة، حتى من التراث، إلا ما تنجح في فهمه واستخدامه وتوظيفه لتحقيق هدفها، وذلك في حال نجاحها في أن تعطى لنفسها أهدافا جماعية . كما يعنى أنه لا يوجد مجتمع في التاريخ مدان بأن يفقد مسبقا ونهائيا، بسبب طبيعة دينه أو أصله أو محيطه أو موارده، فرصة الارتقاء بفكره ووعيه ونظمه الاجتماعية والأخلاقية.

ليس هناك قيمة إذن ولا معنى لأمثلة التراث وتسفيه الحداثة، ولا لطمس مأزق الحداثة العربية الرثة وكركبتها الفكرية والسياسية، باختلاق المصاهرات الناجحة أو المخففة، بين مثالي الإسلام والحداثة، ولا لتحويل المفاهيم الاجرائية إلى ماهيات ثابتة وجامدة نقيض الخبرة والتجربة والممارسة الحية . ولاينبغي أن يكون من المستحيل علينا، إذا نجحنا في السيطرة على هلوساتنا وخيالاتنا النابعة من حمى الأزمة، إطلاق مناظرة عامة جدية تساعد الرأى العام العربي على بلورة رؤيته ومواقفه، وتدفع بالمثقفين إلى الخروج من معازلهم وتجاوز محاور اهتماماتهم وإشكالياتهم التقليدية المكرورة، التي تجعل معظم الفكر العربي يدور اليوم في حلقة نقاشه المفرغة عن الأصل والتأصيل، فتعمق عجزه عن التقدم إلا في القليل النادر، في فهم ممارسته التاريخية نفسها، بل الانشغال بها ومن باب أولى التأثير فيها أو إصلاحها .

ومن دون ذلك ستكون النتيجة استمرار الوضع على ماهو عليه، أي انفصال الممارسة عن الفكر، وابتعادها عنه وسقوطها بين يدى ممارسين عمليين، عسكريين أو

تقنوقراطيين، لا تنقصهم المعرفة الجدية بمسائل تطور المجتمعات وشئون العالم فحسب ولكن القيم الإنسانية التى لاقيمة لأى سياسة من دونها أيضا . وسيقود ذلك، فيما وراء هذا الافقار الخطير للممارسة التاريخية الجماعية إلى تهميش المثقفين وتقزيمهم . وستبقى المحصلة النهائية لكل هذا إخفاق العرب فى تحقيق الاندراج الفعال فى نظام العالم الحديث، المادى والرمزى معا، واستمرار تخبطهم فى الأزمة الشاملة والمستديمة التى لاتكاد تهمد قليلا حتى تنطلق بأقوى مما كانت عليه فى السابق.

هوامش :

(١) الكتب والمقالات التى تلقى المسئولية فى تعثر العملية الحضارية والتحديثية العربية على سيطرة العقلية التقليدية المتحجرة والخرافية لاتحصى فى الفكر العربى المعاصر وهى الزاد اليومى لكل قارئ. أما عن الهزيمة وعلاقاتها بهذه العقلية فانظر صادق جلال العظم، النقد الذاتى بعد الهزيمة، الذى يربط بين الهزيمة والعقلية الأسطورية السائدة.

(٢) يعمل التعليم الحديث من دون أى شك على إحداث تغيير ملموس فى القيم الموجهة للشخصية وفى السلوك الاجتماعى، لكنه لا يمنع، كما تبين ذلك التجربة، استمرار التفكير غير المنطقى، وغير الموضوعى. إن القيم التى يؤمن بها المتعلمون وأعضاء النخبة قد تكون أقرب للحداثة، أى للقيم الحديثة، لكن ليس من المؤكد أن طرق تفكيرهم ومحاكمتهم النظرية أكثر اتساقا وعقلانية من طرق تفكير عامة الشعب، وأكاد أميل إلى الرأى المعاكس تماما. فكثيرا ما يقود التعليم المجتزأ والسيئ إلى تحطيم الحس السليم الذى هو النسغ المغذى للفكر الشعبى فى الوقت الذى يعجز فيه عن بناء نظام متكامل وفعال للتفكير العقلى النامى . ففى ميدان التعليم والتربية أيضا، ليس من الضرورى أن تتفق الحداثة مع العقلانية.

(٣) نذكر من هؤلاء على سبيل المثال حسن حنفى ومحمد عابد الجابرى وطيب تيزينى وأخيرا، وإلى حد ما كما يبدو لى فى كتابه الأخير مفهوم العقل، عبد الله العروى.

(٤) من هذا النقاش نشأت فى الفكر العربى المعاصر أدبيات جديدة واجتهادات مهمة نذكر منها على سبيل المثال تلك التى قام ويقوم بها نصر حامد أبو زيد وحسين أحمد أمين وسعيد العشماوى وخليل عبد الكريم وسيد محمود القمنى ومحمد شحرور وآخرون كثيرون فى العديد من البلاد العربية.

(٥) انظر الاتجاهات الحديثة فى الإسلام. Gibb, H.A.R. Modern Trends in Islam, Univ. of Chicago,1947.

(٦) بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥ .

(٧) من هنا أخذت أفكار على شريعتى المتركزة حول استعادة التراث فى إطار بناء هوية عصرية، ومن أجل بنائها، لا لابراز الوجه المشرق للماضى، أهميتها، وهو ما يفسر شعبيتها والدور الكبير الذى لعبته فى تحضير المناخ للثورة ضد النظام الشاهنشاهى. فقد جاءت فى وقتها تماما لتعبر عن النزوع إلى الخاص من نظام الاستلاب السياسى والثقافى الذى كانت تعيشه الأمة تحت وهن التحديث الرث والمدمر للشخصية.

(٨) بالفرنسية، دار لاديكوفيرت، باريس ١٩٩٧، وانظر كذلك بشكل مفصل أكثر كتاب نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، بيروت الدار البيضاء، المركز الثقافى العربى، ١٩٩١ .

(٩) لكنها تستعيد انطلاقتها على نفس الأسس الرثة التى قامت عليها فى الماضى، وذلك لأنها نجحت فى القضاء على قوى المعارضة التى أثارتها، وفرضت من جديد سيطرتها بقوة السلاح والخديعة، وهى لن تستطيع أن تستمر إلا بقدر ما تنجح فى الابقاء على هذه السيطرة المطلقة على الأغلبية الساحقة من المجتمع، أى على مناخ الحرب ضد المجتمع وهزيمة الطبقات الشعبية عسكريا، سياسيا وثقافيا، وبمعنى آخر، وبعكس ما كان يعتقد مثقفو الحرب الاستئصالية، لن تكون الحرب قصيرة ومؤقتة وعابرة، ولكنها ستصبح مع ترسخ أسس الحداثة الرثة الحل الدائم والمستمر لأزمة نظام قائم على السيطرة المادية المحضة ولا يحفظه من الانهيار إلا قدرته على الامساك بالقوة المجردة بمجتمع متمرد بالعمق سواء أجاء هذا التمرد فى صورة المقاومة السلبية أو فى ثياب المقاومة الإيجابية والعنفية.

(١٠) تتجلى أزمة الحداثة فى الغرب بعودة الذاتية التى كانت الحداثة العقلانية والأداتية قد قضت عليها أو كادت، وتسير مرحلة ما بعد الحداثة فى اتجاه وعى يستبطن التعددية والاختلاف والتداخل الحضارى . أنظر أعمال هابرماس وهوركهايمر وأدرونو، وفى فترة أقرب إلينا، بيير بورديو، نقد الحداثة (بالفرنسية) .



الفكر العربى والعولمة

* تعريب العولمة : مساءلة نقدية
* العولمة والقيم الثقافية فى مصر: الآثار والمواجهة
* العولمة وثقافة السلطة
* البعد التاريخى والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها فى الوطن العربى
* إشكالية تعريف المثقف العربى للعولمة والحتمى



تعريب العولمة مساءلة نقدية

محمد حافظ دياب*

محاولة رصد حركة تناقل الأفكار من نقطة منشئها إلي موقع آخر، توجب معرفة مزدوجة: معاينة مجالها الاجتماعي التاريخي الأساسي، ثم ظروف الانتقال وما آلت إليه من استجابات في موقعها الجديد . والأمر هنا يتعلق بمقاربة إمكانات الفكر العربي خلال تعاطيه لمفهوم «العولمة» ، ووجوه اتفاقه واختلافه أو تأويله وتمثله مع مرجعيته في الفكر الغربي ، كما تعلمنا اشكالية «انتقال النظرية» بلغة ادوارد سعيد (١) .

ولعله من المستطاع طرح مرمى هذه الاشكالية بصورة أوضح، من خلال السعي إلي الاجابة عن تساؤلات من قبيل : كيف تمت صياغة مفهوم «العولمة» في محيط نشأته الغربية؟ وماهي الظروف الواقعية والمعرفية التي انتقل فيها الينا؟ وماهي كيفيات قراءة المثقفين العرب له؟ وضمنيا : ماهي طريقة تعاملهم المنهجية التي استعانوا بها في هذه القراءة؟ وكيف أوّلوا هذا المفهوم؟ ومامدى تقييمهم لرهاناته المطروحة وحجمها وقواها ووزنها؟ وأخيرا ، مامدى قدرتهم علي مواجهة التحديات التي يطرحها؟

وقد تكون فرصة أن نستبرق النظر عبر معاينة انتقال هذا المفهوم الينا، بما يضع اليد علي استعداد الفكر العربي للمشاركة في استدعاء وتأصيل المفاهيم، والتعرف علي الطرق والمناهج التي يستعين بها في فهمها، وتأمل صعوبات وعوائق توسيع دائرة تداولها ، وابراز أنماط القيم المعرفية التي تولدت عنها.

ورغم الاقرار هنا بعدم إمكان القيام بتقصٍ شامل لكافة ما كتب حول العولمة ، إن في فكر المنشأ أو في الفكر العربي ، فقد يتحدد المسعي برصد خطوطه العريضة، من خلال الاستعانة بمساهمات لها صفة التمثيل والابانة.

أولاً : إضاءة تاريخية :

والحق أن مقاربة العولمة، وتأسيس النظر المتصل بمحتواها ، لايكتمل من دون تحليل الصيرورة التاريخية التي تكمن وراءها، وتبيان مختلف المتغيرات المساهمة في تعيينها . ذلك أن المفهوم لا يمكنه أن يتطور كمعطي بدهي ، إذ هو بالضرورة معتمد علي تنظير العمليات التاريخية المتلبسة له.

والملاحظ في هذا الصدد تراوح الدراسات حول نشأة العولمة، مابين ارجاعها إلي تكوين الامبراطوريات التاريخية، أو الانتصار العالمي لأحد أشكال الدين، أو تبلور الروح العالمية، أو استبسلام النزعة القومية لهدف التجارة الحرة، أو الاستعمار ، أو انتصار البروليتاريا العالمية ، أو ظهور الشركات المتعدية الجنسية ، أو نشوء

* أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية آداب بنها.

النظام الإعلامى الكونى (٢). والاختلاف من ثم وارد ، حتى من يربط منها العولمة بالتاريخ الحديث: فهى لدى روبرتسون R.Robertsonبدأت فى الحدوث منذ ما يربو على مائة سنة ، وارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالحداثة والتحديث ومابعد الحداثة (٣)، فيما هى لدى جيدنزA.Giddens تتصل بتطور الدولة الحديثة الذى كانت تحدده معايير متزايدة الكونية فيما يتعلق بسيادتها، وتبلورت فى فترة عقد المعاهدات عقب الحرب العالمية الأولى، والتى : «كانت بالفعل النقطة الأساس التى أصبح عندها نظام الدولة الوطنية المراقب مراقبة انعكاسية، موجوداً على المستوى الكونى» (٤).

١- الرأسمالية والعولمة:

ونبادر هنا بالقول أن محاولات تحقيق العولمة تكاد تتوازى ضمن مباشرة النظام الرأسمالى لمركزيته وعالميته، إبان مولده أو نموه وتطوره، وإن تقطعت محاولات تحقيقها ، بالنظر إلى ماساد هذا النظام من تغيرات فى اجراءاته ، وماعاناه التراكم الرأسمالى من أزمات دورية، راوحت بين الرواج والركود والانكماش والهيمنة ، وكابد خلال مسيرته تجارب من إعادة الهيكلة والتوسع والتسكين. واستتبع ذلك محاولات لصوغ تصورات كشف فيها توسع الرأسمالية العالمى، عن تناقض حاد بين قوله بالعالمية، وبين الاستقطاب الذى ينتجه فى الواقع المادى. ويذكر أحمد ثابت أن العولمة بدت وتنامت مع توسع الرأسمالية الأوروبية، وانطلاقها خارج حدود أسواقها الوطنية فى المستعمرات وأشباه المستعمرات ، ثم فى العالم الثالث عقب الاستقلال السياسى، وازدادت مظاهر تبلورها واكتسابها أهم ملامحها الحالية مع اتساع نفوذ وسيطرة الشركات العالمية، ومع تنوع وتطور آليات بالغة التطور، استخدمتها هذه الشركات فى سبيل السيطرة على الأسواق العالمية: أسواق المال والنقد والاستثمار والأسهم والسندات والتجارة العالمية والإعلام والإعلان والدعاية والإنتاج السينمائى والفنى (٥).

فالرأسمالية منذ نشأتها الأولى فى القرن السادس عشر، وفى سياق تطورها اللاحق ، لم تكن فى صيرورة فعلها حركة محدودة بإطار وطنى أو قومى معين، ضمن فضاء جغرافى يحتوى ذلك الوطن أو يعبر عن رابطة تلك القومية. ذلك أن الإنتاج السلعى وفائض القيمة وتراكم رأس المال لدى البورجوازية الصاعدة ، التى استطاعت تحطيم إمارات وممالك النظام الاقطاعى القديم ، واستبدالها بدول وطنية(٦) ، لم يتوقف عند حدود هذه الدول، التى لم تكن سوى محطة لتمركز الإنتاج الصناعى ورأس المال على قاعدة المنافسة وحرية السوق، للانطلاق نحو التوسع العالمى اللا محدود ، والذى قام على نهب الفائض الاقتصادى من المستعمرات، والسيطرة على منابع المواد الخام والأسواق الخارجية.

صحيح أن الدولة الوطنية لعبت دوراً مهماً فى دعم وتقوية النظام الرأسمالى، وبخاصة فى مراحله الأولى (توحيد السوق الوطنية، إنشاء الإدارة المركزية ، صوغ التشريعات المواتية ، إضعاف الاختلال الإقليمى ، تشكيل الجيوش لحماية وحدتها وأسواقها وسيادتها...)، لكن الشركات الكونية global corporationsآزرتها فى تقوية هذا النظام وتأمين مصالحه.

ويورد جون دانتج J.Dunning أنه يمكن تتبع أصول هذه الشركات فى شركتى الهند الشرقية : البريطانية والهولندية ، حيث مثلتا أداة نهب استعمارية فى الهند والصين وغيرها من البلدان الآسيوية فى الفترة ما بين عامى ١٦٠٠-١٨٥٨ ، وتحولتا أواسط القرن الثامن عشر إلى قوة حربية تمتلك جيشاً وأسطولاً (٧). ووجدت أيضا هذه الشركات، وإن بشكل جنينى، من خلال البنوك الخاصة العالمية فى القرن التاسع عشر وبداية العشرين(٨)، وهو مادعا حازم الببلاوى إلى التذكير بأنه ليس من المبالغة القول بأن العصر الحديث بدأ مع هذه الشركات(٩). علينا إذن ألا نغفل أن الرأسمالية كانت من لحظة ميلادها ، عالمية الطابع ، وهو طابع ظل صفة ملازمة لتطورها ، مع حركة الكشوف الجغرافية ، وعبر مراحل نموها وتعرجاتها المختلفة. ولهذا بدأت تتبلور أفكار تلف حول العالمية ، وتنشد تحرير العنصر البشرى من نظام الرق والظلم والاضطهاد والعبودية الذى ظلت تكابده أوروبا قروناً ، وهو ما تشى به مقترحات جروثيوس مؤسس القانون الدولى ، وفلاسفة التنوير ممن نادوا بالمواطنة العالمية Cosmopolitanism، وقانون الأمم

لدى جيرمى بنتام، وقانون المواطنة العالمية لدى كانط ، وإعلان سان سيمون لنظام عالمى جديد ، ودعوة الاقتصادى البريطانى تنيسون إلى إنشاء اتحاد للتجارة بين الشعوب(١٠).

وفى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ومع ازدياد تقدم قوى الإنتاج ، تطورت الرأسمالية نحو مرحلة الامبريالية ، حيث حلت سيطرة الاحتكارات محل حرية المنافسة. ويحدد لينين V.lenin خمس خصائص للامبريالية، هى: تمركز الإنتاج ورأس المال إلى درجة تؤدى إلى نشوء الاحتكارات التى تقوم بالدور الحاسم فى الحياة الاقتصادية للدول الرأسمالية ، واندماج رأس المال المصرفى الاحتكارى مع رأس المال الصناعى الاحتكارى فى شكل احتكار مالى، واكتساب تصدير رأس المال أهمية تفوق تصدير السلع، وتشكيل اتحادات دولية تحتكر تقاسم العالم اقتصادياً، وأخيراً التقسيم الإقليمى للعالم بين مجموعة الدول الرأسمالية الكبرى(١١). وتجدد فى هذه الفترة ، رفع شعار «المواطنة العالمية» كدعوة لنبذ المشاعر الوطنية والثقافة القومية باسم وحدة الجنس البشرى ، وكمبرر نحو التوسع اللامحدود، وبخاصة فى مواجهة فكرة « الأممية البروليتارية» التى قدمها ماركس وانجلز فى بيانهما المشهور عام ١٨٤٨ .

ومع انهيار نظام الحكم الاستعمارى فى معظم البلدان النامية ، تركزت الجهود فى اكتشاف الطرق والوسائل التى تساعدها على تحديث نفسها طبقاً للنمط الغربى، ودون اعتبار لمقتضيات التطور الاجتماعى لهذه البلدان ، وهو ما يبدو فى أعمال أورجانسكى A.Organski، ولوسيان باىL.Pye، وجبرابيل ألموند G,Almond، وجورج باول G.Powll ، ووالت روستو W.Rostow. وشهدت نهاية الستينيات وبداية السبعينيات نشاطاً بارزاً فى هذا المجال، مع تسارع عمليات تحرير التجارة الخارجية ، والتنامى المستمر لدور المؤسسات المالية والنقدية فى العلاقات الاقتصادية ، وتعاظم تأثيراتها الملموسة وغير المباشرة ، وفرض رؤيتها الخاصة ومشروعها حول اتجاهات التطور الاقتصادى والتنمية الوطنية على السياسات الاقتصادية والاجتماعية فى عدد متزايد من بلدان العالم ، بما ينسجم مع المصالح الحيوية للاحتكارات والدول الرأسمالية المتقدمة (١٢).

٢- الوضع الراهن:

ومع سقوط الاتحاد السوفيتى ، اندلعت النيران الحامية على الفكر الاشتراكى ، وسيقت المبررات لتزويق الرأسمالية ، ودفع الانتشار الاقتصادى فى مرحلتها الراهنة، وبقاء نشاطها القائم فى صيغته الامبريالية «الاحتكار» والعالمية «التوسع» ، وبمساعدة من تقدم تكنولوجيا المعلومات والاتصال، واعتبارا من عدم انفصالها عن المراحل التى سبقتها ، إلى بلورة العولمة، فى ظل استمرار القوانين الرئيسية للرأسمالية : قانون القيمة الزائدة، والقانون العام للتراكم الرأسمالى، وقانون المنافسة، وقانون التطور المتفاوت ، كأبعاد جوهرية ثابتة للرأسمالية العالمية، هى اليوم أكثر عمقا وبروزاً من أية مرحلة سابقة.

وإذا كانت العولمة تعد رديفا لتنامى الرأسمالية عبر القرون الأربعة الأخيرة ، فما الذى استجد راهنا ليستدعى حضورها الطاغى؟

وقائع أربع أساسية : أولها: تضخم الشركات المتعدية الجنسية ، والتى يضعها تومبسون G.Thompson فى موقع القلب من العولمة الاقتصادية، ويصفها بأنها المثال الحى لرأس المال العالمى(١٣). وهى بهذا المعنى تمثل الفاعل الرئيسى فى عولمة الإنتا، والأداة الأساس لممارسة السيطرة الاقتصادية الجديدة، وخاصة مع تحولها إلى امبراطوريات امبريالية، تتعدد الأنشطة التى تشتغل بها، وتمتد بمخالبها إلى أقصى بقاع الأرض ، وتخترق الحدود السياسية والوطنية، إذ عبر هذه الشركات، تتولد أربعة أخماس الطاقة الاقتصادية العالمية، حيث تستحوذ الدول التى تتمركز فيها على نحو (٨٠ ٪) من مجموع رؤوس الأموال الموظفة فى العالم ، فى حين تقتصر التوظيفات فى البلدان النامية على (١٨ ٪) ، ولاتزيد حصة القارة الأفريقية على (٢ ٪)(١٤).

وثانيها: ، عجز دولة الرفاه welfare state التى وضع

أسسها عالم الاقتصاد البريطانى اللورد چون منيارد كينز J.M.Keyns ، حين نادى بانتهاج سياسة تقوم على تدخل الدولة لحماية الإستقرار الاقتصادى، فى محاولة للخروج من الأزمة الرأسمالية المشهورة نهاية الثلاثينيات، وكرد على الضغوط العمالية والاشتراكية.

فقد قاد التقدم الصناعى والتكنولوجى ، وتوسيع دائرة السوق العالمية فى المستعمرات إلى تعميق التنافس بين الدول الصناعية. ولم تنته الأزمة الرأسمالية إلا بحربين عالميتين، انهارت خلالهما جميع الآمال والأوهام الليبرالية، وظهرت على حقيقتها السياسات الاستعمارية، مما اضطر الليبرالية إلى القبول بمبدأ ضبط حركة الاقتصاد داخل حدود الدولة الوطنية ، فيما عرف بالسياسة الكينزية التى قدمت التبرير لتدخل الدولة فى العملية الاقتصادية، لتسهل تأمين الاستقرار الداخلى للرأسمالية.

لكن بداية السبعينيات شهدت تزايد دعاوى تحرير الاقتصاد، وتقليل دور الدولة، ورفع القيود ، قادها الليبراليون الجدد Neo-Liberals من أعداء الكينزية، مما دعا الولايات المتحدة أن تنهى العمل باتفاقية بريتون وودز، فتوقف مبادلة الدولار بسعر ثابت أمام الذهب عام ١٩٧٣ ، إثر الأزمة النفطية، وترفع المزيد من القيود الحكومية فى المجال المالى؛ وتبع ذلك فى بريطانيا إلغاء خطوات تأميم المؤسسات والمرافق العامة، واتخاذ سياسة الخصخصة وفتح أسواق المال أمام المنافسة ، لتبدأ بعدها حركة تحرير الاقتصاد تعم بلدانا عديدة فى العالم تدريجيا وبدرجات متفاوتة.

وثالثها : الطفرة الراهنة للتقدم التكنولوجى فى مجالات الاتصال والمعلومات، والتى جاءت نتيجة استثمارات ضخمة قدمتها الشركات المتعدية الجنسية، قصد استغلال امكاناتها بما يسمح لهذه الشركات بتيسير إدارة شئونها، وتحسين قدرتها على المنافسة، من خلال ما تقدمه لها من توسيع إنتاجها ، وتنويع أسواقها ، وتجاوز المعوقات القانونية الوطنية فى ميادين سوق العمل والسلع والمال، وتحقيق التزايد الهائل فى المضاربة بالعملات والأسهم والسندات.

من هنا، فإن تقييم هذه الطفرة التكنولوجية موجه أساسا نحو المردود الذى تدرّه على هذه الشركات، لانحو مجرد السبق العلمى، وكذلك نحو البلدان الصناعية التى تنتمى إليها. والأمر هنا يتعلق باستحالة اختراق البلدان النامية لهذه الطفرة، وهو ماعبرّ عنه نبيل على ، حين ذكر أنه : «ستصدر لنا المعرفة والتكنولوجيا فى أغلفة لا نملك أن نفضّها، وحزم يصعب علينا تفكيكها أو فك شفرتها. إنهم يحجبون عنا التفاصيل الدقيقة ، تحت دعاوى جعل التكنولوجيا أكثر يسرا لشعوب العالم المتخلف... وسيعفوننا من مهمة دراسة الجدوى وتقييم الأداء ، ومادورنا إلا مهمة تسليم المفاتيح» (١٩).

أما رابع الوقائع التى أسهمت فى الحضور الطاغى للعولمة راهنا، فيبدو فى قيامها على إطار مؤسسى ، تملك الولايات المتحدة السيطرة المباشرة عليه، مكوّن من نظام استثمارى عالمى بإدارة البنك الدولى للإنشاء والتعمير (IBRD)، ونظام نقدى بإدارة صندوق النقد الدولى (IMF)، وكلا النظامين يقومان بدوريهما فى ضبط العلاقات الاقتصادية العالمية، سواء من حيث الاستقرار النقدى أو سياسات أسعار الصرف وحرية التحويل وانتقالات رؤوس الأموال، أو من حيث السياسات الاقتصادية والمالية لعدد كبير من الدول . يضاف إليهما نظام تجارى عالمى بإدارة منظمة التجارة العالمية (WTO) التى خلفت اتفاقية الجات منذ بداية عام ١٩٩٥ ، وحوت قواعد ملزمة وآليات تحكم اجبارية، وتعد نفسها لتصبح الحكم الفصل فى ميادين التنافس والوصول إلى الأسواق العامة والقوانين المتعلقة بالاستثمار.

وهكذا تبدو العولمة الراهنة مختلفة عن أشكالها الأولية، وعما وسم ميركنتالية القرن السابع عشر حتى الثلث الأخير من القرن الثامن عشر، أو كولونيالية القرن التاسع عشر، أو امبريالية نهاية القرن التاسع عشر حتى بداية العقد السابع من القرن العشرين ؛ إن من حيث الملابسات التى تحيطها، أو طبيعتها، أو تأثيراتها.

فهى فى ملابساتها تأتى فى ظروف تواجه فيها البشرية حملاً ثقيلاً من المشكلات المخيفة : استهلاك متفجر للموارد وبخاصة فى البلدان الصناعية، تعاظم

النمو السكاني، التلوث وتدمير البيئة الطبيعية ، أزمات الهوية، التسلح، التلاعب البيولوجي بالكائن البشري، الهوة التكنولوجية ، وانعدام المساواة الاقتصادية والتباين الواسع في توزيع الفرص على مستوى العالم، وكلها مشكلات لاتقتصر على منطقة واحدة أو قطر بعينه، ناهينا عن ارتهانها بمنظومة جديدة من العلاقات الدولية، لم تتحدد بعد كافة أبعادها ، خلفت المنظومة الثنائية القطب.

أما من حيث طبيعتها، فالعولمة لاتقتصر على الامتداد الجغرافي الأفقي المتداول، وإنما تحتوي مختلف الأنشطة دون استثناء، بما يعني أنها تتخذ طابع الاختراق النشط لجبهات التعامل الإنساني من اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية، وعلى كافة المستويات الدولية والقومية والمحلية، وكذلك المجالات المتعددة للأنشطة الرسمية والأهلية. ومن حيث تأثيراتها ، فبرغم تواتر إيقاعها بما يسابق القدرة على استخلاص نتائجها وبلورة تداعياتها، بالنظر إلى احتواء أجندتها على مهمات للإنجاز ماتزال في طور الترتيب والتعزيز، فإن تشخيص عملياتها الجارية يؤكد سيرها باتجاه التوزيع غير المتساوي للنمو الاقتصادي، وعدم التكافؤ في الدخول إلى الأسواق العالمية ، وفي مستوى التقدم التكنولوجي، وهو ما تؤكده نتائج التقرير العالمي للتنمية البشرية الذي يصدره برنامج الأمم المتحدة للتنمية عام ١٩٩٧ ، الذي يخلص إلى القول بأن : «العولمة ماضية في طريقها بإطراد ، ولكن ذلك يتحقق، إلى حد كبير، لصالح البلدان الأكثر قوة، ووفقا لتقديرات تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٢ ، «فقد بلغت خسارة البلدان النامية نتيجة لعدم المساواة في الحصول على الفرص في مجالات التجارة والعمل والمال ما مقداره (٥٠٠) بليون دولار سنوياً، أي ما يعادل عشرة أمثال ما تحصل عليه سنوياً كمساعدة أجنبية ، ويبدو أن الحجج القائلة بأن أشد البلدان فقراً ، لابد أنها ستفيد من العولمة في النهاية ، هي حجج يتعذر قبولها» (١٦).

على أن هذه المتضمنات الاقتصادية ليست وحدها كل تجليات العولمة، فهناك تلوث البيئة ، وتهديد السيادة الوطنية ، ومحاولات فرض حضارة كونية تكنولوجية جديدة تهدد روح الانتماء إلى الثقافة الوطنية، وكلها يعكس ارادة الهيمنة على العالم.

ثانيا : تعريف مقترح للعولمة :

لقد توسع النقاش حول العولمة في الأعوام الأخيرة ، ومال إلى النظر لها بعيدا عن تعالقها مع نمط الإنتاج الرأسمالي ، والتعامل معها بكيفية أقرب إلى العلاقات الدولية ، وهو ما حدا باستخدامها للإشارة بغموض إلى الاعتماد المتبادل المتنامي حول العالم في أبعاده العديدة المختلفة ، والتي يتم الإلحاح على البعد الاقتصادي منها أكثر من غيره . ومن ناحية أخرى ، استخدم المفهوم بشيوع ، بمعنى عولمة المؤسسات والممارسات ، مثلما نجد في تعبير «عولمة العلم» و«عولمة التعليم» . أما الوصل بين هاتين النزعتين ، فيؤكد على رفع أو نزع البنى والأنشطة من سياقاتها المحلية حتى تصير عالمية (١٧).

على أن ما يمكن استخلاصه هو اختلاف الباحثين حول تعريفها ، ربما بسبب اختلاف توجهاتهم الفكرية ، أو لأن متضمناتها مازالت قيد التبلور والانجاز، وأنها لم تكشف بعد كل أسرارها ، بما يشي بعسر تقديم تعريف نهائي لها. فالبعض يعاينها كاسم حركي للأمركة ، وأعلى مراحل الامبريالية ، ورسملة للعالم على مستوى العمق، وعملية غسل حقيقية للعقول ، فيما اعتبرت لدى آخرين مزيدا من التطور التكنولوجي الفائق، وسوقا بلا حدود ، وانتقالا من إسار الدولة الوطنية إلى رحاب أوسع، ومن الولاء لثقافات محلية إلى ثقافة إنسانية عقلانية جديدة.

ورغم صعوبات عديدة ، فلعلنا الآن في وضع يسمح لنا بتقديم تعريف للعولمة على أنها : محصلة التوظيف الرأسمالي للنتائج التي أرستها مسارات الصراع، وسترسيها مستقبلا، وكرّسها تضخم الشركات المتعدية الجنسية، وتوّجها احتكار التكنولوجيا ، والتداخل بين الاقتصاد والسياسة والثقافة ، بواسطة خلق شبكات ومجموعات مصالح، ومنظومة من الأفكار والقيم ، تعكس إرادة الهيمنة على العالم.

ونظرا لاشتمال هذا التعريف على مكونات ذات مغزى، فسوف نتولى التنوية بهذه المكونات تفصيلاً:

١ – العولمة محصلة التوظيف الرأسمالي للنتائج التي أرستها مسارات الصراع: حيث عملت قوى المتروبول على انضاج وتفعيل تراكمات هذا الصراع حتى سقوط الاتحاد السوفيتي ، تمهيدا لدورها الذي تمارسه اليوم كقطب أحادي يتولى إدارة ما يسمى بالنظام العالمي الجديد ، بما يعني أن العولمة لم تظهر فجأة ، أو عبر قطيعة مع السياق التاريخي للرأسمالية ، بل جاءت تعبيرا عن شكل تطورها الراهن في نهاية القرن العشرين • قد يختلف الباحثون في تحديد المدى الذي استغرقه مسار هذا الصراع ، لكنهم يتفقون على محصلته في تكريس تحول نوعي.

٢– وسترسيها مستقبلا:

ذلك أن توسع العولمة منذ الراهن لا ينبغي أن ينظر إليه على أنه عملية آلية ، ولكن باعتباره محصلة صراع بين قوى العولمة ومقاومتها . وهذه القوى المقاومة يمكن استبانتها في مسعى بعض تيارات الحركة العمالية، سواء في أوروبا أو في البلدان النامية ، لتجديد تراث الأممية ، وفي مقاومة سياسات الخصخصة وقوانين حرية العمل لدى العديد من البلدان النامية، وكذلك في سعي بعض الحركات الاجتماعية ذات النزعة العالمية، كالحركة النسوية والبيئية، في صوغ وعي أممي جديد، وفي عودة بعض الأحزاب الاشتراكية ، وإن بمسميات أخرى ، إلى الحكم في دول أوروبا الشرقية، بما سيضعف من تأثيرات العولمة فيها، ناهينا عن محاولات مقاومة العولمة ووصفات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي من قبل البلدان ذات الحظوظ الأقل والمتضررة منها.

هذا على مستوى الحركة، أما على مستوى الخطاب، فثم سعي إلى إعادة اكتشاف وتأكيد قيم الثقافات الموروثة ونقدها واستلهامها من جديد، بمثل ما تحاوله الصين في إعادة قراءة الكونفوشية، وإقامة تفاعل إيجابي مع مختلف الثقافات.

ومع شحوب دور الفكر الماركسي، كأول فكر نقدي ينتجه الغرب بسبب تفاعلاته الداخلية في مرحلة نهوض الرأسمالية والاستعمار، برزت مدارس نقدية مهمة في الغرب، من مثل النقديين الاجتماعيين الألمان والوضعيين الجدد والمنادين بالطريق الثالث في بريطانيا والولايات المتحدة • ويبرز تفاعل حاضر الآن بين الخطاب القومي الاجتماعي الشعبي في البلدان النامية وبين الخطاب ما بعد الاستعماري في الغرب ، في مواجهة قوى العولمة، بما قد يؤدي إلى نشوء خطاب إنساني قومي اجتماعي وشعبي نقدي جديد•

٣– وكرّسها تضخم الشركات المتعدية الجنسية :

ويسجل الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران F.Mitterand التفاتا مبكرا حول خطر هذه الشركات، حين يذكر أنه : «لنا أن نتصور ، دون اللجوء إلى روايات الخيال العلمي ، المدى الذي تسيطر فيه هذه الشركات على القروض والبحث العلمي والإنتاج والتبادل في القارات الخمس، وامتلاكها الفعلي لسلطة عالمية لم يخطط لها السياسيون السابقون. ودعوني أؤكد على أنه لا تخيل فيما أقول، إذ تلك هي الحقيقة» (١٨). صحيح أن هناك خلافا بين المفكرين والخبراء حول قدرة وتأثير هذه الشركات ، إلا أن الاتجاه العام يميل إلى الاعتراف بتأثيرها دون الاتفاق على مداه، وخاصة منذ افتضح دور شركة (ITT) في اسقاط حكومة شيلي المنتخبة عام ١٩٧١ ، ومنذ استطاعت أن تؤثر على السياسة الداخلية والخارجية في أوروبا، من خلال التحالف مع الأحزاب اليمينية التقليدية المحافظة ، وخاصة الديموقراطية المسيحية (١٩) .

٤– وتوّجها احتكار التكنولوجيا :

وتبرز في هذا الإطار تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، وتأثيراتها على العولمة في إقامة شبكة واسعة من البنى الإنتاجية والخدمية والإعلامية الجديدة، وتسهيل حركة انتقال وتوظيف رؤوس الأموال، وتحسين وسائل نقل ومعالجة المعلومات للتحكم في الموارد والعمليات في أماكن مختلفة من العالم. قد تساعد هذه التكنولوجيا على تحسين نوعية الحياة لدى الطبقات الميسورة ، إنما لم يتأكد بعد من أنها ستدخل نوعية جديدة لحياة سائر فئات المجتمع، تؤمن مستوى أرقى من إشباع احتياجاتها، إضافة إلى مساهمتها في تغييم البعد النفسي من الخط العام الناظم للعلاقات الاجتماعية، وقمع

الاحتياجات الاتصالية الحقيقية ، والحيلولة دون ابداء الاستجابة الإنسانية إزاء العالم، وفقدان الأمور لجاذبيتها بسبب انتهاكها الدائم، واعتماد ذاكرة الكلمات المتقاطعة، والميل وهو الأخطر ، إلى تغيير الوعى بالتاريخ، عن طريق نزع طابعه التاريخى، وقصره الأحداث على مستوى التعاصر.

٥- والتداخل بين الاقتصاد والسياسة والثقافة:

إذ برغم اختلاف موقف المهتمين فيما يتعلق بحجم الأولوية أو الأهمية التى يضفونها على أى من الاعتبارات الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية للعولمة، أو محاولات تصنيفها إلى أوجه متعددة: عولمة سياسية ، وأخرى اقتصادية، وثالثة ثقافية ، ورابعة اتصالية ، فإن هذا التمييز بمثابة تبسيط تحليلى أو تجريد ، لايعكس عمليات العولمة الحقيقية . كما أن النظر إلى مجالاتها بهذه الكيفية الانقسامية ، قد يضيّع وجهة السعى وراء وحدتها الحقيقية ، كما يحمل تحيزات تغرى بالاستهانة بأثرها الإجمالى ، وهو ما خطأه اسماعيل صبرى عبد الله حين رآها تقوم على التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك (٢٠).

٦- بواسطة خلق شبكات ومجموعات مصالح:

وهو ماعبر عنه برتران بادى B.Badie، حين ذكر أن هدف العولمة: «خلق شبكات ومجموعات مصالح ومنافع، تضم فاعلين من الشمال والجنوب، يحملون مصالح وأهدافا متنوعة للغاية » (٢١) .

ومحصلة هذه الشبكات والمجموعات ، هو التركيز المفرط للثروة على الصعيد العالمى ، وتعميق الهوة بين البلدان ، وبين فئات وشرائح المجتمع الواحد.

٧- ومنظومة من الأفكار والقيم والقوانين:

حيث فى سياق التمول الذى انتشر تأثيره بعد أن تحررت الرأسمالية من كل قيود التوسع اللا محدود ، كان لابد من تطوير بل إنتاج منظومة معرفية . تبرز وتعزز هذا النظام العالمى الأحادى.

وتجد هذه المنظومة صداها فى كافة أنحاء العالم ، بسبب من توسلها بحقوق الإنسان والديمقراطية وتحسين نوعية الحياة، وكلها قيم جاذبة فى ظل ظروف الاستبداد والظلم والفقر التى تسيطر على بلدان الجنوب، خاصة أن المناخ المهزوم أو المنكسر فى هذه البلدان، أضحى جاهزا للاستقبال والامتثال لهذه المنظومة.

٨- تعكس ارادة الهيمنة على العالم :

وهى إرادة تتغيا توحيد العالم فيما هى فى الحقيقة تشتّته أو تعيد تنضيد مصفوفات تبعيته المتدرجة على أساس جديد.

وثم تصور خاطئ هنا يخلط بين العولمة والعالمية، نجده لدى جيدنز حين يعرّف العولمة على أنها: «تكثيف للعلاقات الاجتماعية العالمية، التى تربط المجتمعات المحلية بطرق تجعل أحداثها تتشكل بفعل الأحداث التى تقع على بعد أميال، والعكس صحيح»(٢٢) ، أو لدى روبر تسون التى يعنى بها تحويل العالم إلى مكان واحد، يتسم بدرجات من الاعتماد الحضارى والمجتمعى المتبادل، ومن الوعى بمشكلته(٢٣). ذلك أن الفارق قائم بين العولمة كفعل هيمنة يقوم على نفى الآخر، وبين العالمية كتوق إنسانى لتفتح وتشبيع أهداف وتشوفات الجماعة البشرية، بما يحقق شرط تواصلها ووحدتها ، وهو ما ذكره جان بودريار J.Baudrillard حين لاحظ أن العولمة لاتسير فى خط متواز مع العالمية ، « فالعولمة تخص التكنولوجيا والسوق والسياحة والمعلوماتية، فيما العالمية تخص قيم حقوق الإنسان والحريات والثقافة الديمقراطية»(٢٤).

ثالثا : العولمة فى الفكر الغربى:

ومنذ الستينيات ، بدأت ارهاصات الحديث حول العولمة فى الفكر الغربى، متخذة منحيين يتقاربان ويتمايزان : علمى ، وأيديولوجى.

المنحى الأول ورد فى إطار العلوم الاجتماعية ، وبخاصة مع موجة الاهتمام بعلم اجتماع البنى الكونية والدولية Sociology of Global and Interational Styuctures and Processes" كما عبّر عنه لاجوس Lagos(١٩٦٣)، وجالتونج Galtung(١٩٦٦)، وهوروفيتس Horowitz (١٩٦٦) ومور Moore وروبرتسون Robertson (١٩٦٨)، وجندر فرانك

(١٩٦٩)A.G.Frank، وبـــارســــونـــــز T.Parsons(١٩٧١)، وجرى تطويره بصورة واضحة فيما يتعلق بموضوعات التنمية والتصنيع والتحديث التى اختبرت بشكل أكبر على المستوى الكونى، وكانت قبلا تتم دراستها إما على المستوى المحلى أو القومى(٢٥).

أما المنحى الآخر الأيديولوجى، فقد مارس نقاشا حول دينامية النظام الرأسمالى، والمدى الفائق الذى يمكن أن يحققه بفعل الثورة العلمية والتكنولوجية، وتم فى إطاره صوغ منظومة مفاهيمية من قبيل : مفهوم «المجتمع مابعد الصناعى» Post- Industrial society لدانييل بيل ، D.Bell، ومفهوم «مجتمع الوفرة»the affluant societyلجون جالبريث J.Galbraith، ومفهوم «القرية الكونية» the global village لمارشال ماك لوهان M.Mcluhan، ومفهوم «عصر التكنترون» The technotronic.لزيجنو بريجنسكى Z.Brezezinski وكلها تصب فى مجرى التبشير بازدهار النظام الرأسمالى .

وهكذا إذا لم يكن ثمة اسم اصطلاحى للعولمة حاضر فى أجندة الفكر الاجتماعى الغربى حتى وقت قريب ، فإن هذا لايعنى خلوه من مسماه. ذلك أن غياب الدال الذى يعين الاسم الأصطلاحى تعيينا صريحا، يجب ألا يفهم باعتباره دليلا على غياب المدلول أو المحمول المعرفى الذى يتصل به، أى المسمى.

ومع ظهور كلمة «العولمة» بداية الثمانينيات، وتبلورها بعد ذلك ، انهالت الكتابات حولها ما بين خطابات كونية تؤازرها ، وأخرى مراوحة وناقدة.

١- العولمة والخطابات الكونية :

فلقد دفع تحول السوق الرأسمالية ، ومجريات بالغة الدينامية والتناقض لعالم يقف على عتبات ألفية ثالثة، وغياب خيارات أخرى تنافس النظام الرأسمالى عقب سقوط الاتحاد السوفيتى ، وإعلان النظام العالمى الجديد ، إلى تصاعد الحوار حول العولمة وأزمة الحداثة والتقدم التاريخى والعلاقة بين الحضارات والانتقال نحو نظام جديد، مما حدا ببعض المفكرين الغربيين إلى الميل نحو بناء خطابات كونية، تحاول اكتشاف صيغ ومعان لمسيرة التاريخ وقوانينه واتجاهات تطوره القادم.

وتبدو هذه الخطابات فى أعمال يقف على رأسها مولفات ألفين توفلر A.Tofflerحول الموجة الثالثة وحضارتها ومجتمعها ، وكتابات جان فرانسوا ليوتار Jean-Francois Lyotardحول مابعد الحداثة ، وعمل فرنسيس فوكوياما†F.Fukuyamaعن نهاية التاريخ ، وكتاب صمويل هنتنجتونS.Huntingtonعن صدام الحضارات ، وبحوث ديفيد روثكوفD.Rothkopfعن الدور الأمريكى فى العولمة، وأطروحة بول كنيدى P.Kennedyعن الاعداد للقرن القادم • وهذه الأعمال وغيرها، تأتى ضمن سياق المشروع الفكرى فى الدول الرأسمالية ، لفهم طبيعة اللحظة المستجدة ، واستكشاف آفاقها ومساراتها وفرصها وتحدياتها.

والواقع أن هذه الخطابات توقع ببصماتها على تكريس العولمة، وتمثل تجليا لحاجياتها ومقاصدها، وتغطى على إرادة الهيمنة الغربية، وتسعى إلى تبرير الحروب ضد بعض من الدول والشعوب، وإن اتخذت كل منها أسلوبا خاصا فى إطار هذا التوجه، بما يجيز القول أنه إذا كانت الموجة الثالثة لدى توفلر بمثابة خطاب التغطية، فإن ما بعد الحداثة لدى ليوتار هى خطاب التكريس، ونهاية التاريخ كما أورد فوكوياما هى خطاب التسريع، وصدام الحضارات عند هنتنجتون هو خطاب التحريض، والأمركة عند روثكوف هى خطاب الهيمنة، والاعداد للقرن القادم عند كيندى هو خطاب الخيطة.

قد تختلف هذه الأطروحات فيما بينها حول هذه الفكرة أو تلك ، لكنها كلها تمتلك تواطؤ الاتفاق على تكريس انهاء الاشتراكية كحركة وفلسفة. فالمهم أن تتم الملاحاة حول أى السبل أكثر صلاحية لترسيخ الرأسمالية، كى يبدو الحديث فى اهاب هذه الملاحاة عن الأشتراكية حديثا طواه التاريخ، وهو مايجوز أن يكون ردًا على ماطرحه ابن عمى محمد عابد الجابرى ، حين يذكر: «أن المرء لا يملك إلا أن يستغرب ويتساءل: لماذا لم تعقد ندوات علمية للبحث فى أسباب انهيار الماركسية؟ هذه الأيديولوجيا العلمية التى كتب فيها وعنها ، معها وضدها ، مالايحصى من الكتب والمقالات والدراسات الأكاديمية وغيرها، فضلاً عن ما

كتبه ماركس نفسه ، وهو كثير ، وجلّه على مستوى من التحليل رفيع» (٢٦).

٢- العولمة والمرايا المتعاكسة:

ومع انحسار موجة الخطابات الكونية ، بدأت تتعالى منذ منتصف التسعينيات أصوات الباحثين والمهتمين الغربيين بالعولمة تتخالط وتتفارد ، تتشابه وتتخالف ، تتباعد وتتلاقى ، تؤيد وتعارض ، تهدد وتهادن ، وتتطاول وتتواضع ، فى موزاييك يكاد الظن به مدبّرا ، غايته اضعاف المقاومة الوطنية لأشكال الهيمنة الجديدة ، اتاحة لفرصة زرع أفكار أخرى، عن طريق تسليط مرايا ضوء متعاكسة تعشى العيون ، حتى يتم ترتيب «البيت الكونى».

وفى إطار هذا اللغط ، تدور الملاحاة حول العولمة : حقيقة أو خرافة؟ حديقة ملاه أم قطيع الكترونى ؟ فرص واعدة أم مخاطرة مهددة؟ فهناك ، مثل روثكوف ، من يكرس للعولمة ، بل ويندد بمعارضيها ، فينعتهم بالديماجوجيين (٢٧). فيما يشكك بول هيرست P.Hirst و جراهام تومبسونG.Thompson فى وجود العلومة من الأساس ، فى حديثهما عن «خرافة العولمة» و«أسطورة العولمة» (٢٨).

ومن ناحية ثانية ، هناك مثل بنيامين باربر B.Barber من يصور العولمة أو السوق الكونية، والتى يسميها «عالم ماك» Mc Worldعلى صورة زاهية: «كلوحة تموج بالحركة ، نرى فيها تلك القوى الاقتصادية والتكنولوجية والايكولوجية المنطلقة، التى تتطلب التكامل والتوحيد، وتفتن الشعوب فى كل مكان بالموسيقى السريعة وأجهزة الكمبيوتر السريعة والوجبات السريعة » (٢٩).فـما يصور توماس فريدمان Th.Friedmanسوق العولمة كقطيع ألكترونى من متاجرين مجهولين بالعملات والأسهم وسندات المشاركة، يجلسون وراء أجهزة الكمبيوتر التى تحول اهتماماتهم إلى سلسلة لامتناهية من الرموز والاحتمالات.

ومن ناحية ثالثة ، هناك من يتحدث عن الفائزين والخاسرين بسببها، أو محو الحدود ونقل السلطة المخولة إلى الدول الوطنية لمنظمات إقليمية وعالمية ، مثلما تحدث كينيشى أو ماى K.Ohmae(٣٠) ، فيما يذهب ماك كجروA.Mcgrewإلى أن العالم سيظل منظما فى دول ذات سيادة (٣١) . هل تراها الجوقة حين يعلو ضجيج آلاتها للتغطية على نشاز الصوت؟

٣- نقد العولمة:

على أن الأمر لم يخل من نقد محاولات تكريس العولمة فى أدبيات الفكر الاجتماعى الغربى ، وهى محاولات تتجاوز بيترجران P.Gran، أحد أبرز المؤرخين الأمريكيين المشتغلين بالتاريخ الاجتماعى، مجرد النقد، إلى تخطئة الاعتقاد بعدم وجود بديل لمفهوم العولمة ، واعتباره المفهوم الوحيد القائم ، أو الانسياق وراء زعم أن الرأسمالية أضحت فى إطاره أكثر تطوراً وعالمية وتدويلا ، انطلاقا من أن هذا الزعم ، لدى جران ، يمكن أن يبرّر ويسوغ قبول المفهوم (٣٢).

من هذه المحاولات الناقدة ، ماجاهر به الفيلسوف الفرنسى چاك ديريدا J.Derrida، حين وجه اتهامات عشرة مشهورة للعولمة، تحت مسمى «كوارث النظام العالمى المعاصر»، وهى لديه: البطالة، الاقصاء الجماعى لمواطنين بلا مأوى من كل مشاركة فى الحياة السياسية، المنافسة الاقتصادية ، عجز السيطرة على تناقضات السوق الحرة، تفاقم الديون الخارجية ، صنع الأسلحة والاتجار بها، توسع نشر الأسلحة النووية ، الحروب الأهلية ، ظهور الدول الشبحية للرأسمالية مثل المافيا ووكالات المخدرات ، وهيمنة الغرب على تفسير وتطبيق القانون الدولى (٣٣).

وتحدث ڤالرشتاين E.Wallersteinعن عجز النصر أو الاكتمال الذى تواجهه الرأسمالية، حيث وصلت اليوم إلى حدودها القصوى، ومن ثم فمعضلتها ليست فى اخفاقها ، وإنما فى نجاحها. فهى تقتل نفسها بالنجاح، وتتجه نحو التدمير الذاتى من جراء انجازاتها نفسها (٣٤).

ورهن برتران بادى B.Badieالعولمة بالتنافر وعدم الملاءمة والخداع والأنانية وزيادة حدة المنازعات ، فهى: «حين تعجل بتوحيد العالم ، فإنها تحبذ ظهور التفردات وتزيد تأكيدها. وحين تمنح النظام الدولى مركزا للسلطة مرتبا أكثر من أى وقت مضى، فإنها تتجه

نحو زيادة حدة منازعاته وشدة صراعاته. وحين تسعى نحو وضع نهاية للتاريخ، فإنها تمنحه فجأة معانى متعددة ومتناقضة» (٣٥).

وانطلاقا من البعد القيمى الأخلاقى ، ذهب سيرج لاتوشS.Latoucheإلى التساؤل عن قدرة العولمة على الاستمرار وعلى إعادة إنتاج نفسها، فى ظروف أضحت القيمة الأساسية خلالها للمال، وماينتج عن جمعه من فساد يمثل سمة بنيوية ومؤكدة ، هيأها البروز الطاغى للشركات المتعدية الجنسية، والتهديد الذى تمثله تكنولوجيا خارج حدود السيطرة، وفساد النخب السياسية، وتدنى الشعور المدنى، ونهاية التضامن الذى نظمته دولة الرفاه، والنمو الكونى للمتاجرين بالمخدرات ، مما يؤدى لديه، وبطريقة شبه آلية، إلى التمركز حول مصالح أنانية، ومن ثم إلى أزمة أخلاقية (٣٦).

كذلك فضح ريتشارد بارنت R.Barnetوجون كافاناجJ.Cavanaghالامبراطوريات الامبريالية، الممثلة فى الشركات المتعدية الجنسية، ودورها فى تعميم البطالة والتضخم وتوريد الأغذية الفاسدة ونفايات الأطعمة والصناعات الملوثة للبيئة إلى البلدان النامية، وايصالها ثلثى البشر على الأقل إلى درجة من الفقر، باتوا معها محرومين من أى شئ (٣٧).

رابعاً : انتقال العولمة:

هذا التراكم الفائض من الخطابات والرطانات والنقدات حول العولمة فى الفكر الغربى، ماذا كانت كيفيات استقباله لدى المثقفين العرب؟

لقد لوحظ دائما أن المفاهيم المعبرة عن حالات التحول الاجتماعى لاتكشف القناع عن وجهها بوضوح فى البداية . هكذا كان الأمر فى الاتحاد السوفيتى نهاية الثمانينيات ، وقبل الاطاحة به، مع مفاهيم «اعادة البناء» Perestroikaو«المصارحة »Glasnost، وهو نفس ماحدث فى مصر منتصف السبعينيات مع مفهوم «الانفتاح الاقتصادى» ، الذى بدأ تداوله منذ ربيع ١٩٧٣ ، بزعم تنظيم قدرات الاقتصاد المصرى ، وزيادة الدخل القومى ، ورفع مستوى المعيشة ، وتحقيق الكفاية الاقتصادية لكل المواطنين ، واخفاء قصده الحقيقى فى وضع المجتمع على طريق الرأسمالية والتبعية.

الذريعة فى كلتا الحالين ، وفى حالات أخرى ، تأخذ دوما فى اعتبارها أن تبادئ باظهار مزايا المفهوم بإزاء من يتوجه لهم ، ولايستتبع هذا بالطبع أنها ستكون مضطرة للسير فى هذه السكة فيما بعد ، حين يضحى الإعلان عن النوايا قسريا ، ضمن إطارها الواقعى والخطابى المتعين .

فماذا عن العولمة؟ هذا المفهوم المراوغ، الذى بدأ يكثر استعماله، ويقل التوافق على ماهيته. ان الأمر لايختلف لدى سمير أمين حول خطاب هذا المفهوم المزدوج والخبيث: «حيث يستمر التشدق بالأخلاق والحق والعدالة ، من أجل تقنيع الدفاع الوقح عن المصالح المستترة» (٣٨) ، «ولاحول اقصائه لكلماته ومصطلحات تسمى الأشياء تسمية أخرى لاتتفق مع مقاصدها » (٣٩).

وربما يبدو ضروريا ، وقبل مناقشة مسألة العولمة كما صاغتها استجابات المثقفين العرب، أن نسائل السياق الذى اندرجت ظروف انتقالها الينا فيه، أن على المستوى الاجتماعى أو الثقافى، بما قد يزيد فى استيضاح هذه الاستجابات، عبر الاستشهاد بالمنحنى التاريخى العربى المعاصر منذ مابعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ حتى اليوم.

١- الواقع الاجتماعى:

لنبدأ بالتعرف على هذا الواقع ومساءلته، طالما أن البنى الاجتماعية هى التى تحدد فى الأساس شكل الاستجابة للعولمة وحدودها . يعزز النظر إلى هذا الواقع جملة من الشواهد الشاخصة والمعطيات الجارية ، تؤسس له وجوها ثلاثة متداخلة: فمن ناحية ، تسجل المنطقة العربية تراجعا فى معدلات النمو والاستثمار والدخل وازدياد التضخم، وارتفاع المديونية ، والعجز الغذائى ، وتناقص حصتها من التجارة العالمية ، وتدنى مجالات التعاون الاقتصادى بين أقطارها (٤٠).

ومن ناحية ثانية : فالتمايز واضح فى توزيع الدخول على المستوى القطرى، بين بلدان قليلة السكان وغزيرة الدخل الفردى الاجمالى (يبلغ ...ر١٦ دولار شهريا فى الامارات) ، وأخرى شديدة الكثافة السكانية ومتدنية

الدخل الفردى (أقل من ٥٠٠ دولار فى السودان ومصر واليمن (٤١) وواضح أيضا على المستوى الطبقى فى ازدياد حدة تفاوتاته ، وتدهور مستوى معيشة المنتجين المباشرين، وتدنى اشباع احتياجاتهم الأساسية ، مقابل مظاهر الاستهلاك الترفى والبذخى لبعض الفئات ، مما هيأ المناخ للاحتقان الاجتماعى والسلوك الاحتجاجى العنيف.

ومن ناحية ثالثة : فإن سياسة تغييب دور الجماهير الشعبية ، وتحويلها إلى مجرد متلقية لا ذوات عارفة، أدت إلى أمية تصل نسبتها حوالى (٦٠٪) . وإلى انخفاض مشاركتها السياسية وضمان حقوقها فى التعبير والحركة والتنظيم ، وإلى قلة الانفاق على البحث العلمى والتطوير التكنولوجى ، حيث نسبة ما ينفقه العالم العربى على البحث العلمى لايتجاوز (٠,٢٪) من الدخل القومى ، أى نحو دولارين للفرد فى السنة (٤٢).

ومن ناحية رابعة: يبدو احتقان المشهد السياسى، نتيجة تآكل شرعية الدولة القطرية ، وازدياد ضغطها على المجتمع، وتوجيه المزيد من الانفاق الحكومى على أجهزة الأمن والمخابرات والقضاء الاستثنائى والمحاكم العسكرية مضافا إليه تقليص الحماية عن الفئات الفقيرة، واستمرار حصار العراق وليبيا والسودان وجزئيا سوريا، واعتماد عدد من الأقطار على استيراد أمنها من الخارج، والاسباغ المقنن لطبائع الاستبداد، ومحاولة تكريس السلام الكاذب، وزيادة الارتهان للمتروبول ، مادام: «سوط الضرورة وسكينة المغلوب قد أرغمها على ذلك» بقول تروتسكى L.Trotsky(٤٣).

ولقد يكفى للدلالة على سيادة هذا المناخ ، ماأورده لؤى أدهم فى معرض حديثه عن البرامج والإصلاحات التى يشترطها صندوق النقد الدولى والبنك الدولى على الأقطار العربية، مذكرا أن مايميز هذا التدخل، هو أن ممارسته تتم فى جوّ من التكتم الشديد، وهو تكتم تشترطه هذه المؤسسات، بحيث إن تحديد الاصلاح الاقتصادى كفلسفة وأولويات وأهداف ومراحل لم ينجم من نقاش ديمقراطى حر، كما لم يتصف بالمكاشفة والشفافية ، ولاشاركت فيه المجالس النيابية والمعارضة الوطنية والمنظمات الأهلية، وهو ماينـاقض مبدأ الديمقراطية(٤٤) .

٢- المشهد الثقافى:

والواقع أن النهج البراجمانى الذى اتخذته الأنظمة العربية خدمة لمصالحها قد أدى إلى توظيف العناصر المؤلفة للبعد الثقافى فى رسم حدود مجتمع تجريدى، لم يستوح دلالات مجتمع فعلى يسير وفق علاقاته التاريخية والاجتماعية، وإلى إيلاء أهمية ثانوية للرؤية الكلية فى العمل العربى، لحساب نظرة تجزيئية، وجدت فى الجرى وراء النجاعة والمردودية هدفا لها .

لقد مثل الالحاق أسلوبا ميّز علاقة الأنظمة العربية بالثقافة ، حين أغفلت هذه الأنظمة النظر إلى التنمية كنموذج ثقافى يستجيب للتطلعات والاحتياجات الحية للجماهير ، فأخضعت برامج التنمية لأساليب الإجراء الفنى، والقرار الفوقى ، والتمركز البيروقراطى bureau-cratization، وكلها كما يذهب ايزنشتات E.Eisenstadt، تحتوى على تنظيم صارم متعاظم regimentationلبعض مجالات الحياة الاجتماعية، ووضع أهداف وخدمات المؤسسة لمصلحة قوى وتوجهات مختلفة (٤٥). وكذلك حين غلّبت الاعتبارات الاقتصادية، فنظرت إلى الثقافة باعتبارها «الجوانب غير الاقتصادية» ، أو أدرجتها فى المعادلات الاقتصادية، وعدلت فيها بما يتفق مع أوجه استخدامها المزمع، مع ما صاحب ذلك من نزوع إلى اختزال الواقع وتهميش الثقافة، وبالتالى إلى التشكيك فى دورها فيما يتعذر اغفالها.

وهكذا لم توفر الأنظمة شروط ربط الثقافة بالتنمية، بأن تقوم الثقافة بدورها كناظم فعلى وإطار مرجعى وناقد يومى للتنمية فى كل ممارساتها ، مما أدى إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة، وإلى فشل برامجها وعجزها عن تلبية المتطلبات الأساسية للجماهير، وإلى ركن الاهتمام بالشأن الثقافى على تخوم «العمران» ، أى خارج التنمية، حيث اعتبر حل هذا الشأن متوقفا على الإكثار من مراكز التكوين والتربية والثقافة الجماهيرية والوسائط الإعلامية تلك التى تمارس دورها فى حقن الجماهير بالصور الموحدة.

ذلك أن هذه الأنظمة قدمت مسألتى الحكم وبناء الدولة ، على أن تكون الثقافة مطية أو خادما لهما، إما بارتهانها فى دائرة العمل السياسى المباشر (مراقبة التعليم ودور العبادة، الرقابة على المطبوعات، المصادرة، تشريعات تحد من حركة المثقفين ، الزج بالكتاب فى السجون، تفنيدات رسمية معزّزة بدروس فى الحس الوطنى تستهدف محاولة إقالة تجارب التنمية من عثرتها...) . أو بايكالها إلى متخصصين بيروقراط ، مما أفقدها فى الحالين من قيمتها، وأدى إلى تهاوى الصلة بين الإنسان العربى والركائز العقلية والنفسية التى تعطيه هويته وانتماءه ، وترفده بآليات دفاعه الذاتى، وأفسح المجال لسيادة مناخ الضمور الثقافى، والنشاز المعرفى، وشح عمليات التأسيس، وعدم الاستيعاب النقدى، والوثوقية بطابعها الاسقاطى والاختزالى والآلى، مما نتج عنه وضع كافة المفاهيم على محك المساءلة والتأويل(٤٦).

خامسا : المثقفون العرب والعولمة :

ولعل المثقفين العرب لم يواجهوا قبلا تساؤلات على قدر عال من الكثافة والجدال، كما يبدو فى الراهن بازاء العولمة ، بالنظر إلى ما يقيم فى أساسها من اغراءات ومخاطر، باتت تأخذ بخناقهم، وتضعهم قبالة أسئلة صعبة: هل هى مرحلة أخرى من مراحل التطور التاريخى؟ نظام جديد؟ وهل لها سوابق تاريخية؟ هل هى مرشحة للاستمرار والبقاء ، أم مجرد طارئ تاريخى عابر؟ هل اكتملت أبعادها، أم لازالت قيد الإنشاء والتشكل؟ فى أى اتجاه يمكن رصدها؟ أيديولوجيا جديدة ، أم عملية جارية؟ حركة استعمارية ، أم تحررية؟ ماهى نتائجها ومترتباتها بإزاء الواقع العربى؟ ما الذى تعولْم لدينا حتى الآن بالضبط؟ وكيف؟ وما التغيرات التى أدخلتها وستدخلها على حياتنا؟ ومأثر ذلك على البنى الاقتصادية والسياسية والثقافية القائمة؟ وأخيرا ، ماالسبيل إلى موقف منها؟ اهمالها ، التوفيق معها، أم القبول غير المشروط بآلياتها وتجلياتها؟

هذه الأسئلة ومخارجها ، لاشك أنها محكومة بالسجال والتفاوض، وإن بدت ضرورة امتلاك المثقفين العرب لأجوبة عليها.

وثم محاولتان قدّمتا للتعرف على اتجاهات هؤلاء المثقفين نحو العولمة : الأولى محاولة ماهر الشريف، ويصنف عبرها تعامل تيارات الثقافة العربية مع هذه الظاهرة، من خلال مواقف أربعة رئيسية: موقف تقليدى يرفض العولمة من حيث المبدأ، ويرى الحل فى حماية الهوية بالانغلاق على الذات وإحياء الموروث الثقافى القديم. والثانى يتجاوز مسألة الهوية وينشغل بتغيير علاقات المعرفة والثروة والسلطة ، بما يقربه من الاسهام فى تغذية أفكار العولمة. والثالث يرفض ويقاوم تمظهر العولمة الحالى، وينطلق من مفهوم «الهوية الثقافية» ، فى طموح لخلق تكامل بين الثقافات وبناء مستقبل إنسانى أفضل . أما الموقف الرابع والأخير، فيتبناه قطاع واسع من المثقفين العرب، ممن يرون فى العولمة شكلا من أشكال الغزو والاختراق الثقافى، بما يكرس من إعادة إنتاج ثنائية التقليد والمعاصرة ، ومن ثم يدعو أصحابه إلى الاستقلال الثقافى العربى فى مواجهة هذه الهيمنة(٤٧).

أما المحاولة الأخرى ، فقدمها السيد يسين ، وصنف فيها اتجاهات المثقفين العرب نحو العولمة ، من خلال محكات الرفض والقبول والنقد : «فهناك اتجاهات رافضة بالكامل ، وهى اتجاهات تقف ضد مسار التاريخ ، ولن يتاح لها النجاح. وهناك اتجاهات تقبل العولمة من دون تحفظات باعتبارها لغة العصر القادم، وهى اتجاهات تتجاهل السلبيات الخطيرة لبعض جوانب العولمة . وهناك اتجاهات نقدية تحاول فهم القوانين الحاكمة للعولمة، وتدرك سلفا أنها عملية تاريخية حقا ، ولكن ليس معنى ذلك التسليم بحتمية القيم التى تقوم عليها فى الوقت الراهن، والتى تميل فى الواقع إلى إعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم، وتقديمه فى صورة جديدة» (٤٨).

والحق أن الاتجاهات المقدمة عبر هاتين المحاولتين تظل أقرب للصيغ العامة، مالم تتوجه نحو سبْر الاختيار العملى للعولمة، القائم على تدابير محددة للفعل الاقتصادى والسياسى والثقافى، بما يشى أنها تعبر فى العمق عن اتجاهات قوى اجتماعية بعينها، تحاول كل منها أن تجد سندا لتبريراتها ومتكئا لتصوراتها.

وثم تحرّز لابد من ايراده هنا، يكمن فى أن تسارع

مستجدات العولمة وتشظّيها ، وعدم وضوح كافة أبعادها، أدعى إلى عدم الجزم بوجهات نظر قاطعة، لم تتحدد بعد، لهذه القوى بإزاء العولمة، بل وبتباين آراء ممثلى كل قوة منها.

لنعاين إذن اتجاهات هذه القوى ومواقفها، إن على مستوى منهجيتها فى التعامل مع مفهوم العولمة، أو توصيفها ، أو تأثيراتها.

١- اليسار:

وثم تصور شائع فى العديد من الكتابات العربية ، يوحى برفض القوى التقدمية العربية للعولمة وإدانتها ، والاكتفاء بتصويرها كحصيلة مخططات معادية لن تجلب سوى الشر للشعوب ، وهو ما يخطئه اختلافهم حولها. فمحمود أمين العالم يرى فى العولمة ظاهرة موضوعية تاريخية، تعبر عن إتجاه لوحدة الإنسانية ، رغم ما فيها من جرائم وشراسة ناتجين عن سيطرة النظام الرأسمالى العالمى راهنا ، ومن ثم يبدو دور القوى التقدمية فى مقرطتها وأنسنتها (٤٩). ان العالم هنا يحتذى موقف ماركس وانجلز منتصف القرن التاسع عشر من عمليات التدويل التى كانت تجرى أيامها ، فاعتبراها، كما ورد فى «البيان الشيوعي» ، عملية تتسق مع إعادة الإنتاج الرأسمالى، وأن الوقوف بازائها محاولة خاسرة ، وطرحاها فى إطار البديل المستقبلى للرأسمالية.

وعلى الجانب الآخر، هناك من التقدميين العرب من ينظر إلى العولمة كرهان أو إطار لم يكتمل بعد، وهو مايتضح لدى سمير أمين الذى يرى أن مايبدو حتميا فيها هو «امبراطورية فوضى» (٥٠).

وتقوم منهجية اليسار العربى فى النظر إلى العولمة على استيضاح الأسس الفلسفية والتاريخية التى أنتجت فى سياقها ، ثم التعرف على الخلفية السياسية التى تؤطر مجالها، منتهيا إلى محاولة إعادة بنائها داخل شروطها الحالة، وهو مايبدو فى كتابات سمير أمين التى ترى العولمة كمجرد مرحلة تاريخية جديدة للنظام الرأسمالى العالمى، تقوم على مضاعفة وتعميق الاستقطاب بأشكال جديدة بين بلدان المركز والأطراف (٥١). ولدى صادق العظيم الذى يعاينها كنمط للنشاط المعاصر لرأس المال، أو بتعبيره: « وصول نمط الإنتاج الرأسمالى إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها .. أى رسملة العالم على مستوى العمق» (٥٢). وبهذه النظرة ، يخطئ العظم مقولات سمير أمين، بل ويدعو إلى إعادة نظر جذرية فى نظرية التبعية ، انطلاقا من عدم لحظها النقلة النوعية للعولمة، حين توقفت هذه النظرية عند مستوى التبادل والتوزيع والسوق والتجارة بين المركز والأطراف، فيما العولمة تجاوزت هذا المستوى إلى دائرة الإنتاج وانتشارها (٥٣).

على أنه، ورغم اختلاف اليسار العربى فى تفاصيل النظر إلى العولمة ، فإنهم يتفقون على اعتبارها نقلة نوعية جديدة فى حياة الرأسمالية التاريخية.

٢- الليبراليون الجدد:

أما الليبرليون الجدد، فرغم تراوجهم بين تأييدها الفارط والتحوط لمخاطرها، فمعنيون فى الأساس بالتعرف على الفرص التى يمكن أن تتيحها العولمة (٥٤).

من هنا رهنوها بسقوط الحواجز المذهبية والأنظمة الشمولية ، ورأوها طوق نجاة لحل مشاكل العالم وانقاذ المركبة الفضائية الأرضية، وسانحة لمزيد من الاستثمار الأجنبى، والاستقرار السياسى، وتكريس حقوق الإنسان ، والخبرات التكنولوجية والمعلوماتية ، وبناء قاعدة تحتية لشبكة مواصلات واتصالات ، وتأسيس نظام مالى ومصرفى ، وإمكانية لاستنفار رأس المال المحلى وتعبئة التكنولوجيا السائدة .

ومع أن هذه النتائج لا تنشأ بشكل عفوى أو حتمى من العولمة ، فإنه يتم عبرها إخفاء عورة الممارسات الفعلية للعولمة (إعادة ترتيب مجتمعات الأطراف وفقا لمصلحة المتروبول، إحكام حلقات التبعية المالية والتجارية والتكنولوجية، اتساع ضعف القدرة على اتخاذ القرار السياسى الوطنى، عدم التلازم بين اقتصاد السوق والديمقراطية ، حيث سيطرة هذا الاقتصاد لم يستتبعها تقدم محسوس فى مجالات الحريات السياسية والمشاركة وتداول السلطة واحترام حقوق الإنسان، فضلا عن تواضع التأثيرات الإيجابية للخضوع لاقتصاديات السوق)، والأنشطة الأخرى غير الأخلاقية (تجارة المخدرات، نقل النفايات النووية ، المافيا ، الفساد ....)، فى طقس

تزويرى مفعم بالتلفيق ، يقوم به الوكلاء المحليون، ممن وفرت لهم مؤسسات العولمة العلمية والسياسية والاقتصادية مجالا للأعمال الاستشارية وغيرها .

٣- القوميون :

واعتمد القوميون تحيين المفهوم فى دائرة العمل العربى وتوجهاته ، بعد موضعته فى إطار نقدى، يلفت النظر إلى آثاره السالبة على المجتمع العربى، والكامنة فى نفى «الآخر» العربى، واختزال تاريخه ، ورهن حاضره.

فصلاح قنصوة يعاينها فى : «غياب البعد الوطنى أو القومى كفاعل مؤثر كما كان الحال فى الرأسمالية السابقة. فالمؤسسات أو الشركات العابرة للقارات تخترق وحدة الدول القومية، وتقوم بتحطيم قدرات الدول على مواجهة الغزو الجديد الناتج عن قوانين السوق ، وتضخيم الصراعات والنزاعات المناوئة للدولة، مثل المشاكل العنصرية والدينية لصالح تفكيك الدول، وتحويلها إلى دويلات عاجزة أمام سيادة السوق العالمية » (٥٥).

ويراها محمد عبد الشفيع عيسى كمشروع لم تكتمل بعد ملامحه القاطعة والنهائية ، يقوم على آليات ثلاث يجرى تفعيلها على مستوى العالم ، هى : الرسملة Capitalization والـتـغـريـبـة Westernization، والأمركة Americanization، فى محاولة منها لفرض نموذجها على العالم العربى، بواسطة نشر علاقات الإنتاج الرأسمالية، وفرض النظام الغربى، وتكريس الدولار وحرية التجارة(٥٦).

ويعتبر عزيز العظمة مشروع الشرق أوسطية أكثر من مجرد نظام إقليمى، فهو يتوافق لديه مع مقتضيات الشكل الجديد من العولمة (٥٧)، ويؤازره فى ذلك جلال أمين الذى رأى هذا المشروع كعولمة مصغرة(٥٨).

٤- الاسلاميون :

أما الاسلاميون ، فربما كانوا الأسبق فى تكريس «عولمة دينية» خاصة، انطلاقا من أن العالمية سمة أصيلة للاسلام . فمن ناحية ، نبهت الوفرة وخشية ضياعتها الاسلام النفطى إلى حالة التشويه البنائية التى ينتجها النشاط العالمى لرأس المال فى البلدان النامية، فمارس العولمة فى المجال المالى والمصرفى ، بواسطة تدوير فوائض النفط العربية والإسلامية، التى أعادت إلى المصارف سطوتها فى عمليات اقراض الدول منذ نهاية السبعينيات، بعد أن شهد العالم تحولا فى هذا المجال إلى التمويل بين الحكومات والدول. ولم تكن المصارف اللاربوية الإسلامية إلا الأخطبوط المالى المستفيد من لبرلة أسواق المال وفقدان الدول الوطنية القدرة على التحكم فى تدفقات الأموال عبر العالم (٥٩).

ومن ناحية أخرى، لجأ الإسلام النفطى إلى « أسلمة المعرفة» منذ مطالع السبعينيات ، كنوع من سياسات الهوية، فأنشأ العديد من المؤسسات والتنظيمات، مثل«المعهد العالمى للفكر الإسلامى» بواشنطون عام ١٩٨١ ، و«رابطة العالم الإسلامى» و«المؤتمر الإسلامى» وغيرها.

ويمكن القول أن الإسلاميين بعامة لم تجذبهم عولمة الثقافة، وإن استخدم بعضهم وسائلها الحديثة وشبكات الانترنت للدعاية لأنفسهم وترويج خطابهم، بل وحتى التنسيق بين أجنحتهم ، وهو ما لاحظه بنيامين باربر حين ذكر أن هذه الحركات تستغل منجزات التقدم التكنولوجى للعولمة ، فى تعزيز قدراتها على التعبئة والتنظيم والحشد (٦٠)

ويلمس حيدر إبراهيم هذه المعضلة ، حين يوضح ممايزتهم بين جانب مادى فى العولمة يمكن لهم قبوله، ويتصل بالسوق والاقتصاد والمال والتكنولوجيا ، وبين جانب روحى يرتبط بفضاء القيم ، ويمثل ميدان الصراع الحقيقى ، إضافة إلى قيام العولمة على التعددية، فيما الثقافة الإسلامية تقوم على الوحدة والتوحيد (٦١).

ولهذا السبب يتراوح الخطاب الإسلامى بين الإفادة من العولمة ورفضها: فعلى جانب ، هناك مثل عبد الوهاب المسيرى من يبشر بخطاب إسلامى جديد مركب، يؤكد ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة، وبين أعضاء الأغلبية والأقلية، ويطرح رؤية للعدل الاجتماعى وللعلاقات الدولية، وعند جماهيره ضد الاستهلاكية اللعينة (٦٢). ويجد هذا التوجه تعبيره فى كلمات المفكر الشيعى اللبنانى محمد حسن الأمين، والتى ترى: «أن زمن العولمة أفق جديد من الآفاق التى يطرحها هذا العالم ، أمام طموح الإسلام نحو الحصول على مواقع التأثير ومواقع الفعل والمشاركة فى بناء هذا العالم

الجديد» (٦٣). وعلى جانب آخر، يبدو الرفض الذى يمارسه فصيل إسلامى يتمسك بالأصالة، باعتبارها درعا لدرء أخطار العولمة، وهو ما يتضح لدى برهان غليون الذى يعاينها باعتبارها الاسم الحركى للأمركة(٦٤)، ولدى عبد الحميد ابراهيم الذى يقدم رؤية يصفها بالوسطية، تقوم لديه على تجاور المتناقضات، وتستهدف الحفاظ على أصالة مفترضة، وكأن الهوية معطى مسبق، لا شأن دينامى يبنيه الحاضر المتجدد (٦٥).

عموما يمكن القول أن الإسلاميين وجدوا أنفسهم مجبرين على الاشتباك مع قضايا العولمة، من أجل صوغ حلول ملائمة لهم، وتخفيف وقعها، وهو مجال تتسع احتمالاته ما بين استيعاب تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، لتوظيفها فى تطوير توجهاتهم، أو إقامة تحالفات مع الشركات المتعدية الجنسية، أو عدم قدرتهم على إنتاج إجابات ومعان ورموز تواجه تحديات العولمة(٦٦).

سادسا: التحديات:

ولاشك أن متضمنات العولمة، والتحديات التى تحملها، قد دفعت بالمثقفين العرب إلى رصدها، وهى تحديات تراها فهمية شرف الدين تضيف إلى المشكلات المتراكمة منذ القرن الماضى، مشكلات أخرى تتصل بالتغير الكيفى فى النظرة إلى العالم وخصوصيات التقدم التكنولوجى الحالى. «فبينما كانت التحديات فى القرن الماضى تنحصر فى موضوعة اللحاق بالتقدم الذى أنجزه الغرب، أو بموضوعة الهوية بما تحمله من عناصر ثابتة ومتحركة، أصبحت الآن فى ظل العولمة المتسارعة فى العالم تطال الأسس النظرية للاثنين معا» (٦٧). أما برهان غليون، فيوجز التحديات التى يواجهها الوطن العربى فى إطار التحولات الدولية الراهنة فى تحديات ثلاثة كبرى: تأمين فرص التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى شروط العولمة، والحفاظ على الأمن والاستقلال الوطنى، والاستقرار السياسى(٦٨).

وأيا ما كان الرأى حول هذه التحديات، فالبادى أنها تتصل بالدولة الوطنية والاقتصاد والثقافة والديمقراطية. قد نتلمح تركيز القوميين على مسألة الدولة الوطنية، واليسار على الاقتصاد، والإسلاميين على الثقافة، والليبراليين على الديمقراطية، ولكنها تشكل فى الحقيقة أوجها متعددة للتحدى، يمكن هنا التعرف على آراء المثقفين العرب بازائها:

١- أزمة الدولة الوطنية:

وينقسم هؤلاء المثقفون بازائها إلى فريقين: الأول يرى فى العولمة انتقاصا لسيادة الدولة الوطنية، وهو ما تتلمسه لدى الجابرى الذى يرى فى أحد معانى العولمة تنازل الدولة الوطنية، أو حملها على التنازل، عن حقوق لها لفائدة العالم، أو المتحكمين فيه (٦٩)، أو لدى سمير أمين الذى يرى أن منطق العولمة كما يمارس الآن، يفقد الدول الوطنية شرعيتها، لأنه يجعلها تتخلى عن ضبط الموازين الاجتماعية لصالح الطبقات الشعبية، وعن التدخل فى النطاق الدولى باتجاه الدفاع عن مصالحها القومية (٧٠). ويعدد جلال أمين فقدان هذه الشرعية، فى هدم الأسوار الجمركية، وإلغاء نظام التخطيط، وإعادة توزيع الدخل وما يعطى من دعم للسلع الضرورية (٧١). ويبرز رمزى زكى انتقال صناعة القرار الاقتصادى من مستواه الوطنى إلى مستوى الدائنين والمنظمات الدولية فى ظل العولمة (٧٢). ويرسم سيار الجميل صورة لمستقبل الدولة الوطنية مع العولمة، على أنها دولة رمزية، تحكم ولاتملك (٧٣). أما الفريق الثانى، فمن رأيه أن سلطة الدولة الوطنية لن تتأثر، بل يراها حازم الببلاوى تزيد ولاتتناقص. « ولكن الدولة القوية، وهى تتدخل فى الحياة الاقتصادية، عليها أن تتصرف كسلطة لوضع سياسات وتطبيق جزاءات، وليس أن تعمل كتاجر ومنتج إلا فيما ندر وعلى سبيل الاستثناء» (٧٤). كذلك فإنه، ورغم اعتراف خلدون النقيب بأن تأثيرات العولمة ستفسح المجال للحركات الاجتماعية والتجمعات الموازية للدولة فى البروز على مسرح الصراع الاجتماعى الطبقى، فإنها برأيه لن تطغى على تنظيمات الدولة الوطنية، والتى سوف يظل لها دور مهم تلعبه فى العولمة، كأداة لتنسيق البنى التحتية المحلية، وتهيئة الأجواء المناسبة للعولمة فى توفير المناخ الملائم وتأمين الاستثمار، وفى تهيئة القوى العاملة المدربة والقوى البشرية الأخرى (٧٥). واستيحاء من فرضية فوكوياما، يسير الباحث السعودى أبو بكر

باقادر مدى أبعد، حين تبدو له الدولة العربية مجرد مركب ديموجرافى، اعتبارا من غيابها وتعويقها لتشوفات مواطنيها ، حين يتساءل :«إلى أى مدى يشكل حضور الدولة الحديثة فى حياتنا حضورا وظيفيا حقيقيا؟ وهل دولنا تعمل على تحقيق العناصر الثلاثة اللازمة للتعامل مع الإنسان : الرغبة والعقل والصراع من أجل الاعتراف وهل الدولة العربية الحديثة تمكنت من القيام بوظائفها الضرورية لنعتها بدولة وطنية، أم أننا إزاء نمط من الدولة لم يصل بعد إلى ذلك الحد ؟» (٧٦).

٢- مشكلة الاقتصاد القومى:

وبرغم اندراج أغلب الأقطار العربية فى برامج للاصلاح الاقتصادي، إلا أن محصلتها لم تسفر عن نتائج إيجابية ذات بال، مما حدا بسمير أمين إلى القول : «أن برامج الإصلاح الهيكلى (PAS) المفروضة فى هذا الإطار، ليست اسما على مسمى مطلقا . إذ يتعلق الأمر بتمويل البنى، بحيث يصبح الأمل متاحا بازدهار جديد وتوسع للأسواق، بل إنه لايعدوكونه سيرورة تكييفات ظرفية خاضعة لمنطق إدارة الأزمة القصير المدى، وخصوصا إدارة متطلبات الضمانة بشأن المردودية المالية لرؤوس الأموال الفائضة، ومنها خدمة الدين» (٧٧).

ويورد غازى الصورانى أن استجابة النظام العربى الرسمى الحالى لسياسات العولمة وركائزها ، أدعى إلى مزيد من تطوير وتعميق التبعية فيه عبر أشكال جديدة ، ستعبر عن نفسها فى تكريس عدد من المظاهر ، منها : شطب أية إمكانية لتحقيق الفائض الاقتصادى اللازم لعملية التنمية ، وإضعاف ما تبقى من إمكانات الدولة عبر الدور المتنامى للقطاع الخاص الطفيلى ، وازدياد ثقل الشروط العالمية التى تعيد إنتاج مقومات وآليات التشكيل الطبقى، وتفاقم البطالة، وتزايد نسبة الاعتماد فى تأمين المواد الغذائية على الغرب وفق شروط منظمة التجارة العالمية، وتفاقم حجم الديون، إضافة إلى تعرض الصناعات الوطنية للانهيار، وتراجع القوة التصديرية العربية، ماعدا النفط (٧٨).

ويقترح إسماعيل صبرى عبد الله استراتيجية للتنمية المستقلة فى مواجهة العولمة، معرّفا هذه الاستراتيجية بأنها : « القدرة على مواجهة الصدمات الخارجية والتحرر من القيود الخارجية . ولايجوز الاستهانة بدور الدولة ، استنادا لسوء ما وقع من البيروقراطيات فى هذا البلد أو ذاك. ولكننا نؤكد إلى جانب ضرورة الدور الفاعل للدولة، على ضرورة الديمقراطية والمشاركة الشعبية والتعددية السياسية والانتخابات النظيفة والنزيهة ، التى تحدّ فى مجموعها من خطر البيروقراطية» (٧٩).

وغيرخاف بالطبع اختلاف توجه الليبراليين العرب، فى النظر إلى العولمة باعتبارها الحل السحرى لكل المشاكل الاقتصادية ، وذلك عن طريق تخفيض قيود التخطيط المركزى ، ودعم آليات السوق الحرة ، والافادة بما تتيحه التكنولوجيا من آفاق ، واقتباس أنماط الاستهلاك السائدة في المجتمعات الأكثر تقدما، وتبنى الهيكل الاقتصادى للمراكز الرأسمالية.

٣- المحلى والكونى فى الثقافة العربية:

ولعل مايزيد من أهمية علاقة الثقافة العربية بالعولمة، طغيان مماحكات الطرح الخاطئ حولها، والتى تتراوح بين الدعوة إلى القطيعة مع التراث والارتماء في أحضان العولمة، أو القطع مع العولمة والترويج للاستنامة فى التراث، وإن كان هناك، مثل فهمية شرف الدين ، من يرى أن الثقافة ليست هى العنصر الأهم فى مواجهة العولمة، وأن اعطاءها دورا وأهمية ليس سوى هروب من المواجهة فى المجالات الفعلية، أى الاقتصاد والسياسة والعلم(٨٠). وخطأ هذه النظرة يبدو فى معاينتها الثقافة كمنظومة رمزية من معارف وآراء وتمثلات ، تمتلك استقلاليتها بعيدا عن سياق البنية المادية التى أفرزتها.

وعلى جانب آخر ، هناك من المثقفين العرب من يركز على الثقافة باعتبارها الميدان الأبرز لمواجهة العولمة، وهو مانجده لدى حلمى شعراوى الذى يطالب بتفعيل ثقافة التحرر الوطنى والمقاومة (٨١)، ولدى عبد الباسط عبد المعطى الذى يرى أن دور المثقف ينبغى أن يكون فاعلا وإيجابيا ومبدعا فى انفتاح الوعى العربى بأهمية الهوية الثقافية المتمايزة والمتجددة، كأساس مركزى فى التعامل مع العولمة (٨٢). أما عواطف عبد الرحمن، فتنوه بذاكرة التراث، مطالبة بتدبر الحاضر قبل كل شئ،بالعمل على بناء استراتيجية للمواجهة الثقافية،

تستهدف إعادة بناء التراث الثقافى العربي من الداخل، واتخاذ موقف نقدى من القيم التراثية، والسعي لإعادة قراءة تاريخنا الثقافى من منظور نقدى (٨٣).

على أن أغلب المثقفين العرب يتفقون فى أن تأثيرات العولمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، من شأنها أن تعيد ترتيب الأمور فى الشأن الثقافى، نحو تسريع استيعاب تطبيع الواحدية، على حساب الأشكال المحلية والشعبية المتنوعة فى الثقافة العربية (٨٤)، وهو ما يؤكده الباحث المغربى عبد الاله بلقزيز (٨٥)، ومايسميه الجابرى « ثقافة الاختراق» التى تتجه صوب تفكيك المتصل الحضارى للجماعة العربية ، وتحوير محتوياته، وتعميق مفهوم الاستهواء ، وتكريس فكر ومنطق التبعية(٨٦).

٤- المسألة الديمقراطية :

والملاحظ سيادة النظرة الليبرالية لقضايا الديمقراطية فى جلّ الكتابات العربية، حيث يندرج ظهورها الطاغى، وبالأخص مع بداية التسعينيات، ضمن دائرة الاهتمام الحال فى الفكر الاجتماعى العربى بالمنظومة السياسية الليبرالية ، كردة فعل لما سبقها فى التركيز على الدولة. ورغم ذلك ، تشير هذه الكتابات إلى أن تطبيق برامج الإصلاح الاقتصادى فى أغلب البلدان العربية ، لم يحدّ من طبائع الاستبداد وتفاقم عوارضه، من استشراء للفساد ولمظاهر عدم المساواة والتمييز . كذلك فهى ترى أن المستهدف فى ظل العولمة ليس تفعيل قنوات المجتمع المدنى، بل خلق نوع من المستوطنات الداخلية ، وهو مانوّه عنه كاظم حبيب، حين تحدث عن استخدام شمولية وعمومية مبادئ حقوق الإنسان بصيغ عديدة لصالح العولمة، التى تريدها مصالح المراكز الرأسمالية وليس مصالح الشعوب، وأنهم يحاولون تحويل تلك المبادئ الإنسانية إلى أدوات لتحقيق أهدافهم الاقتصادية والاجتماعية فى العولمة (٨٧).

وقد حدا هذا بالبعض من الباحثين العرب إلى التأكيد على أن موجة التحول الديمقراطى التى شملت العديد من البلدان النامية ، لم تمتد إلى الوطن العربى ، ويذكر برهان غليون فى هذا الصدد : «أن الدولة العربية ستظل تحت التهديد الدائم بعدم الاستقرار، طالما لم تنجح فى أن تتحول إلى دولة وطنية ديمقراطية.. ومن المهم أن تنجح المجتمعات العربية فى السيطرة على الدولة، والقضاء على الطابع الاستبدادى لها، وتطوير وظيفتها كأداة شرعية عاملة على تنظيم وتجسيد الإرادة الجماعية»(٨٨).

سابعا : المواجهة :

وإذا كانت هذه هى تحديات العولمة كما سجلها المثقفون العرب، فما هى حدود مواجهتها لديهم؟

إن إسماعيل صبرى عبد الله يلاحظ أن هؤلاء المثقفين لم تجتذب انتباههم مسائل ثلاث حول العولمة: البحث فى نشأة الظاهرة والقوى الفاعلة فى تشكيلها وإهمال دراسة تأثيراتها السالبة فى العالم الغربى (بطء فى النمو، تزايد فى البطالة ، تراجع فى مستوى التعليم ، انتشار المخدرات ، ظهور اليمين المتطرف، وتكاثر الملل والنحل التى لاصلة لها بالعقل وتعيش أوهاما غريبة) . والانصراف عن البحث فى قضايانا القطرية والقومية واختفاء الوطنية والاستقلال من جدول أعمال المهتمين بالمتغيرات العالمية، وإشاعة التسليم بأن الأقوياء فى قمة النظام العالمى يشكلون مستقبلنا وأن الإرادة الشعبية الوطنية والقومية معدومة الأثر (٨٩).

بعيدا على أية حال عن مواجهة تحديات العولمة بمقترحات تجزيئية ، فثم مشروعات ثلاثة قدمت فى هذه المواجهة:

١- سمير أمين والأممية الجديدة:

وتبدو مواجهة العولمة لدى سمير أمين بمشروع نقيض ، اعتبارا من : «أن الإجابة الإنسانية والتقدمية على مشاكل العالم المعاصر، تستوجب إقامة أممية جديدة بين شعوب قادرة على إنتاج نظام من القيم الإنسانية حقا، استكمالا لارث عصر الأنوار والحركة الاشتراكية ... فذلك هو السبيل الوحيد لبناء جبهة فعالة ضد أممية رأس المال والكونية الزائفة والمشوهة لنظام القيم الذى ينتج عنها» (٩٠).

ولديه، يقع تحدى بناء هذه الأممية الجديدة على عاتق الفكر الاشتراكى بالأساس، شرط أن يتجاوز هذا الفكر صيغتى الاشتراكية الديمقراطية والدولتية اللينينية، ومهمتى الثورة البورجوازية والثورة الاشتراكية، لأن الأولى

مستحيلة التحقيق فى ظل علاقات الاستقطاب القائمة، والثانية بعيدة عن الاندراج فى جدول أعمال التاريخ خلال المدى المنظور » (٩١).

إن سمير أمين يرى أن تقوم هذه الأممية الجديدة على تجاوز التضاد القائم المجرد بين الاشتراكية والرأسمالية، لصالح منطق تركيبى جديد يفتح الطريق صوب الاشتراكية ، والمشاركة الفاعلة فى بناء عالم جديد واحد متعدد الأقطاب، ورفض العولمة الثقافية الرأسمالية لصالح عولمة اشتراكية جديدة، تستوعب منجزات الثقافة الرأسمالية ، وتقدم مساهمتها الخاصة من أجل مواجهة مشاكل كون واحد ، وإنتاج أشكال جديدة للممارسة الديمقراطية السياسية والاجتماعية، وإعادة تكوين حركة عدم الانحياز، والقيام بمبادرات جماعية لإصلاح النظام الاقتصادى الدولى والمنظمات الدولية، والعمل من أجل تكوين تجمعات إقليمية.

ويقترح سمير أمين العمل فى هذا الصدد على مستويين : استراتيجى ، وتكتيكى على المستوى الأول الاستراتيجى ، بالدعوة إلى فك الارتباط بين المركز والأطراف • وفك الارتباط هنا لايعنى مجرد الاكتفاء الذاتى والانسحاب الكلى أو شبه الكلى من شبكة المبادلات الخارجية ، ولايعنى عدم المساهمة فى الحركة العلمية والأيديولوجية العالمية ، ولاوضع الوطن داخل إطار (جيتو) وفرض الحصار عليه ، بل يقصد به اخضاع منطق التراكم للاستراتيجية الوطنية، ووضع مشكلة التكنولوجيا فى إطارها الصحيح، عبر الدولة الوطنية التى تسعى إلى الامساك بزمام السيطرة على مواردها وقواها وثرواتها ، وتنمية مهاراتها التكنولوجية(٩٢) .

أما الانتقال إلى الاشتراكية، والتى تعنى لديه «سيطرة المجتمع على مصيره» ،ويؤثرها على مفهوم «التنمية» ، فهو انتقال لابد أن تسهم فيه الطبقات الشعبية من عمال وفلاحين وبورجوازية وطنية صغيرة غير كومبرا دورية ، على شكل تحالف شعبى ديمقراطى، يتمتع باستقلالية الحركة، وربط النضال القومى بالاجتماعى ، وتبنى أسلوب مرن يسهم فى إضعاف الكتلة المهيمنة المرتبطة بالخارج، والتغلب على الحساسيات القومية (٩٣) .

أما على مستوى التكتيك ، فإن إعطاء الأولوية للاستراتيجية لايعنى تجاهله ، حيث الاعتبارات التكتيكية تفرض نفسها بالنظر إلى عدم تعادل ظروف شعوب الأطراف من حيث درجة النضوج اللازم، من أجل اتمام فك الروابط فى إطار تطلعى واشتراكى (٩٤)، ويتجلى العمل على هذا المستوى ، فى الافادة القصوى من تناقضات النظام العالمى من جهة، وبين مراكز هذا النظام والقوى الداخلية المرتبطة به من جهة أخرى.

ويرى سمير أمين : « أن مضمون التكتيك الذى نقترحه، هو توسيع فرصة استقلال الدول والقوميات والشعوب والطبقات المستغلة، من خلال تحقيق الظروف الملائمة ، والتى تتمثل فى إيجاد هامش لتحرك شعبى بالنسبة لشعوب الشمال، وخلق الظروف المواتية لتنمية متمحورة على الذات فى دول الجنوب، ثم القيام باصلاحات جذرية من شأنها أن تقوّى مراكز الجماهير الشعبية بالنسبة إلى شعوب الشرق» (٩٥) .

٢- محمد الأطرش والمشروع القومى:

ولعل « منازلة» العولمة مثلت داعيا مهما كى تستحث الخطاب القومى أن يبتعد عن طروحاته التقليدية بمفاهيمها الطوباوية، وممارساتها الشعارية الفوقية، وتصوراتها الذهنية القائمة على إزاحة التراكم والتعدد، وهو مانجده لدى الاقتصادى السورى محمد الأطرش.

وينطلق الأطرش فى عرض مشروعه من فرضيات ثلاث: أولها ، أن العولمة بصيغتها الحالية أمر مبالغ فيه، سواء من حيث درجة الشمول، أو من حيث التأثير فى السيادة القومية للدولة الوطنية . وثانيها ، أن الرأسمالية القطرية سوف تعجز عن تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية شاملة ومضطردة، لارتباطها بالمتروبول وأزماته من ناحية، ولأساليبها الملتوية غير المستهدفة لمصلحة المجتمع من ناحية أخرى . وثالثها ، أن التطورات والعلاقات الدولية تحدّ من إمكانية تحقيق تنمية متمحورة حول الذات، بسبب الضغوط السياسية والاقتصادية التى تدفع لمزيد من الاندماج فى الاقتصاد العالمى بأشكال مختلفة. ويبرر رأيه بكون أن الغالبية العظمى للشركات المتعدية الجنسية ليست شركات عولمة حقيقية. فأغلب القيمة المضافة من انتاجها العالمى يتم فى موطنها

الأصلى، كما أن أغلب أصولها الثابتة ومبيعاتها موجودة هناك، إضافة إلى عدم وجود عولمة حقيقية فيما يتعلق بوضع المراكز الرأسمالية مختلف القيود لمنع انتقال أو هجرة قوة العمل البشرى، ناهينا عن ضآلة عولمة رأس المال المتمثل فى محدودية الاستثمارات الأجنبية، حيث جزء معتبر من هذه الاستثمارات لايؤدى إلى زيادة الطاقات الإنتاجية، ولايتضمن تدفقا جديدا فى البلدان المستلمة لها (٩٦).

ويضرب الأطرش مثالا لذلك بالوطن العربى، حيث الاستثمارات الأجنبية المباشرة فيه هزيلة، كما أن غير المباشرة منها هزيلة تماما ، مقابل أن الوطن العربى مصدر للاستثمارات والتوظيفات إلى الخارج.

استتباعا لذلك، يرى الأطرش أن المرحلة الراهنة من تطور الاقتصاد الدولى لاتحد كثيرا من خيارات أغلب دول العالم الثالث، وضمنها الوطن العربى، فى حقل الاقتصاد، بما يتعين على العرب القيام بتنفيذ مشروع قومى متكامل، يهدف إلى تحقيق أسباب القوة العربية بجميع جوانبها. وتحقيق هذا المشروع يتطلب لديه إقامة منظومة أمنية إقليمية عربية، وإنشاء سوق عربية مشتركة، من شأنها الوصول إلى درجة أعلى من التكامل الاقتصادى العربى، ودعم المركز التفاوضى العربى فى الاقتصاد الدولى الراهن ، وتحسين المركز التفاوضى القومى ككتلة تجاه منظمة التجارة العالمية.

ولوضع هذه الأهداف موضع التنفيذ، يصوغ الأطرش مجموعة من الإجراءات ، يتعين اتخاذها على الصعيدين القومى والقطرى : على الصعيد القومى، يرى عدم الاقتصار على إقامة مناطق تجارة حرة،لتضمنها قدرا كبيرا من عدم التكافؤ فى المنافسة ، والمضى قدما نحو الإقامة التدريجية لسوق عربية مشتركة، باباحة حرية انتقال قوة العمل المشتركة بين الأقطار العربية، والاستمرار فى تشجيع الاستثمارات العربية المباشرة، ودعم المؤسسات الإقليمية المالية ، وزيادة إمكاناتها فى تمويل التنمية العربية، وسد عجز ميزان المدفوعات والتجارة العربية البينية.

ويتضمن البرنامج على الصعيد القطرى، العمل على تحقيق التوازن الاقتصادى الداخلى، وإعادة الاعتبار إلى دور التخطيط فى عملية التنمية ، وإعطاء القطاع الخاص دورا مناسبا فى هذه العملية، والتراجع عن الخصخصة وعن تطبيق نظام الحرية الاقتصادية ، وإعطاء الدور الأهم والرائد فى عملية التنمية للقطاع العام ، وتجهيز جزء كبير من الفائض الاقتصادى ووضعه تحت تصرف الدولة لاستعماله بحسب أولوياتها ، وتأمين درجة أعلى من التشغيل لوسائل الإنتاج ، وتوزيع أفضل فى الدخول والثروات ، والقيام بتنفيذ بناء البنية التحتية ، وبالذات قاعدة صناعية ، وإشباع بعض الحاجات الأساسية فى المسكن والصحة والتعليم والمواصلات ، وإزالة الاعفاءات الضريبية والامتيازات الأخرى الممنوحة لاستثمار القطاع الخاص، والتقليل من الاعتماد على الاستثمارات الأجنبية المباشرة ، وتعريض الصناعة لقدر من المنافسة الأجنبية، والحيلولة دون نزوح الرساميل الخاصة للخارج، ومقاومة مظاهر الفساد والرشوة والاختلال الادارى ، وتحجيم الفئات الكومبرادورية والطفيلية ، وإعطاء أهمية قصوى للتعليم ، والانغلاق ما أمكن على استيراد بعض أنماط الثقافة المبتذلة من الخارج ، والالتزام بالديمقراطية (٩٧).

ويرجع الأطرش الأسباب الحقيقية لعدم تحقق تقدم فى مجال التكامل الاقتصادى العربى، إلى عدم تنفيذ الاتفاقات والقرارات التى وقعتها الأقطار العربية (اتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية ، قرار السوق العربية المشتركة، الاتفاقات المتعلقة بتنظيم انتقال العمالة ...) ، وتركز جزء كبير من التزايد فى الثروات والدخول العربية لدى قلة نسبية من العرب، انغمست فى البذخ الاستهلاكى ، والاستيراد من الخارج ، وتهريب قسم كبير من ثرواتها إلى الخارج (٩٨).

ذلك هو مجمل المشروع الذى قدمه الأطرش ، عبر نظرة انتقائية وضعية ، تنظر إلى مواجهة العولمة من خلال التأثير المتبادل لمجموعة من الاجراءات المختلفة المتساوية الأهمية ، والصالحة دوما للتطبيق فى كل مراحل التاريخ العربى ، دون فرز نوعية المرحلة الراهنة •

٣- سيار الجميل والشراكة الأوروبية المتوسطية:

وهناك من يراهن على إمكانية تنظيم لعبة الصراع

والتنافس على صعيد العالم ، بإقامة أو تطوير نظام متعدد الأقطاب ، والترويج لشراكة إقليمية مع أوروبا ، بواسطة إنشاء كتلة اقتصادية كبرى معها ، تنمو نحو تكوين قواعد للتكامل الإنتاجى والتكنولوجى والتمويلى والنقدى، ويمثل : «عامل توازن للعرب إزاء المشروع الشرق أوسطى، وذلك فى بناء المستقبل » (٩٩).

ولدى سيار الجميل أستاذ التاريخ الحديث بجامعة آل البيت الأردنية يقوم هذا التصور على منطلقات أربعة : أولها : عمق العلاقات المتوسطية فى حركة التاريخ منذ أقدم العصور إلى أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة، عززتها وحدة المنظومة حضاريا واقتصاديا وتبادليا، والثانى: تسجيل سبق على الأمريكيين للامساك من قبل الأوروبيين بالنظام العالمى الجديد المتمثل فى العولمة الرأسمالية. والثالث: لأن حاجة أبناء منطقة الشرق الأوسط إلى الأوروبيين، بما تضم من أقطار عربية ، تغدو ملحّة للخروج من المشكلات والاضطرابات والاستلابات وعمليات النهب التى ستمارسها الولايات المتحدة ضد هذه المنطقة. أما المنطلق الرابع : فيتبدى لديه فى عدم قدرة المجتمعات العربية على مواجهة تأثيرات العولمة، بما تتضمنه من تخلى الدولة عن مؤسسات وأدوار عديدة لها ، وايكالها إلى الشركات الخاصة ، ومعظمها شركات أجنبية.

ولدى الباحث ، تتأسس هذه الشراكة على احترام الثقافات والأديان، والتعاون فى مجال الإعلام والتربية والحقوق الاجتماعية ، والتعددية الفكرية، وتأمين رعاية المهاجرين، ومكافحة الإرهاب والمخدرات ، والتعاون الوثيق والعمل المشترك مع القيادة العسكرية الأوروبية(١٠٠) ، وذلك رغم تقريره أن بقاء الولايات المتحدة كقوة عسكرية متفردة ، وإرادة سياسية مطلقة ، هو أمر محتوم (١٠١).

ولكن، لماذا شراكة العرب مع أوروبا دون غيرها ؟ يجيب الباحث بأن الرهان على إمكانية قيام أو تطوير نظام متعدد الأقطاب، لن يحمل نتائج إيجابية إلا بدعم : «النظام الذى يطالب به رافضو نظام القطب الواحد، ويؤكدون فيه على أن يسود مبدأ الحوار مع القوى الكبرى والصغرى ، وأن تتشكل من خلاله الأدوار السياسية التى يمكن أن يمارسها الجميع ضمن منظوماتهم الإقليمية» (١٠٢)

والمعروف أنه قد سبق لأوروبا طرح مشروع أوروبى متوسطى، فى شكل اتفاقيات شراكة ثنائية بين دول الاتحاد الأوروبى ودول الساحل الجنوبى للبحر المتوسط، بهدف خلق مناطق تبادل حر، وقد انضمت بعض من الدول العربية إلى هذه الشراكة، غير أن العملية تسير ببطء، والواقع أنه، ورغم إدراك الباحث لارباكات وتعقيدات ستحدث فى حركة الطرفين الأوروبى والعربى، فضلا عن دور الهيمنة الأمريكية فى الشرق الأوسط، فإنه لم يضع فى اعتباره ضعف الموقف العربى فى هذه الشراكة ، بالنظر إلى تباين وتفاوت نظرة الحكومات العربية، فى مقابل وحدة الطرف الآخر الممثلة فى الاتحاد الأوروبى كتجمع دولى وإقليمى . كما فاته انخفاض نبرة التفاؤل بإمكانية وجود علاقة تعاون وشراكة بين أوروبا والعرب عبر المتوسط، بالنظر إلى أزمة العرب مع إسرائيل ، وازدياد الأصوات فى أوروبا المنادية بقفل أسواقها وخفض الانفاق على المساعدات الخارجية ، وتردد الحكومات العربية فى مجال الإصلاح الاقتصادى والسياسى ، مما لايشجع أوروبا على الاستثمار فى الوطن العربى، وتخوف بعض العرب من انقسام وطنهم إلى عرب البحر المتوسط وعرب آخرين مهمشين ، وعدم وجود قاعدة فهم مشترك للأمن الاستراتيجى فى البحر المتوسط ، حيث ترى أوروبا فى الدول العربية تهديدا لسلامها الاجتماعى من خلال الهجرة العربية وأحداث العنف المرتبطة ببعض العناصر الإسلامية ، بينما الدول العربية ترى فى استمرار اتساع الفجوة الاقتصادية بين دول حوض البحر الشمالية والجنوبية، استمرارا للهيمنة الأوروبية.

ويذكر مغاورى شلبى ، أن التجربة أثبتت أن اتفاقيات الشراكة بين الاتحاد الأوروبى والدول العربية، تحمل فى طياتها سياسة تمييزية ضد صادرات هذه الدول، مما يؤدى إلى تقليل حجم التجارة العربية البينية، ويؤثر على علاقات تلك الدول مع الشركاء التجاريين الآخرين(١٠٣). واضح هنا أن تصور الجميل للشراكة الأوروبية العربية ، هو على ما يرى جميل مطر ، شكل

من التكتلات الإقليمية المختلفة، التى يتوقع لها زيادة كبيرة فى الاهتمام ، مع تصاعد حدّة التنافس والخلافات على نمط القيادة فى النظام العالمى، وعلى احتكار التحكم فى أسواق النفط والمال فى المنطقة ، بين الولايات المتحدة من جهة وأوروبا وآسيا من جهة أخرى(١٠٤).

ثامنا : مساءلة نقدية :

ربما يبدو الأمر مهيئا الآن ، بعد استعراض مفهوم العولمة وظروف انتقاله إلينا واستجابات المثقفين العرب بازائه، أن ننقّب فى حيثيات تفكيرهم حوله، إن فيما يتصل بالاستخدام المفاهيمى ، أو فحص اهتماماتهم البحثية نحوه، أو معاينة آليات وطرائق مرجعياتهم فى استيعابه وتحويله ومعارضته .

١- الاستخدام المفاهيمى :

ونبادر هنا بالقول أن سمير أمين كان أول من أذاع مفهوم «العولمة»، وتنبأ به وبمضامينه السياسية المستقبلية بداية الثمانينيات (١٠٥) . ورغم ذلك، فإن تداوله لدينا لم يبدأ إلا نهاية الثمانينيات ومطلع التسعينيات ، وفى مناخ معرفى يتسم بخصائص ثلاث : أولها ، أن تعرفنا على هذا المفهوم ورد فى إهاب تتابع الموجات المصطلحية والمفاهيمية الوافدة إلينا من الشاطئ الآخر (إعادة الهيكلة، التعددية ، القرية الكونية، مابعد الحداثة، نهاية التاريخ، صدام الحضارات، المجتمع المدنى، حقوق الإنسان، الية السوق، الخصخصة، الشراكة، المعلوماتية..) ، وهى موجات سعت أن تثير فينا إيمانا بشرعيتها، وموافقة على ماتمثلها ، مما أسفر عن نوع من الانفجار المصطلحى.

وثانيها : أن تجليات العولمة بدت أدعى إلى طغيان مفاهيم كانت حتى الأمس القريب من قبيل الأمور الثابتة أو المسلم بها، مثل مفاهيم الأمة والدولة والسياسة والدين والثقافة والهوية ، لتضحى موضع تأمل وبحث. كما برزت فى الآن نفسه منظومة مفاهيمية جديدة، خاصة فيما يتعلق بعالم الاتصال والمعلوماتية.

أما الخصيصة الثالثة، فتبدو فى سيادة ، إن لم نقل استبداد ظاهرة التحول المفاهيمى (الآخر بدل العدو، ثقافة السلام بدل ثقافة التحرر الوطنى، الشرق أوسطية بدل القومية العربية ، التطبيع بدل المقاومة، الشراكة بدل الاعتماد على الذات...) ، وهو تحول يمارس تنويعاته لدى مختلف التيارات الفكرية ، بما يسمح باجراء تحويرات فى حمولات المفاهيم الدلالية . ورغم أن لفظ «العولمة» أقرب ترجمة للمصطلح الفرنسى Mondialisation، و«الكوكبة» للمصطلح الانجليزى Globalization، فقد وقع المفهوم لدينا أسير فائض تعابير أخرى، راوحت فى المعجم العربى بين التسمية اللغوية والاصطلاح : «التكوكبية» ، و«تدويل العالم»، و«الكوننة»، «الكونائية»، «الشوملة»، «السلعنة»، «الكابتالية»، و«الجولوبالية»، إضافة إلى «العولمة الجديدة» و«الليبرالية الجديدة» و«امبراطورية الفوضى» لدى سمير أمين، وإن لوحظ تداول «العولمة» و«الكوكبة» عن غيرهما.

ومع ذلك ، فالعولمة أكثر دلالة من الكوكبة ، لأن حقيقة العولمة لاتقف عند حدود كوكب الكرة الأرضية Globe، مادامت السيطرة على الكواكب الأخرى أحد مطامحها.

كذلك أثار مفهوم «العولمة» بين الواقع والأيديولوجيا مشكلة مفاهيمية ، حين يتم التفريق بين العولمة كواقع Globalization وكأيديولوجيا Globalism، فيما الممايزة بين اللاحقتين ization و ism تبدو أمرا شكليا ، وان جاز اعتماد الأولى منهما على دينامية هذه الظاهرة العالمية ، فيما الثانية تكرس للتعبير عن الظاهرة اعتمادا على الدينامية الذاتية للجماعة.

على أن هذا التداخل المعجمى لم يقتصر فحسب على مفهوم «العولمة»، بل امتد ليشمل المفاهيم الأخرى المتصلة به، والتى يتم نقلها إلى العربية نقلا اعتباطيا ، قوامه الاجتهاد الفردى، من ذلك تعدد التسميات التى تطلق على الشركات المتعدية الجنسية ما بين : «شركات متعددة الجنسية» ، «شركات متعددة القوميات» ،«شركات عالمية، «شركات عابرة للقارات» ، أو التراوح مابين«الخصخصة» و«التخصيص» و«الخوصصة» و«التحول إلى القطاع الخاص» و«التفويت» و«التخاصية»، بما يشى أن هذه المفاهيم المترجمة تعانى عدم التدقيق التعبيرى، ومن ثم عدم اتفاق

مترجميها على استخدامات لها واضحة ، بما يساعد على توجيه البحوث من خلال تحديدها لمسميات الظواهر ، وتوضيح كيفية إجراء الملاحظات ، وإلغاء التناقضات الظاهرية فى المعطيات الامبيريقية التى تندرج من اهابها، والمشاركة فى بناء الإطار النظرى ، وإجراء الاستنتاجات العلمية(١٠٦). وقد يمكن ارجاع هذا الاختلاط فى الأساس إلى أن ظاهرة العولمة لم تطلع من الداخل العربى، بل عبر لقاء قسرى مع الخارج ، وهو خارج كان يتعين استجلائه تدقيقا للتعبير عنه. يضاف إلى ذلك تسارع إيقاع الظاهرة وتواتر تناقلها ، وجدة البحث حول أبعادها وقضاياها، واتساع الإمكانات التعبيرية التى يتمتع بها المعجم العربى، رغم افتقاره، شأن كافة معاجم اللغات الأخرى ، إلى اشتقاقات واضحة تميز بين الاسم والصفة واسم الفاعل، وعدم استقراره بازاء التعبير عن الظواهر المستجدة ، لارتباطه ببنية مجتمعية عربية تخوض عملية تحول مأزومة، بما يدعو إلى التعامل التجريبى مع المفاهيم الوافدة ، ناهينا عن قلة وضوح مجازفات الترجمة دائما مع المفاهيم الحديثة، خاصة مع مفهوم يرتدى «امتيازا» نوعيا مثل العولمة، تتداعى فيه ذاكرة اللغة، حتى لتضحى الكلمات المعبرّة عنه فى حال من حضور الغياب، وغياب الحضور. ذلك أن اللغة ليست لوحة قيادة ، صممت لتخدم التعبير عن ظواهر ناجزة ، وهو مايجيز القول أن نقل المفاهيم من المجال التداولى الذى تشكلت فى صلبه إلى اخر ، يقتضى الوعى بأبعادها الاجتماعية ، ودلالاتها الفلسفية والمعرفية، حمولاتها الأيديولوجية ، بما يضمن لها الجلاء والحضور والقابلية والسيرورة ، قصد تفعيل قوتها التعميمية ، ومنحها صلاحيات تعبيرية أكثر دقة.

٢- الاهتمام البحثى:

ويمكن هنا تسجيل التنبه الباكر للعولمة من قبل بعض من المثقفين العرب، منذ اقتراب نذرها فى السبعينيات ، وهو مايبدو فى أعمال الجزائرى عبد اللطيف بن أشنهو ، والمصريين فؤاد مرسى وإسماعيل صبرى عبد الله ومحمد دويدار ، واللبنانى جورج قرم ، إضافة بالطبع إلى سمير أمين الذى صاغ المفهوم ، وبدأ بتحليل وجهات نظر مختلفة فيه كذلك بدت مسائل كالابداعية ، والآخرية، ورؤية العالم، والتفكيكية، والجسدية، والاختلاف ، والتناص، والتأويل، والتى تمثل الملامح المنسوبة إلى اهتمامات مابعد الحداثة. تشق طريقها لدينا فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا واللغة والأدب والفلسفة ، وهو ما يتضح لدى التونسى الطاهر لبيب حول الآخرية ، والمصريين أحمد أبو زيد حول رؤية العالم ، وجابر عصفور وصبرى حافظ حول التناص.

وراهنا ، مازال مفهوم «العولمة» يثير لدى المثقفين العرب ردود فعل عديدة ، تراوحت فعالياتها بين محاولات بحثية ومقالات وندوات ومتابعات وترجمات ، وإن لم تدخل بعد دائرة الاهتمام الاكاديمى العربى . ويشارك فى هذه الفعاليات نخبة من هؤلاء المثقفين ، تتنوع اختصاصاتهم واهتماماتهم مابين عالم اقتصاد ، ومناضل سياسى، وباحث اجتماعى ، ومشتغل بالفلسفة والدراسات الاستراتيجية ، بل واللغوية ، ومهتم بحقوق الإنسان، إضافة إلى خبراء وتكنوقراط ، بما يقتضى الإلمام بأعمالهم من جهد الاطلاع والاستيعاب ، وإن جاز القول أن هذه الفعاليات تعكس موقفا يعبر عن إمكانات الفكر العربى فى مقاربة المتغيرات العالمية ، وسعيه لمواكبة قضاياها واستيعاب مضمونها ، واتخاذ موقف منها.

يمكن على أية حال مقاربة هذا الاهتمام البحثى عبر أبعاد ثلاثة: البعد الأول توثيقى ، يرصد حال المعرفة بالعولمة ، وهنا نجد دائرة اهتمام المثقفين العرب بالعولمة ركزت أساسا فى جوانبها الاقتصادية ، يليها الاتصال والمعلوماتية ، ثم حوار الثقافات وصراعها ، وتحول الدولة الوطنية، وحقوق الإنسان ، فيما لم تفز بالاهتمام موضوعات أخرى من قبيل : تأثير العولمة على التدين ، وعلى عملية التنشئة الاجتماعية، وعلى أوضاع الجماعات الهامشية والفئات الأدنى.

أما البعد الثانى فتحليلى ، يحاول التعرف على الخصائص والاتجاهات التى تسم واقع حال المعرفة بالعولمة • وهنا يجوز القول أن جهد المثقفين العرب لم يحقق نوعا من التراكم ، بالنظر إلى اهتمامه بجوانب بعينها للعولمة، وتعامله الاطلاقى فى معالجة آلياتها ،

نتيجة لعدم لحظ التفاوت فى الوزن بين هذه الآليات ، ومن ثم عدم ترتيبها فى نسق من الأولويات . يضاف إلى ذلك، الميل إلى الارتباط بحاضر أوضاع وقضايا ومشكلات العولمة ، دون اهتمام ماثل برصد رؤية مستقبلية ، تعى طبيعة واتجاهات التناقضات والصراعات المحتملة التى يمكن أن تتفاقم ، والعقبات التى ستواجهها المنطقة العربية من جرائها.

ونأتى إلى البعد الثالث التقييمى ، ويختص بتقييم واقع حال المعرفة بالعولمة ، الذى يشير إلى عدم إسهام المثقفين العرب فى محاولات لافتتاح العولمة كموضوع عيانى empirical، يتعالق مع مواضعات البنية العربية وقضاياها ومشاكلها ، واقتصار هذا الاسهام على مجرد الممارسة النظرية. من هنا نتصور أنه من الصعوبة انجاز دراسات حول العولمة بالاعتماد على المجرد النظرى، مادامت لم تتوافر الدراسات المونوجرافية المعمقة والدقيقة حول تأثيراتها فى جوانب عديدة من واقعنا، مثل علاقتها مع توجهات الإصلاح الاقتصادى فى معظم المجتمعات العربية ، وما استتبعها من عمليات التكيف الهيكلى والخصخصة والشراكة ، أو مع حالة التشويه البنيوية التى تنتجها العولمة، وارتباطها بنشوء أنماط مختلفة من سياسات الهوية الدينية والاثنية ، وتأثيراتها على فعالية الاستقلال الوطنى فى تحديد أهدافه الاجتماعية والاقتصادية وطرق تحقيقها.

ولعل المساهمة فى إنجاز مثل هذه البحوث ، تساعد عند توافرها على ممارسة فعل الابداع ، عن طريق المشاركة فى إنتاج المعرفة بالعولمة، بما يسمح بتخصيبها وتأويلها.

٣- المسار التناصّى:

وتفتح مسألة الاحالة المرجعية ، أو المسار التناصى inter-textuelلمتن العولمة العربى، إمكان التعرف على تعامله مع مرجعيته ، استيعابا أو تحويلا أو معارضة ، واستيضاح البعد الدلالى لهذا المتن، والطريقة التى أسس بها « منطقه» ، المفارق والمعتمد فى الآن معا لمنطق مرجعيته ، بواسطة الكشف عن تفاعلاته النصّية مع هذه المرجعية، وهو ماعناه هانز روبير ياوص H.R.Jauss، حين أشار إلى التواصل التعبيرى كعملية حوارية تأويلية بين النص ومرجعيته ، والتى تتخلق عبرها هوياته المتعددة(١٠٧).

ذلك أنه لايمكن تصور استعادة ناجزة لمفهوم العولمة . فكل حوار معه يقتضى حدًا أدنى من إعادة التركيب ، بما يشى أن تداوله فى المتن العربى ، يعنى إعادة بنائه فى ضوء أسئلته المرجعية وأسئلتنا المستجدة.

وهذا المتن يقدم لنا أوجها ثلاثة لتفاعلاته مع مرجعيته ، وهى تفاعلات تخفى فى العمق تباين التيارات الفكرية للمثقفين العرب بإزاء العولمة ، وتمليها اختلاف نظرتهم للتاريخ وللآخر وللجماهير.

أول هذه الأوجه هو التأويل ، ويعنى تلك المحاولات التى لم تتوقف عند مجرد إيراد المظاهر الشكلية للعولمة، بل يحضر فيها نزوع الكشف ما بين هذه المظاهر وأهدافها الحقيقية، بواسطة تمثل الدلالات الكاشفة والمشتركة بين معطيات التاريخ وأسئلة الحاضر، وهو ماتستبينه لدى سمير أمين ، حتى قبل صوغه لمفهوم العولمة ، فى إيراده لمفهوم « مابعد الامبريالية» مطلع السبعينيات، كمرحلة لاحقة فى التطور الرأسمالى، بعد مرحلتى الميركنتالية والامبريالية (١٠٨) . وكذلك لدى الباحث اللبنانى فؤاد خليل، حين رأى فى العولمة مشروعا ثقافيا رسخ أنوية غربية صاغ نموذجها منذ قرنين، وغذته مؤخرا مفاهيم مابعد الحداثة، ونهاية التاريخ، وصدام الحضارات (١٠٩)، ويبلغ التأويل بهاءه فى مقاربة كاظم حبيب، التى انتهى فيها إلى أن المراكز الرأسمالية ستحاول استخدام الجوانب الإيجابية للعولمة فى صالحها ، وستعرقل ماتراه فى غير مصلحتها(١١٠).

والوجه الثانى هو التبسيط ، ويعنى الاكتفاء بمنطق العولمة الشكلى، دون محاولة كشف علاقتها بالسياق التاريخى الذى أنتجها، مما يسم هذه المحاولات الامبيريقية الانعزالية ، وهو مايرد لدى الاقتصادى المصرى عمرو محيى الدين ، حين يعرفها على أنها زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الإنسانية ، من خلال عمليات انتقال السلع ورؤوس الأموال وتقنيات الإنتاج والأشخاص والمعلومات (١١١). ومثل هذا التعريف يقف موقفا محايدا من طبيعة هذا الارتباط المتبادل ، سواء كان ناشئا عن علاقة متكافئة أو غير

متكافئة، أى بين تابع ومتبوع، أو كيفية توزيع عائد عمليات انتقال هذه الوسائل والأدوات . وغالبا ماينظر إلى هذا الأسلوب الذى يقتصر على تعداد الخصائص المعبّرة عن العولمة ، بعيدا عن شروطها التاريخية، باعتباره ضربا من الفكرية الضيقة الأفق. ذلك أن تحديده للخصائص يتم عادة على حساب اختزال التعقيد . أما الوجه الثالث فهو إعادة الصياغة ، ويعنى إعادة طرح وإثارة قضايا العولمة. لاضمن أفق جديد، أو إعادة نظر ومراجعة، بل تكرارا واجترارا لما سبق، وأن بدا التصرف فى الكلام واتيانه على ضروب ، ويقوم فى العادة على التقسيم الآلى لجدليات العولمة ، بتجزئتها إلى مجالات نوعية أو جغرافية متعددة.

من أمثلة التجزئة النوعية مايورده السيد يسين للعولمة، حين يقسمها إلى عولمة اقتصادية ، وسياسية، وثقافية، واتصالية ، مهما كانت الاعتراضات على القوانين الحاكمة لتوزع كل مجال منها (١١٢)، وهو مانجده لدى أنثونى ماكجرو ، الذى يرى أن هناك أكثر من عملية عولمة : واحدة تختص بتنافس القوى العظمى، وثانية تختص بالابداع والانتشار التكنولوجى مع آثاره وجوانبه العسكرية والمدنية، وثالثة تختص بالإنتاج والتجارة، ورابعة تتعلق بالتحديث والمجتمعات (١١٣).

ومن أمثلة التجزئة الجغرافية ، تصنيف الشاذلى العيارى للعولمة إلى عولمة مؤمركة ، وأخرى متأوربة ، وثالثة على الطريقة الآسيوية (١١٤)، استيحاء من تصنيف فيذرستون M.Featherstone، وان رهنه هذا الأخير لمقتضيات الشد والجذب بين عمليتى التجانس والتنازع الثقافى : «فالعديدون لا يخافون من الأمركة لابتعادها عنهم ، بل يخافون من توغل وسيطرة ثقافات أقرب، كخوف سكان سيريلانكا من الهوندة ، والكوريين من اليبننة» (١١٥).

ويوصى أسلوبا التبسيط وإعادة الصياغة ، أنهما أقرب إلى مايسميه جيرار جينيت «المحاكاة النصّية» Hyper-texualite، وتعنى كل عملية توليدية لنص ما من طرف نص سابق ، عن طريق تحويل بسيط (١١٦). شواهد ذلك، أن مرجعية التحليل فى ما يقدم من أعمال عبر هذين الأسلوبين ، تظل جملة استشهادات ، لاينتج عنها أى تحول نوعى فى بنية الظاهرة المدروسة ، ومن ثم لاتغير فى مقاربتها .

تاسعا : فى تعريب العولمة :

وعلى ما رأينا ، أصبحت العولمة فى مدونة الفكر العربى إشكالية على كافة المستويات: مستوى الاستجابة نقدا أو قبولا أو رفضا ، ومستوى القراءة التباسا أو وضوحا، ومستوى التحديات والمواجهة تخفيفا أو تهويلا، وأخيرا مستوى المرجعية تأويلا أو تبسيطا أو إعادة صياغة، بما لا يدعم الاستدعاء الإيجابى للمفهوم.

ذلك أن تعامل المثقف العربى مع العولمة لم يتعد فى مجمله دائرة التعريف الأوّلى إلى التعريب ، الذى ينهض على تخصيب أسسها المعرفية بالشروح والنقد والتأويل، وقوفا على كفاياتها ومثالبها واستراتيجياتها، بترجمتها الفعلية إلى دراسات عينية حول تعالقها مع جوانب متعددة من قضايا الواقع العربى (١١٧).

وفى الظن أن تعريب العولمة لا بد أن يمر عبر عمليات ثلاث أساسية: تفكيك العولمة واكتشاف عناصرها الحاسمة فى العلاقات الموحدة لها على ضوء حقلها المعرفى والأيديولوجى الغربى، ثم إعادة بناء هذه العناصر وفق الحقل العربى وعلى نحو تسوغه عناصر العولمة عبر دراسات عيانية وضمن جدلية العام والخاص، وأخيرا تمثل هاتين العمليتين عبر الواقع العربى وهضمها.

ولاشك أن القيام بهذا الجهد ، سوف يتيح التفكير فى صعوبات نقل واستعارة المفاهيم ، ومراجعة طرق استخدامنا للمناهج ، وأدواتها الإجرائية ، تعميقا لمجال الدرس وأساليب البحث ، وكمسار نتجاوز به مجرد الإلمام بالعولمة إلى الدراية الناقدة فالتأويل المتجدد والمحرّض على الإبداع ، بتعبير جون راشمان J.Rajchman(١١٨). ولعل قصور الجهد العربى فى دراسة العولمة ، هو ماحدا بالباحث التونسى عبد السلام المسدى إلى القول بأن دخول العولمة فى منظومة المعرفة العربية : «كان سببا فى تعرية كثير من ثغرات الخطاب الثقافى العربى، وذلك فى مستوى البنية التأسيسية لمضامين الفكر، أو فى مستوى الكفاية التفسيرية لآليات النقد والتأويل» (١١٩). ويظل السؤال ماثلا: هل تراها تناقضات الواقع العربى مصحوبة بأزمة الوعى التاريخى وغياب أسئلة التأصيل النظرى؟ أم أن «هناك خطأ ما فى دولة الدانمارك» كما ذكر يوما شكسبير ؟

الهوامش

(١) إدوارد سعيد: «انتقال النظريات»، مجلة (الكرمل)، العدد (٩)، نيقوسيا، ١٩٨٣، ص ص ١٢-٣٤.

(٢) Robertson,R.:Globlization-Socio Theory and Global Culture, Sage Publication, London- New Delhi,1996, p.54.

(٣) Ibid., pp.61-62.

(٤) Giddens, A.: The Nation -State and Violence, University of California Press, Berkeley,1987,p.256.

(٥) أحمد ثابت: «العولمة والعرب – خيارات اقتصادية مرّة بين التهميش والاقصاء»، مجلة (الاجتهاد)، العدد (٣٨)، شتاء ١٩٩٨، دار الاجتهاد، بيروت، ص ١٠٤.

(٦) آثرنا استخدام مفهوم «الدولة الوطنية» بدل «الدولة القومية» المستعمل غالبا لدى الكتابات التى تتعرض لتأثيرات العولمة عليها. ويلاحظ أن كلا المفهومين يمكن ترجمتهما عن العبارة الفرنسية (L'etat national).

(٧) Dunning, J.H.:Multinational Enterprises and the Global Economy, Reading Mass, Addison-Wesley,1993, pp.71-73.

(٨) بول كيندى: الاعداد للقرن الواحد والعشرين – التحولات الاقليمية (الجزء الأول)، تعريب نظير جاهل، دار الأزمنة الحديثة، بيروت، ١٩٩٨، ص ٨٧.

(٩) حازم الببلاوى: دور الدولة فى الاقتصاد، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٩٩.

(١٠) Lefebre, M.: Le jeu du droit et de la Puissance, PUF,Paris, 1998,pp.67-79.

(١١) لينين: الأعمال الكاملة (الجزء الثالث)، دار التقدم، موسكو ١٩٨٢، ص ٣٧.

(١٢) كاظم حبيب: «العولمة الجديدة»، مجلة (الطريق)، مايو – يونيو ١٩٩٨، بيروت، ص ٠٦١

(١٣) Thompson,G.:"Economic Autonomy and the advanced industrial state" in A. Mo Grew and P.Lewis (eds.) Global Politics -Globalization and the Nation state, Polity Press, Cambridge, 1992,p.203.

(١٤) Barnet, R.I. and J.Cavanagh: Global Dreams- Imperial Corporations and the new world order, Simon and Schuster, N.Y., 1994,pp.21-57.

(١٥) نبيل على: العرب وعصر المعلومات، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد (١٨٤)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٤، الكويت، ص ٢٩.

(١٦) United Nations Development Program (UNDP), Human Development Report, N.Y., 1997,p.130.

(١٧) Giddens,A. : The Consequences of Modernity, Stanford University press, Stanford,1990,p.7.

(١٨) Mitterand, F.: La Bille et le Grain, Flammarion, Paris, 1975, p.53.

(١٩) محمد السيد سعيد: الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية، سلسلة (عالم المعرفة)، العدد (١٠٧)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦، الكويت، ص ٨٠.

(٢٠) إسماعيل صبرى عبد الله: «الكوكبة – الرأسمالية العالمية فى مرحلة ما بعد الامبريالية»، مجلة (الكرمل)، العدد (٥٣)، خريف ١٩٩٧، ص ٨٦.

(٢١) برتران بادى: الدولة المستوردة – تغريب النظام السياسى، ترجمة لطيف فرج، دار العالم الثالث، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٧.

(٢٢) Giddens, A.,Op. Cit., p.64.

(٢٣) Robertson,R.,Op.cit.,p.57.

(٢٤) Baudrillard, J.:Qu'est- ce que La mondialisatiom?, Grasset, Paris,1998,P.11.

(٢٥) Robertson, R.,Op. Cit., p.62.

(٢٦) محمد عابد الجابرى: قضايا فى الفكر المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٩٧، ص ٨٦.

(٢٧) دافيد روثكوبف: «فى مديح الامبريالية الثقافية»، ترجمة أحمد خضر، مجلة الثقافة العالمية)، العدد (٨٥)، ديسمبر ١٩٩٧، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٣٥.

(٢٨) Hirst, P. and G. Thompson: Globalizatiam, Polity Press, Cambridge, 1996,pp.195-196.

(٢٩) بنجامين باربر: عالم ماك – المواجهة بين التأقلم والعولمة – ترجمة: أحمد محمود، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة، رقم (٤٢)، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٦.

Ohmae,K.:The end of the nation state- The rose of regional economies, The Free Press, N.Y,1995, p,87.(٣٠)

Mc Grew, A.: A Conceptualizing global politics" in A.McGrew and P. Lewis (eds.), Global Politics- Glo-(٣١) balization and the nation state, Polity press, Cambridge,1992, p.19.

(٣٢) بيترغران : «العولمة ، أو عدم النقاش الجاد عن الحداثة» ، مجلة (النهج)، العدد (٥٠) ، ربيع ١٩٩٨ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، بيروت ، ص ص٧٤-٧٥.

(٣٣) جاك ديريدا: أطياف ماركس ، ترجمة منذر عياشي ، دار الحاسوب للطباعة ، حلب ، ١٩٩٥، ص ص ١٥٦- ١٦١.

(٣٤) ايمانويل فالرشتاين : « اعادة بناء الرأسمالية والنظام - العالم » ، ترجمة إيمان شمص، مجلة (شئون الأوسط) ، العدد (٧١) ، ابريل ١٩٩٨ ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت،ص٤٨.

(٣٥) برتران بادى : الدولة المستوردة - تغريب النظام السياسى ، ترجمة لطيف فرج ، دار العالم الثالث، القاهرة ، ١٩٩٦، ص ٦.

(٣٦) سيرج لاتوش : «العولمة ضد الأخلاق » ، ترجمة عفيف عثمان ، مجلة (شئون الأوسط) ، العدد (٧١) ، ابريل ١٩٩٨ ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت ، ص ص ٦٣ -٧٥.

Barnet, R. I. and J. Cavanagh, Op. Cit., pp.461- 478. (٣٧)

(٣٨) سمير أمين : امبراطورية الفوضى ، ترجمة سناء أبو شقرا ، دار الفارابى، بيروت ، ١٩٩١، ص ١٢.

(٣٩) محمد عابد الجابرى ، مرجع سابق ، ص١٤٣.

(٤٠) لمزيد من التفصيل حول الواقع الاقتصادى العربى المعاصر ، يمكن مراجعة: عبد الهادى يموت ، الاقتصاد العربى والشرق أوسطية ، معهد الانماء العربى، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ص ٢٧١-٣٠٣.

(٤١) التقرير الاقتصادى العربى الموحد، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ، صندوق النقد العربى ، ١٩٩٤ ، ص ١٦.

(٤٢) سعد الدين ابراهيم (تنسيق وتحرير): المجتمع والدولة فى الوطن العربى، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٨، ص ٢٠٦.

Trotsky, L'Histoire de la revolution Russe, Seuil, Paris, 1967, p.42.(٤٣)

(٤٤) لؤى أدهم: « الاصلاح الاقتصادى واستهداف السوق - اشكالات نظرية أساسية واشكالات تطبيقية عربية» ، مجلة (النهج) ، العدد(٤٢) ، شتاء ١٩٩٦ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى، بيروت ، ص ٤٦.

Eisenstadt,S.N:"Bureaucracy, bureaucratization and debureaucratization" in A.Etzioni (ed.), Sociologieal(٤٥) Reader on complex organizations, Rinehart and winston, N.y, 1988,p.306.

(٤٦) محمد حافظ دياب : «أسئلة الثقافة المصرية»، مجلة (اليسار) ، العدد (٩٦)، فبراير ١٩٩٨، ص ٥٦.

(٤٧). ماهر الشريف: «ماذا يعنى الاستقلال الثقافى فى زمن العولمة ؟» مجلة (النهج) ،العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى ، بيروت ، ص ص ٤٥-٤٦.

(٤٨) السيد يسين: « فى مفهوم العولمة» ، فى (العرب والعالم) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ١٩٩٨ ، ص ٣٣.

(٤٩) أحمد بدوى (اعداد): « حوار حول البرنامج الجديد لحزب التجمع» ، مجلة (اليسار). العدد (١٠٢)، أغسطس ١٩٩٨، القاهرة ، ص ١٩.

(٥٠) سمير أمين ، مرجع سابق ، ص ٤٢.

(٥١) المرجع نفسه ، ص ١٠٤

(٥٢) صادق جلال العظم : «ماهى العولمة»، مجلة (الطريق) ، يوليو- أغسطس ١٩٩٧ ، بيروت ، ص ٣٠.

(٥٣) المرجع نفسه، ص ٣٣.

(٥٤) هذا مايتضح لدى حازم الببلاوى . فبقوله:«نحن مهددون بأن يفوتنا القطار، وعلينا اللحاق به ولو فى الدرجة الثالثة، وبالصبر والالحاح يمكن أن ننتقل إلى درجة أحسن ». من تصريح له لهيئة الاذاعة البريطانية- القسم العربى ، تاريخ ٢٨ ابريل ١٩٩٨.

(٥٥) صلاح قنصوة: «من أجل تأمل فاحص وحوار خصيب» ، مقدمة الترجمة العربية ، فى صامويل هنتنجتون ، صدام الحضارات - إعادة صنع النظام العالمى، ترجمة طلعت الشايب ، مطبوعات سطور ، القاهرة ١٩٩٨. ص ١٩.

(٥٦) محمد عبد الشفيع عيسى: «العمليات الرئيسية فى النظام الاقتصادى العالمى الجديد منذ عام ١٩٩٠ «مجلة (القاهرة)، العدد (١٨١) ، ديسمبر ١٩٩٧ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ص ٨-٢٠.

(٥٧) عزيز العظمة: «الشرق أوسطية والتكامل الثقافى للعولمة المستأنفة»، مجلة (النهج)، العدد (٤٢)، شتاء ١٩٩٦ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى ، بيروت ، ص ص ٨٧-٨٨.

(٥٨) جلال أمين : «العولمة والدولة فى (العرب والعولمة) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨، ص ١٦٤.

(٥٩) عصام الخفاجى: «العولمة بين خطاب النوستالجيا واللحاق بالمستقبل»، مجلة (الطريق)، مايو - يونيو ١٩٩٨، بيروت ، ص ٩٤.

(٦٠) بنجامين باربر ، مرجع سابق، ٢٥٣.

(٦١) حيدر ابراهيم على: «الثقافة الوطنية والتعددية – حدود الخاص والعام» مجلة (النهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى، بيروت، ص ص ٧٠-٧١.

(٦٢) عبد الوهاب المسيرى: «فى نهاية التاريخ وصراع الحضارات»، مجلة (القاهرة)، العددان (١٧٦-١٧٧)، يولية – أغسطس ١٩٩٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٨٥.

(٦٣) السيد محمد حسن الأمين: «شرط المعاصرة فى الثقافة الاسلامية للاستفادة من ثورة المعلومات ومواجهة تحديات العولمة»، مجلة (الكلمة)، العدد (١٨)، شتاء ١٩٩٨، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بروت، ص ١٤١.

(٦٤) برهان غليون: «الوطن العربى أمام تحديات القرن الواحد والعشرين – تحديات كبيرة وهمم صغيرة»، مجلة (المستقبل العربى)، العدد (٢٣٢)، يونيو ١٩٩٨، مركز دراسات الوحدة العربة، بيروت، ص ١٤.

(٦٥) عبد الحميد ابراهيم: «الوسطية وحوار الثقافات» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ابريل ١٩٩٨، ص ٤.

(٦٦) نبيل عبد الفتاح: «مابعد الحداثة والعولمة – المابعديات والأديان»، من أعمال ندوة (الفكر الدينى واشكاليات التطور الحضارى فى مصر)، الاسكندرية، أغسطس ١٩٩٨، ص ص ٣٨-٤٢.

(٦٧) فهمية شرف الدين: «الفكر العربى أمام تحديات العصر – أفكار للنقاش»، مجلة (الفكر العربى)، العدد (٩١)، شتاء ١٩٩٨، معهد الانماء العربى، بيروت، ص ٩٢.

(٦٨) برهان غليون، مرجع سابق، ص ١٦.

(٦٩) محمد عابد الجابرى، مرجع سابق، ص ١٣٥.

(٧٠) Amin, S. : Les Défis de la Mondialisation, Ed. L'Harmathan, Paris, 1997, p.53.

(٧١) جلال أمين، مرجع سابق، ص ١٦١.

(٧٢) رمزى زكى: الاقتصاد السياسى للبطالة – تحليل لأخطر مشكلات الرأسمالية المعاصرة، سلسلة (عالم المعرفة)، قرم (٢٢٦)، أكتوبر ١٩٩٧، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ١٠٩.

(٧٣) سيار الجميل: العولمة الجديدة والمجال الحيوى للشرق الأوسط – مفاهيم عصر قادم، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٤٣.

(٧٤) حازم الببلاوى: «تعقيب» فى (العرب والعالم)، مرجع سابق، ص ٣٩١.

(٧٥) خلدون حسن النقيب: «حوار الثقافات وصراعها – العولمة والوشائجية الجديدة»، مجلة (النهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى، بيروت، ص ٥٤.

(٧٦) أبو بكر أحمد باقادر: « تأملات فى أطروحات فرانسيس فوكوياما : نهاية التاريخ » ، مجلة (البحرين الثقافية)، العدد (١٦) ، إبريل ١٩٩٨، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والاداب ، المنامة ، ص ١٠٢.

(٧٧) Amin,S. ,Op. Cit., p.54.

(٧٨) غازى الصورانى : «العولمة وتأثيرها على الوطن العربى»، مجلة (اليسار)، العدد (٩٥)، يناير ١٩٩٨ ، القاهرة ، ص ص ٨٢-٨٣.

(٧٩) اسماعيل صبرى عبد الله: « العولمة والاقتصاد والتنمية العربية» فى (العرب والعولمة) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٨، ص ٣٧٦.

(٨٠) فهمية شرف الدين : «تعقيب» فى (العرب والعولمة) ، مرجع سابق ، ص ٣٢١.

(٨١) حلمى شعراوى: «ثقافة التحرر الوطنى فى إطار العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، المجلس الأعلى للثقافة ، إبريل ١٩٩٨، القاهرة، ص ٥.

(٨٢) عبد الباسط عبد المعطى: «المثقف العربى والتفاعل الإيجابى مع العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، ص ٢.

(٨٣) عواطف عبد الرحمن: «الاعلام العربى وتحديات العولمة»، مجلة (النهج) العدد (٥٠) ،ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية فى العالم العربى ، بيروت ، ص ٨٧.

(٨٤) محمد حافظ دياب: « جدل المحلية والعالمية فى الثقافة العربية»من أعمال مهرجان القصرين الدولى، تونس ، إبريل ١٩٩٧، ص ٢.

(٨٥) عبد الاله بلقزيز « العولمة والهوية الثقافية – عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة» فى (العرب والعالم)، مرجع سابق ، ص ٣١٥.

(٨٦)محمد عابد الجابرى: المسألة الثقافية، سلسلة (الثقافة القومية)، العدد (٢٥)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤، ص ٨٧.

(٨٧) كاظم حبيب : « العولمة الجديدة» ، مجلة (الطريق) ، مايو – يونيو ١٩٩٨، بيروت ، ص ٦٤.

(٨٨) برهان غليون : المحنة العربية – الدولة ضد الأمن ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٤، ص ٣٠١.

(٨٩) إسماعيل صبرى عبد الله ، الكوكبة – الرأسمالية العالمية فى مرحلة مابعد الامبريالية ، مرجع سابق ، ص ص ٨٥-٨٦.

(١١٤) الشاذلى العيارى : «الوطن العربى وظاهرة العولمة – الوهم والحقيقة» نشرة (المنتدى ، منتدى الفكر العربى ، السنة (١٢) ، العدد (١٤٥)، أكتوبر ١٩٩٧ ، عمان ، ص ١٣.

(١١٥) Featherstone, M.(ed.):Global Culturr-Nationalism, Globalization and Modernity, Sage Publications, London,1990,p.112.

(١١٦) Genette, G.: Palimpsestes , Seuil, Paris,1982, P.11.

(١١٧) يلفت النظر أن الحقل الفنى لدينا كان أسبق من نظيره العلمى فى التعبير عن ظاهرة العولمة ، وهو ما نتبينه فى أعمال مصرية ثلاثة :
أولها مسرحى ، قدمه مؤلفه يسرى الجندى على المسرح الكوميدى عام ١٩٨٤ بعنوان (الدكتور زعتر)، وصوّر فيه شخصية مؤلف وأستاذ جامعى ينجح فى اجتذاب الآلاف الذين اعتنقوا نظريات التهليب والسرقات التى وضعها فى مؤلفاته ، وفى استمالة مواطنى مدينة طبقت تظرياته.وحين تواجهه إحدى طالباته بحقيقة، يستيقظ ضميره ويصاب بحالة زهد. لكن زوجته تحاربه ، ويتخلى عنه تلامذته، ويتصدى له كهنة النظام العالمى الجديد ، فيلجأ فى النهاية إلى احراق المدينة.
أما العمل الثانى فروائى ، قدمه صنع الله ابراهيم عام ١٩٩٢ بعنوان (ذات)، وصوّر فيه تطور الشخصيات المشوّه لأسرة قاهرية ، فى صراعها مع حيتان الانفتاح وأصحاب شركات توظيف الأموال ومستوردى الطعام والدواء المسمم ومافيا البنوك وأجهزة الإعلام والمتربّحين وكبار المسئولين ، فى مراوحة بين الوقائع التاريخية والحدث التخيلى الذى تحكمه تلك الوقائع ، على أكثر من مستوى : الصراع السياسى فى العلاقات الوطنية والعالمية ، فى تواز مع العلاقة بين الطبقات الميسورة والمحرومة والعمل الثالث لنفس الروائى ، خص فيه العولمة باهتمام أكبر، هو رواية (شرف) ، وذلك من خلال ما كتبه أحد أبطالها «رمزى بطرس نصيف » كما جاء مدخل الرواية موفقا فى عرض تفاعلات ناجمة عن العولمة ، وحافل برموز موحية.

(١١٨) Rajchman, J. (ed.): The Identity in Question, Routledge and Kegan Paul, Lindon,1996,p.41.

(١١٩) عبد السلام المسدّى : «المثقف العربى والتحالفات المتعيّنة فى عصر العولمة » من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، إبريل ١٩٩٨،

(١٠٩) فؤاد خليل: «هيجل وماركس – مطلق فى الأزل وحتمية فى الأبد»، مجلة (الطريق) ، سبتمبر – أكتوبر ١٩٩٧، بيروت ، ص ص ٩٣–٩٥.

(١١٠) كاظم حبيب ، مرجع سابق ، ص ص ٦٤ – ٧٥.

(١١١) عمرو محيى الدين : «تعقيب» فى (العرب والعولمة)، مرجع سابق، ص ٣٥.

(١١٢) السيد يسين ، مرجع سابق ، ص ص ٣٢–٣٣.

(١١٣) McGrew,A.,Op.Cit., pp.13-15.

(١١٤) الشاذلى العيارى : «الوطن العربى وظاهرة العولمة – الوهم والحقيقة» نشرة (المنتدى ، منتدى الفكر العربى ، السنة (١٢) ، العدد (١٤٥)، أكتوبر ١٩٩٧ ، عمان ، ص ١٣.

(١١٥) Featherstone, M.(ed.):Global Culture-Nationalism, Globalization and Modernity, Sage Publications, London,1990,p.112.

(١١٦) Genette, G.: Palimpsestes , Seuil, Paris,1982, P.11.

(١١٧) يلفت النظر أن الحقل الفنى لدينا كان أسبق من نظيره العلمى فى التعبير عن ظاهرة العولمة ، وهو ما نتبينه فى أعمال مصرية ثلاثة :
أولها مسرحى ، قدمه مؤلفه يسرى الجندى على المسرح الكوميدى عام ١٩٨٤ بعنوان (الدكتور زعتر)، وصوّر فيه شخصية مؤلف وأستاذ جامعى ينجح فى اجتذاب الآلاف الذين اعتنقوا نظريات التهليب والسرقات التى وضعها فى مؤلفاته ، وفى استمالة مواطنى مدينة طبقت تظرياته.وحين تواجهه إحدى طالباته بحقيقته، يستيقظ ضميره ويصاب بحالة زهد. لكن زوجته تحاربه ، ويتخلى عنه تلامذته، ويتصدى له كهنة النظام العالمى الجديد ، فيلجأ فى النهاية إلى احراق المدينة.
أما العمل الثانى فروائى ، قدمه صنع الله ابراهيم عام ١٩٩٢ بعنوان (ذات)، وصوّر فيه تطور الشخصيات المشوّه لأسرة قاهرية ، فى صراعها مع حيتان الانفتاح وأصحاب شركات توظيف الأموال ومستوردى الطعام والدواء المسمم ومافيا البنوك وأجهزة الإعلام والمتربّحين وكبار المسئولين ، فى مراوحة بين الوقائع التاريخية والحدث التخيلى الذى تحكمه تلك الوقائع ، على أكثر من مستوى : الصراع السياسى فى العلاقات الوطنية والعالمية ، فى تواز مع العلاقة بين الطبقات الميسورة والمحرومة. والعمل الثالث لنفس الروائى ، خص فيه العولمة باهتمام أكبر، هو رواية (شرف) ، وذلك من خلال ما كتبه أحد أبطالها «رمزى بطرس نصيف » كما جاء مدخل الرواية موفقا فى عرض تفاعلات ناجمة عن العولمة ، وحافل برموز موحية.

(١١٨) Rajchman, J. (ed.): The Identity in Question, Routledge and Kegan Paul, London,1996,p.41.

(١١٩) عبد السلام المسدّى : «المثقف العربى والتحالفات المتعيّنة فى عصر العولمة » من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، إبريل ١٩٩٨،

العولمة والقيم الثقافية فى مصر
الآثار والمواجهة

محمد السيد سعيد*

مقدمة:

حتى سنوات قليلة خلت، كانت استنتاجات مدرسة التبعية حول العلاقة بين تدويل الانتاج والثقافة مقبولة على نطاق واسع، وخاصة فى العالم الثالث. ومن أبرز تلك الاستنتاجات القول بأن عملية تدويل الانتاج وتنامى التدفقات الاقتصادية عبر الحدود الدولية تؤدى أو تنطوى بالضرورة على تعميم وإشاعة الانساق الثقافية الشائعة أو المسيطرة فى المراكز الرئيسية للنظام الرأسمالى العالمى. والمعنى بذلك صراحة أو ضمنا هو تعميم الانساق الثقافية الغربية، وخاصة فى اكثر اشكالها نفاذا عبر تكنولوجيا الاتصال أى الثقافة الامريكية.

وقد اتخذ هذا الاستنتاج أشكالا وصياغات قطعية. فنمو عملية تدويل الانتاج لاتفضى فقط إلى مجرد نشر وتعميم الثقافة والقيم الثقافية الغربية والأمريكية بالذات فحسب، بل انها تزيح وتحتل فضاءات متزايدة على حساب الثقافات المحلية للمجتمعات التابعة. وحدا هذا الاستنتاج ببعض المفكرين الى تطوير نظرية متكاملة عن «الامبريالية الثقافية» بمعنى نزعة المراكز الرئيسية للنظام الرأسمالى العالمى إلى التحطيم العنيف للثقافات المحلية كأحد متطلبات توسيع مجال الاستثمار والتجارة ونقل التكنولوجيا فى العالم كله، أى باختصار متطلبات العولمة الاقتصادية.

والواقع أن هذا الاستنتاج قد فقد جانبا كبيرا من مصداقيته. فقد كشفت التطورات الواقعية عن سذاجته وبساطته المخلة. ذلك أن أحد أبرز ملامح السياسة العالمية الراهنة هو تزامل التدويل الاقتصادى والاتصالى مع انفجار النزعات العرقية والطائفية والدينية وماترتب عليها من صراعات. إن التوق لاستعادة خصوصية التجربة الثقافية يتنامى بشدة متعاظمة لا فى الهوامش الأقل تطورا للنظام الرأسمالى العالمى، فحسب، بل فى قلب هذا النظام ومراكزه الرئيسية.

لقد ثبت أن الافتراض القائل بأن الاستيعاب والادماج الاقتصادى لهوامش النظام العالمى لابد أن يصحبه أو يعقبه استيعاب ثقافى ايضا ليس صحيحا بالضرورة. بل إنه قد لا يكون صحيحا بالمرة. وكذا فإن القول بأن التطور الرأسمالى الهائل يفضى الى تنميط الحياة الثقافية والقيم الاخلاقية والاجتماعية هو على الأرجح افتراض خاطئ، حتى فى قلب المراكز الرأسمالية العالمية، وداخل القلاع الغربية الأكثر قوة، وصلفا من الناحية الثقافية.

ويتعدى الأمر هنا مجرد الافتقار الى براهين وقرائن واقعية. فحالة جماعات المهاجرين الى العواصم والدول الغربية الكبرى تؤكد بما لايدع مجالا للشك قدرة هذه

(*) نائب رئيس مركز الدراسات الاستراتيجية بمؤسسة الأهرام.

الجماعات على المحافظة والدفاع عن هويتها رغم أن الأمر لايخلو من تصدعات نفسية معينة لدى الجيل الثانى والثالث، وقد نفسر صلابة الأطر الثقافية للجماعات المهاجرة حديثا من آسيا وافريقيا فى المجتمعات الرأسمالية الغربية المتطورة سواء بالإشارة الى نقص الاستيعاب الاقتصادى أو الى نظرة العداء والتعصب التى تواجهها من جانب المجتمعات الأصلية. غير أن منطق استمرارهم فى هذه المجتمعات وعزوفهم عن العودة لأوطانهم إنما تعنى بكل بساطة أن حساباتهم النهائية للموازنة بين البقاء والعودة شبه محسومة أى أنهم فى الواقع اكثر اندماجا أو اقل استبعادا داخل بلدان المهجر بالمقارنة بأوضاعهم فى بلادهم الأم.

كما أن منطق التبعية، وكذلك النظرات التبسيطية الى الاندماج والاستبعاد يفشل فى أن يفسر لنا لماذا تنتشر النزعات الأشد تطرفا لتوطيد الوعى بالهوية (وخاصة الهوية الدينية بين المسلمين مثلا) بين عناصر الطبقة الوسطى من المهاجرين فى الولايات المتحدة، رغم كونهم أفضل استيعابا بكثير فى المهن والأنشطة الاقتصادية التى تدر دخلا مرتفعا ومستويات معيشة أعلى حتى من المتوسطات الشائعة بين المواطنين الأصليين لبلاد المهجر.

إن حالة التطرف الدينى بين المصريين من ابناء الطبقة الوسطى والمقيمين بالولايات المتحدة هو مثل ونموذج بالغ الوضوح لفشل التنبؤات الخاصة بالتزامل الحتمى بين الاستيعاب الاقتصادى فى أنشطة الرأسمالية المدولة من ناحية وتدمير الثقافة الأصلية، وغزوها من ناحية أخرى.

لقد تعين على الجماعة الأكاديمية فى الغرب نفسه أن تعترف بهذا الواقع، الذى لم يخطر لها على بال حتى عقد واحد مضى، أو أكثر أو اقل. فهبوط جاذبية نظرية التحديث، وصعود تيار ما بعد الحداثة يحمل علامات لاتنكر لهذا الواقع. وربما يعود الفضل لنظرية ما بعد الحداثة – بغض النظر عن تماسكها الاخلاقى والمنطقى – فى بث وتطوير التقاليد الليبرالية فيما يتعلق بحتمية الاعتراف بالتعددية الثقافية لا على المستوى العالمى فحسب، بل على مستوى التكوين الثقافى للمراكز الأساسية للرأسمالية العالمية: أى فى قلب المجتمعات الغربية الأشد تطورا. ولكن، هل يعنى خطأ الاستنتاج بأن الاستيعاب الاقتصادى يؤدى بالضرورة إلى استيعاب ثقافى أن العكس هو الصحيح وهل يعنى خطأ هذا الاستنتاج أنه لاتوجد علاقة بين توسع الرأسمالية الحديثة فى فضاء العالم كله من ناحية والتكوين الثقافى للعالم من ناحية أخرى؟ وهل نستطيع أن ننكر أى أثر لاضطرار عشرات من المجتمعات الفقيرة والأقل تطورا الى اللحاق بركب العولمة الاقتصادية والاتصالية ونوعية الحياة والقيم الثقافية على التوترات – واحيانا التصدعات – الملحوظة فى التكوين الثقافى لهذه الدول.

إن الاجابة عن هذه التساؤلات، وخاصة فى حالة بلدنا مصر يلزمنا بالبحث عن اطار نظرى وحقلى أكثر تطورا وتعقيدا مما نملكه حتى الآن. ويحتاج توصلنا الى هذا الاطار – أو النظرية العامة – إلى تضافر جهود طائفة واسعة من الباحثين متعددى الاختصاصات والمزودين بمعرفة نظرية وميدانية عميقة ومتنوعة.

وكل مانستطيع أن نفعله فى هذه الورقة هو أن تستكشف بعض الاسئلة، وبعض المحددات حول العلاقة بين العولمة الاقتصادية والاتصالية والحالة الثقافية لبلادنا، من خلال اقتراب اكثر تفصيلا مما تسمح به الافتراضات والمسلمات العاصفة للنظريات الكبرى المتاحة مثل النظرية الوظيفية أو الماركسية أو النماذج التحليلية التجريدية نسبيا مثل التحديث، والتبعية وما بعد الحداثة.

وهذا هو ما سنحاوله فى القسم الأول من هذه الورقة. أما فى القسم الثانى، فسوف نسعى للاجابة على بعض تلك الاسئلة بما يفتح الباب أمام اسئلة أخرى اكثر دلالة، وربما استنتاجات أولية ذات فائدة فى إجلاء الاختيارات المتاحة امام ما يسمى بالعولمة.

أولا: اطار تحليلى: العولمة والقيم الثقافية:

إذا كانت نظريات الاقتصاد السياسى قد ضللتنا فيما يتصل بتوقع تقوض الهويات والقيم الثقافية الخاصة بالمجتمعات التى تلحق بالنظام الرأسمالى العالمى، فهل يتعين علينا أن نتوقع نتائج مختلفة بعد مضى عملية

العولمة فى طريقها إلى مساحة أكبر بصورة ملحوظة عما تشهده الآن.

يتوقف الأمر على ما نقصده بالعولمة بالضبط:

إن من يعتقد أن فى الأمر جديدا بصورة حاسمة أو نوعية يجد شواهده فى سلسلة من التطورات القانونية والفعلية التى تلاحقت منذ مطلع التسعينيات، وتتضمن نوعا من رفع الحواجز على تدفق السلع ورءوس الاموال والتكنولوجيا، وكذا الوسائل الاعلامية والثقافية. إن تكوين منظمة التجارة العالمية بعد أن تمكنت القوى الكبرى من تسوية خلافاتها التجارية وتوقيع اتفاقية مراكش بنهاية عام ١٩٩٣ تمثل الشاهد الاكبر أو القرينة الاكثر دلالة ويرتبط بذلك ايضا تحول واسع النطاق بعيدا عن سياسات القومية الاقتصادية التى هزت العالم الثالث كله فى عقد السبعينيات والانتقال من مواقف مستريبة وعدائية حيال رءوس الاموال والاستثمار والتكنولوجيات الأجنبية والآتية من المراكز الرئيسية للنظام العالمى الى مواقف الحفز والتشجيع وهو ما ترجم فى تشريعات تتسم بتسامح وكرم شديدين حيال الشركات عابرة القومية. وتأخذ هذه التطورات صيغة مؤسسية شبه متكاملة من خلال انشاء ترتيبات وظيفية جديدة (أو أنظمة) تنظم الدخول والخروج ومعايير الأداء المقبول فى مجالات الاقتصاد الدولى كافة. فإلى جانب منظمة التجارة العالمية، ثمة قرارات بال المتعلقة بالعمل المصرفى الدولى، ونظام المعايير الفنية الدولية للمنتجات والآلات وأساليب الانتاج: الـ ISO، وثمة أيضا الجهود المتعلقة بوضع تشريع وترتيب دولى خاص بالاستثمارات الاجنبية المباشرة. والتى لم تتوج بعد وإذا نظرنا لاتفاقية التجارة الدولية كحزمة من الترتيبات التى تتعدى المجال الخاص بالتبادل السلعى إلى تنظيم مجال التداول فى الخدمات والملكية الفكرية (التى تحكم التجارة أو انتقال أو استعمال التكنولوجيا المتقدمة) لصار لدينا تنظيم دولى جديد بالغ الاتساع يحكم المبادلات الاقتصادية الدولية ويتسم بالتوافق – بصفة عامة – مع ايديولوجية الحرية الاقتصادية، على مستوى عالمى. اذ لايبقى خارج مجال هذه الترتيبات العالمية غير مجال واحد كبير وهو انتقال رؤوس الأموال النقدية.

إن فحوى هذه الترتيبات كلها يتمثل فى إمكانية تسريع وتسهيل عملية التدويل المستمرة والقائمة بالفعل للاقتصاد وضمان شمولها للكوكب الأرضى كله، الى حد كبير. ومعنى ذلك أننا لسنا بصدد عملية جديدة.

إذ أن عملية تدويل الانتاج بتأثير توسع وانتشار الشركات عابرة القومية كانت قائمة بالفعل منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

وماحدث هو أن النظام السياسى العالمى القائم قد تمكن من السيطرة على تشققات وتصدعات خطيرة كانت قد أخذت تلم بهذه العملية بتأثير تصاعد موجة الحمائية سواء من خلال التشريع أو الترتيبات الفعلية التى أخذت بها القوى والكتل الاقتصادية الدولية الكبرى. وبذلك أمكن – ولو بصفة مؤقتة على الأقل – السيطرة على تناقضات سياسية واقتصادية كادت تودى بوحدة النظام العالمى، وهى الوحدة التى كانت أسسها قد وضعت – من وجهة نظر التشريع الدولى – فى اتفاقية بريتون وودز فى اعقاب الحرب مباشرة.

ويترتب على ذلك ما نسميه بالعولمة: أى نزعة او اضطرار الفاعليات الاقتصادية وبغض النظر عن موطنها القومى الأصل أو انتمائها القانونى والثقافى – الى التعامل والنظر الى العالم كله كوحدة انتاجية / اقتصادية واحدة.

وبغض النظر عن ذلك الجانب التشريعى الدولى، فإن عملية التدويل الاقتصادى (أو العولمة الاقتصادية) تتطور بتأثير عوامل وقوى محركة موضوعية عديدة ابرزها التغير فى تقسيم العمل الدولى والمزايا النسبية المقارنة، والثورة التكنولوجية الثالثة، فقد ترتب على العامل الاول نشوء ظاهرة المصنع العالمى، أو بالأحرى توسعها وتعمقها، وحتمية انتقال فروع وربما قطاعات بكاملها من الصناعات الكلاسيكية وربما الجديدة ايضا إلى بلاد مختارة من العالم الثالث. وترتب على العملية الثانية: أى الثورة التكنولوجية إمكانية توحيد العالم اتصاليا ومن ثم تسهيل العولمة الاقتصادية، هذا الى جانب كون هذا التوحيد الاتصالى يشكل نشاطا مستقلا بحد ذاته، ويظهر كأحد جوانب عملية العولمة. والواقع أن هذه المحاور لعملية العولمة لاتشكل ثورات بالمعنى المفهوم

للكلمة، لانها تطورت تدريجيا وإن بوثبات كبيرة خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية.

وبتعبير آخر، فإن اقطارا عديدة من العالم الثالث كانت منخرطة بالفعل فى عملية العولمة هذه ومأخوذة بوعودها ومشكلاتها منذ فترة طويلة.

وإثارة هذه المشكلات فى الأدبيات العربية وخاصة المصرية – إنما يرتبط الى حد كبير بالتغيرات التشريعية والسياسية الاقتصادية التى تدفع بمصر الى اللحاق بعملية العولمة. التى نضجت ملامحها فى بلاد أخرى من شرق آسيا وأمريكا الجنوبية.

فاذا كان ما نشهده ليس سوى استكمال للبنية الاساسية التشريعية والاقتصادية والتكنولوجية لعملية العولمة (والتى اصطلح عليها بالتدويل لفترة طويلة فهل يكون بوسعنا أن نتوقع نتائج مختلفة لهذه العملية غير ما شهدناه بالنسبة للبلاد التى كانت قد انخرطت فيها بالفعل منذ فترة؟

وتبدو الاجابة عن السؤال الذى بدأنا به هذا القسم من الورقة والسؤال المطروح فى الفقرة الأخيرة مستعصيا إن لم نضع هذين السؤالين في سياق المناظرات التى جرت في حقل العلوم الاجتماعية، وخاصة الاقتصاد السياسى وعلم الإجتماع. وبتعبير آخر فإن الاجابة عن هذين السؤالين يمكن أن تبدأ بسؤال آخر وهو أين يكمن الخطأ المنهجي فى نظريات الاقتصاد السياسى التى عالجت قضايا توسع الرأسمالية وتدويلها.

لقد ارتكب الاقتصاد السياسى الراديكالى تقليديا خطأ مزدوجا. الأول هو اعتبار المجال الثقافى (ومعه المجال السياسي الصرف) مجالا تابعا تبعية مباشرة يترجم بصورة خطية الميول الأساسية والضغوط المتنامية فى الحقل الاقتصادى. ووفقا لهذا الافتراض، فإنه إذا كانت الرأسمالية تتطلب تكوينا ثقافيا معينا، فإن انتقالها من المراكز الرئيسية الي العمل على صعيد كوكبي يترتب عليه تلقائيا ازاحة الثقافات (ماقبل الرأسمالية) واحلال ثقافة رأسمالية (أو القيم الغربية الحديثة) محلها وانطوى ذلك الحكم بحد ذاته على تعميم عاصف، يرفض التسليم بالحاجة إلى تمييز المستويات والمجالات النوعية المتباينة للثقافة.

أما الخطأ الثانى فهو اكتفاء التحليلات العامة لتطور الرأسمالية وحركة العولمة على الكشف عن اتجاهات التطور شبه الحتمية انطلاقا من تحليل المزايا التى تعود الى رأس المال، دون التطرق بما يكفى لتناقضات العمليات الاقتصادية / الاجتماعية للانتاج الرأسمالى. وبذلك، بدا تطور الرأسمالية وكأنه عملية خطية متصاعدة، تفرض منطقها حتما وبالضرورة وتزيح من طريقها كل مايبدو تجريديا متعارضا مع متطلباتها، بما فى ذلك الظواهر والقيم الثقافية.

لقد تمثل رد الفعل للخطأ الأول فى اعادة الاعتبار للمجالين الثقافي والسياسى باعتبارهما فضاءات مشتعلة للعلاقات الاجتماعية، تؤثر وتتأثر بالتطورات فى المجال الاقتصادى. غير أن نقد الاقتصاد والسياسى الراديكالى من هذا المنظور لم يؤد بالضرورة الى التسليم بنتائجه المنطقية والعملية، فالثقافة – أو النظام الثقافى – قد ترفض تطويعها بالحاجات الاقتصادية للرأسمالية مهما كانت قوية. والأهم هو أن الثقافة قد تكيف تطور الرأسمالية، تبعا لنزعاتها هى، فتعيد هذا التطور أو حتى تحول دون تدفقه، أو تخلق له مسارات خاصة، فتفيده فى جوانب معينة وتضر به فى جوانب أخرى، بل قد تتفاعل مع عملية تطور الرأسمالية بما يؤدى فى نهاية المطاف الى تكوين اسلوب إنتاج رأسمالى من نوع خاص.

وبفضل هذا الدور للثقافة نستطيع أن نفسر خصوصية تطور الرأسمالية في اليابان، بل ونجاحها المتفوق لعقود طويلة بالمقارنة مع وتائر نمو الرأسمالية فى أوربا الغربية وأمريكا الشمالية ذاتها. فمفهوم الشركة اليابانى – والذى ربما يكون قد تمت استعارته جزئيا فى بلاد أخرى من شرق آسيا – ليس هو ذاته فى أوربا أو أمريكا، رغم كونهما يشتركان في كونهما (أى المصنع أو الشركة الغربية ومثيله الياباني) هو النمط التنظيمى للانتاج الرأسمالى الأرقى. إن دلالة هذا الاختلاف واضحة الى حد ما فثمة أشياء مشتركة يفرضها تطور الرأسمالية فى الثقافة وفى علاقات الانتاج. وثمة ايضا اشياء متمايزة تخص كل نظام ثقافى على حده، ولايتعلق تغيرها بضرورات تطور الانتاج الرأسمالى وحده، بل إنها قد تكيف هذا التطور وتمنحه طابعا خاصا فى الواقع

الملموس. وعلينا أن نحدد بدقة اشكال ودرجات الالتقاء المتوتر بين النزعات العميقة فى الثقافة من ناحية وضرورات تطور الرأسمالية وبالتالى العولمة، من ناحية أخرى.

وإذا كان هذا الاستنتاج صحيحا لو اخذنا تعبير «ضرورات تطور الرأسمالية وعولمتها» على علاته باعتبارها ترجمة لقانون موضوعي. غير أنه يصح بدرجة أكبر اذا تعاملنا لا مع هذه الضرورات كمعطيات مطلقة، وحيدة الجانب، وإنما مع حقل العلاقات الاجتماعية / الاقتصادية ككل، وهو حقل يزخر بالتناقضات. وربما كان ابرز هذه التناقضات يتعلق بالعلاقات التوزيعية، التى تتدخل فى صياغتها لا فقط القوانين التجريدية لتطور الرأسمالية، وانما علاقات القوة – ومن ثم اشكال الوعى – ايضا: أي السياسة والثقافة.

ويعني ذلك أننا عندما نتعامل مع العولمة، فإننا لانواجه مشكلة تشخيص نمط العلاقة بين رأسمالية تمتد من مركز رئيسى (عادة فى أوربا الغربية والآن فى اليابان وبلاد أخرى) الى المحيط العالمي والتكوين الاقتصادي المحلي فى هذا المحيط، وإنما يتعين علينا تشخيص النمط البازغ من العلاقات بين كيانات اجتماعية محددة بعضها يتسم بوضع ومكانة المركز الآخر يتسم بوضع ومكانة الهامش، وبين هذه الأخيرة وبعضها البعض. ولايمكن اختصار هذا الكيان الاجتماعى فى بيان يخص القوانين التجريدية لتطور الرأسمالية، إذ أن اشكالا عديدة للوعي وللعلاقات الاجتماعية قد لاتنشأ على أرضية الرأسمالية باعتبارها كذلك، حتى في أكثر مستويات التطور الرأسمالي تطورا ونضجا.

ويتعين علينا إذن ان نرصد اصطدام أو تلاقي اشكال معينة من الوعى وأنظمة القيم فى سياق العولمه، حيث لاتشكل ضرورات تطور الرأسمالية غير عامل واحد، من بين عوامل متعددة. وكذلك يتعين علينا أن نرصد الصراع التوزيعي فى إطار العولمة الاقتصادية، بل وفي داخل كل تشكيل اجتماعي على حدة. ويترتب على هذا الصراع التوزيعي حركة لاعادة توزيع المواقف السياسية والتناقضات الاجتماعية تنتج نزعات ثقافية قوية.

من هذا المنظور، فإن الافتراضات التجريدية والاستنتاجات النمطية قد لاتكون مفيدة على الإطلاق أو صحيحة بأدنى درجة عندما نتقدم لتحليل الواقع الملموس للعلاقات الاجتماعية والمواقف الثقافية على صعيد عالمى. وعلى سبيل المثال، فإن الافتراض القائل بأن العولمة ترتبط بمواقف تنزع لتدمير أو احتقار الثقافة المحلية يبدو مفارقا بشدة لما قد نستنتجه من تحليل ملموس للمواقف الناشئة فى قلب النظام الرأسمالى ومراكزه الرئيسية فى الغرب. اذ أن المصالح الرأسمالية – فى أوربا الغربية أو أمريكا الشمالية – التى تتمدد فى الخارج وتملك مزايا تنافسية ومتطلبات حيوية للعمل على صعيد عالمى وفى البلاد الأجنبية قد تجد ذاتها مضطرة لابداء الاحترام للثقافات المحلية. بل إنها قد تجد ذاتها منجذبة لتوظيف هذه الثقافات، بالقدر الذى يساعدها ذلك فى مجال تسويق منتجاتها على سبيل المثال. وعلى النقيض، فإن المصالح الرأسمالية التي تجد ذاتها مضطرة لاتخاذ موقف دفاعي حيال غزو المنتجات الآتية من بلاد فقيرة أو أجنبية عموما، تميل لاتخاذ مواقف حمائية، عادة ما تكون معادية للعولمة وقد يترتب على ذلك نشوء نزعة قوية لتوظيف أو تنمية نزعة احتقار أو كراهية الاجانب عموما وثقافاتهم. وقد يختلط الأمر تماما بالنسبة للتحلل النمطي والكلاسيكي الذي يقدمه الاقتصاد الراديكالي. فبحكم التعريف عادة مايتحيز هذا التحليل لصالح الطبقة العاملة في الغرب. فإذا كانت هذه الطبقة تنظر بعين العداء للشركات متعددة الجنسية وعملياتها الخارجية وتميل لترويج ايديولوجية حمائية، فإنها غالبا ماتطور نزعة العداء للأجانب والثقافات الأجنبية كجزء من محاولة استنفار المجتمع ضد إقدام الشركات متعددة الجنسية فى بلادها لتصدير رأس المال أو استيراد العمل الرخيص.. الخ.

وفي السياق نفسه، فإن ترويج التحليل النمطي والكلاسيكي المثير للفزع حول دور عملية التدويل في تدمير الثقافة والقيم الثقافة الوطنية، قد لايخدم سوى مصالح الشرائح العليا من البيروقراطية المهيمنة فى بعض بلاد العالم الثالث، والتى لاتحتكر السلطة والثروة فحسب، بل ونقاط التماس المهمة مع عملية العولمة

ذاتها. ولايبدو من باب المصادفة أن الطبقات التى هيمنت على القطاع العام اثناء التوجه «الاشتراكى العربى» فى مصر والجزائر وسوريا والتى روجت للسياسات الحمائية، هى ذاتها التى كانت أسرع فى اغتنام فرص «التحول الى الانفتاح» وشكلت رافدا أساسيا من روافد تكون طبقة رجال الأعمال الجدد الذين اثروا من خلال الوكالات الاجنبية والتجارة والمقاولات العامة وأعمال الوساطة المالية الدولية.

فى ظل هذا كله يستحيل أن نستنبط نتائج مفيدة بالنسبة للعلاقة بين الثقافة والعولمة إلا اذا اخذنا بتحليل ملموس لفضاء اقتصادى محدد ثقافى، واقدمنا على تشريحه من خلال رصد توزع القوى الاجتماعية فى هذا الفضاء.

ومن المفيد أن نعرف القارئ بإطار «الفضاء الاجتماعى» كمدخل لفهم طبيعة الارتباط والتأثيرات المتبادلة بين عملية العولمة من ناحية والثقافة القومية من ناحية أخرى.

إن الفروض الاساسية فى هذا المدخل يمكن صياغتها – فيما يتعلق بهذه القضية المحددة – كما يلى:

(١) إن المجتمع الذى يدخل كطرف فى فضاء عملية العولمة، وخاصة إذا كان مركبا ومعقدا وقديما، له تكوينه الاجتماعى وميراثه السياسى والثقافى الخاص. كما أن له مشاكله وجدول أعماله وعلاقاته الداخلية على الأصعدة الطبقية والسياسية والثقافية. وهو بهذا المعنى، لايتشكل من جديد ولايولد مع عملية العولمة، وليس مجرد مادة خام تشكلها عملية العولمة وفقا لقوانينها وبدون ارادة منها.

والأحرى، هو أن عملية العولمة تظهر فى كل مجتمع محدد بالكيفية التى تتيحها تشكيلة المجتمع ذاته: ميراثه وتقاليده وميوله ونزعاته وخصائص ثقافته والتوترات الكامنة فى تكوينه الاجتماعى. وهى تتفاعل مع سياسات الدولة فى هذا المجتمع، كما تطبقها النخب الحاكمة وبيروقراطية الحكومة، فى مرحلة ما.

ومن البديهى فى هذا الإطار، أن المجتمع المركب والقديم مثل مصر لايفضى عزلته فجأة أمام عالم تعاد صياغته بفضل عمليات تدويل الانتاج والاتصال. بل إنه كان مشتبكا بالأصل فى هذه العملية بأشكالها المحددة فى مراحل سابقة. كما أن هذا المكون لابد أن يكون قد كون خريطة محددة للمواقف من العالم الخارجى وما يشغى به من قوى ومصالح وحركات وظواهر وعمليات والمجتمع المصرى بالذات هو من أكثر مجتمعات العالم الثالث اشتباكا ومع العالم الخارجى عبر التجارة ونقل التكنولوجيا وأعمال المقاولات الأجنبية وتدفق الرسائل الثقافية بكل أشكالها. هذا إضافة إلى أن قسما كبيرا من هذا المجتمع يعيش خارج وطنه الآن بصفة دائمة أو ممتدة عبر قنوات الهجرة الدائمة أو المؤقتة، وأن قسما كبيرا آخر يتمتع بحرية كبيرة فى التنقل والسفر والاحتكاك مع العالم الخارجى.

وهذا الاشتباك القائم مع المراحل الأولية من عملية العولمة تكيف بسياسات الدولة، وبخصائص التنظيم الاجتماعى، وبحالة الثقافة القومية فى تلك المراحل. ولاشك أنه قد أثر فيها أيضا.

والاستنتاجات التى قد يستخرجها الباحثون حول اثر عملية العولمة فى الثقافة القومية المصرية لابد أن تكون قد ظهرت بالفعل. ولو بصفة جزئية، وإن كان من غير الممكن القطع باستمرار الآثار نفسها أو باتخاذها شكل النمو الخطى عبر الزمن. إذ أن أى تغير ملموس فى سياسات الدولة وطبيعة نخبة الحكم والحالة الثقافية والاجتماعية يمكن أن يقود إلى آثار ونتائج مختلفة.

(٢) ومن أجل فرز المتغيرات التى تؤثر بها العولمة على التكوين الثقافى على نحو ما فى مجتمع محدد، قد يكون من المفيد والضرورى تعاونها بنفس تلك المتغيرات بالنسبة لمجتمع آخر، ورصد الفوارق فى اتجاه ونوع ومقدار التأثير الثقافى. إننا قد نسأل فى هذا الصدد مثلا لماذا أدى نضج تدويل اقتصاد دولة ما مثل البرازيل أو كوريا الجنوبية الى احداث تغيير اكبر فى نظرة المجتمع الى عمل المرأة، بينما لم يؤد هذا التدويل لاقتصاد دولة أخرى مثل السعودية إلى إحداث مثل هذا التغيير.

ويمكن لهذا الرصد المقارن أن يدلنا أيضا على قوة مقاومة ثقافة محلية لما لضغوط عملية التدويل، بغض

النظر عما إذا كانت هذه الضغوط ايجابية أو سلبية. كما أن هذا الرصد المقارن قد يدلنا على طريقة التقاء متغيرات ثقافية محلية مع متغيرات اقتصادية أو اتصالية دولية لكى ينتج عن هذا الالتقاء مركب جديد.

(٣) إن القوى الاجتماعية الداخلية تتأثر ثقافيا بعملية التدويل بصور مختلفة وبدرجات متفاوتة. كما أن توجهات هذه القوى تختلف تبعا لموقعها من هذه العملية، ونعنى بالموقع هنا المكان المحدد الذى تحتله هذه القوى فى العمليات والعلاقات الاقتصادية الناشئة عن عملية التدويل، وأيضا المكان المحدد الذى تحتله فى العمليات والعلاقات الثقافية.

غير أن تلك المواقع لاتبقى جامدة أو ساكنة فى علاقتها بعملية العولمة. إذ يتوقف الأمر الى حد بعيد على سياسات الدولة والمجتمع، وبالتالى على ثقافة الدولة وثقافة (أو ثقافات المجتمع). وعلى سبيل المثال، فإن الدولة التى لاتهتم اهتماما كافيا بعملية التعليم كما ونوعا سينتهى بها الأمر الى انتاج قوة عمل ذات تكوين مهارى منخفض، مما يجعل غالبية السكان خارج - أو مستبعدين من - علاقات الانتاج العالمية أو المدولة، وهو ما يجعلهم ينظرون لها بعين الريبة، أو الرفض.

(٤) ورغم تباين الأشكال التى تتجلى بها عملية العولمة فى مجتمع ما، فإن هذه العملية تخضع لقوانين محددة، ذات طبيعة متماثلة بالنسبة لكل المجتمعات. وأهم تلك القوانين يمكن اختصارها فيما يلى:

(أ) تتقوض الاشكال التقليدية للحماية (أو العزل النسبى) أو تنحسر تدريجيا، فتلغى أشكال الرقابة الكمية على الواردات السلعية والخدمية، وتنخفض مستويات الرسوم الجمركية، ويتاح للاستثمار الأجنبى مزاولة الأنشطة الاقتصادية فى السوق المحلية، وكذلك تنتهى أو تنخفض كثيرا فاعلية الحواجز التى تحول دون التدفق المباشر للرسائل الاعلامية والثقافية.

(ب) ويعنى ذلك كله أن الاقتصاد والثقافة المحلية تدخل الى حلبة المنافسة الدولية بدون الأشكال التقليدية من الحماية. وتصبح المزايا التنافسية والمزايا المقارنة للاقتصاد للثقافة هى الأدوات الحقيقية المتاحة للصمود فى وجه السلع أو الخدمات أو الرسائل الاعلامية المنافسة أو البديلة.

ومن السهل قياس قدرة الاقتصاد المحلى على المنافسة من خلال مؤشرات الانتاجية. أما بالنسبة للثقافة فإن الأمر يبدو أكثر صعوبة. غير أن المحك النهائى لقدرة قالب ثقافى ما على الصمود هو ما يحققه من إشباع وتوازن ايجابى نفسى واجتماعى من خلال الحلول المحددة لمشكلة ما من مشكلات الحياة الاجتماعية.

(ج) تتم المنافسة فى الاقتصاد الدولى على أساس من عمليات جديدة تشكل شروطا عامة لعلاقات الانتاج والتوزيع مثل الميل لتنميط العمليات الغنية للانتاج وتوحيد أسواق رأس المال وتأثرها المتبادل، وبالتالى تضاؤل الفوارق فى أسعار الفائدة، والضغط المتزايد لانتاج أذواق متشابكة للمستهلكين. ويرتبط بذلك خضوع قاعدة التراكم والتسويق المحلى لشروط عالمية. إن استقلالية قاعدة التراكم والسوق بما فى ذلك سوق العمل قد تنتهى، ولكن ذلك لايعنى بالضرورة انتهاء كل تأثير وطنى على التراكم والتسويق. كل مايعنيه أن الكفاءة النسبية للاقتصاد المحلى هى التى تحدد نصيبه من التدفقات الرأسمالية والسلعية وتدفقات العمل الماهر.

(د) إن علاقات القوة التقليدية لاتختفى، ولكنها تفسح مكانها بصورة متزايدة لاشكال ومصادر جديدة للقوة مثل القدرة على إنتاج والتلاعب بالمعلومات، والقدرة على التنظيم والمساومة، والقدرة على ايجاد بدائل متعددة للوصول الى نتائج مرضية.

(٥) وتتعدد مجالات العولمة وتتأثر ببعضها البعض فى الواقع الملموس للمجتمع. وفى أبسط صورها تظهر عمليات التأثير والتأثر فى ثنائيات كما يلى:

- علاقة اقتصاد - ثقافة
- علاقة اقتصاد - إقتصاد
- علاقة اقتصاد - سياسة
- علاقة ثقافة - ثقافة
- علاقة سياسة - ثقافة
- علاقة سياسة - سياسة

حيث الطرف الأول فى العلاقة هو التغير أو المجال الخاص بالعولمة والطرف الثانى هو المجال القومى.

ويمكننا أن نطور فهمنا لعمليات التأثير والتأثر هذه اذا أدخلنا وظيفة التوسط بين المجالات، وهو ما يجعل كل ثنائية من هذه الثنائيات خاضعة لتوسط المجال الآخر كما يلي اقتصاد - سياسة - ثقافة، اقتصاد - سياسة - اقتصاد، اقتصاد - اقتصاد - ثقافة... الخ.

غير أنه بقصد التبسيط تصلح الثنائيات السابقة لوصف كاف لآثار عمليات العولمة في الواقع الاجتماعي القومي. وحيث إن مجال الورقة الحالية والحيز المتاح فيها لا يغطي كافة هذه الثنائيات فسوف نكتفي فيما يلي بتأمل التأثيرات (المتبادلة) المحتملة في ثنائية: اقتصاد - ثقافة، وثنائية ثقافة - ثقافة.

وبهدف التبسيط أيضا يمكننا حصر نوع التأثير المحتمل للعولمة على نتيجتين: الأولى هي توظيف خصائص أو سمات ما (في الاقتصاد أو الثقافة)، والثانية هي استبعاد أو تهميش وتدمير خصائص أو سمات، ما أخرى (في الاقتصاد أو الثقافة القوميين).

ويحتمل الأمر في الواقع مجالا أوسع من النتائج، ربما يكون أبرزها هو التكييف والتحوير أو الازاحة أو إعادة تنسيب اثقال (أو قيم) خصائص وسمات (اقتصاد أو ثقافة) مجتمع ما.

والاسئلة المطروحة هنا هي ما إذا كانت عولمة الاقتصاد المصري أو دخول مصر عموما إلى الفضاء الاقتصادي للعولمة يهدد (يهمش، يدمر، أو يزيح) خصائص أساسية في الثقافة القومية المصرية، وما إذا كان تعرض مصر لموجات الثقافة العالمية عبر الاعلام والاحتكاك المباشر يفضي الى تغييرات ملموسة سلبية او إيجابية في الكيان الثقافي للبلاد.

ثانيا : العولمة والثقافة القومية المصرية:

تدلف مصر إلى مرحلة متقدمة من العولمة، وفي جعبتها خبرات كبيرة تكونت عبر المراحل السابقة من الاشتباك مع النظام الرأسمالي العالمي، منذ إعلان سياسة الإنفتاح الاقتصادي عام ١٩٧٤.

ومنذ ذلك الوقت، أي خلال ربع القرن الأخير، تكونت ثلاث ظواهر ثقافية كبرى وواسعة النطاق، وهيمنت على الحياة الاجتماعية في مصر بكل جوانبها.

هذه الظواهر الثلاث هي مايلي:

(١) النزوع نحو الشكلانية والجمود والتطرف الديني: وهي ظاهرة شاعت بين جماهير المصريين عموما، والطبقات الوسطى بصفة أكثر شدة، ونشأت على قمتها تيارات مختلفة للاسلام السياسي والثقافي تتسم بالصرامة والعداء لبعض مؤسسات الحداثة، ورفض شبه كامل للآخر الحضاري والثقافي والسياسي. وهذه التيارات لاترفض النظام الرأسمالي العالمي جملة وتفصيلا. بل إنها إما تتعامل معه بالفعل أو تبدي استعدادا للتعامل معه، ولكنها تتحدث عن نموذج إسلامي شامل للحياة الاجتماعية والفردية، بما في ذلك نموذج للممارسة الاقتصادية، وهو نموذج مستقل ويختلف مع بعض منطلقات النظام الرأسمالي، والسوق الحرة.

(٢) نزوع استهلاكي شديد القوة يكاد يقترب من الايديولوجية المتعوية hed anism: إذ يعرض من السلع والخدمات التي جعلها النظام الرأسمالي العالمي متاحة على صعيد كوكبي للطبقات القادرة على شرائها.

ويرتبط بهذا النزوع دوافع نفسية واجتماعية وثقافية تكاد تصل إلى تقديس السلع Commodity Fetli-hiln.

ورغم مشاعر الحرمان العام بين الطبقات الدنيا من المصريين، فقد ساهمت هذه النزعة في إحداث اختلال شديد في الميزان التجاري للبلاد (حيث يصل حجم الواردات الى نحو ١١,٥ مليار دولار، بينما لاتزيد الصادرات على نحو ٥,٥ مليار دولار في المتوسط). كما ساهمت في صياغة دولاب الانتاج الصناعي والخدمي المحلي بما يعكس التحيز لصالح الاستهلاك الترفي.

(٣) انحسار مستوى المشاركة والعزوف عنها apa-thy حيال الحياة العامة، والانسحاب إلى داخل الفرد والحياة الأسرية بمعناها الضيق. وبسبب هذا الانحسار تنكمش مساحة الحياة السياسية والاجتماعية الأوسع، وتتركز سلطات اتخاذ القرار على كل الأصعدة، ويتعاظم الجمود الجيلي، وتنمو الميول الثقافية الرجعية والمحافظة في شتى مجالات الحياة.

وفي سياق ذلك كله يتفشى الشعور بالاغتراب خاصة بين الأجيال الشابة، ويتراخى الولاء القومي والطبقي والاجتماعي، ولاتكاد مؤسسات الحياة المدنية بدءا من الجمعية الأهلية مرورا بالنقابات ووصولا إلى الأحزاب السياسية تشهد مشاركة جماهيرية حقيقية، إلا بصورة موسمية ووفقا لمعايير نفعية ضيقة.

ويتعاظم الشعور بالفوضى في البلاد بسبب الافتقار إلى أسس حقيقية لاحترام القانون وعدم التوحد معه، والنزاعات الأشد أنانية والأقل أخلاقية. إن الفرد قد ولد مشوها في ساحة السوق بكل أشكاله وميادينه، ولم يتطور إلى الفردية الأخلاقية التي تحدث عنها دوركاييم وتلاميذه من علماء الاجتماع المحافظين والليبراليين.

والسؤال الذى يبرز هنا هو إلى أى حد ترتبط هذه الظواهر الثقافية الثلاث بالانخراط فى النظام الرأسمالى، والانفتاح عليه. وهل تشهد المداخل المقبلة الأشد تطورا من عملية العولمة تعميقا لهذه الظواهر الثقافية أم نمو ظواهر وممارسات ثقافية بديلة؟

إن ميل بعض المدارس الفكرية لغزو كل الظواهر الثقافية والاجتماعية السلبية لعملية العولمة بحد ذاتها لايصدر عن تحليل علمي دقيق. فإذا كان من البديهى أن العولمة مثلها مثل كافة التطورات الكبرى فى التاريخ تنتج ظواهر إيجابية وسلبية فى نفس الوقت، فإن حصادها فى مرحلة معينة وفى بلد معين يتكون من التقاء خصائص وسمات هذا البلد وسياساته فى هذه المرحلة مع متغيرات ومحددات عملية العولمة، وليس عن أى منهما على انفراد. فبينما تستطيع بلاد معينة فى نفس المرحلة أن تحقق نتائج إيجابية، تطغى النتائج السلبية فى بلاد أخرى. والفارق بين هاتين الفئتين من البلدان يتمثل فى ظروف وخصائص وسياسات كل منهما.

ويتعين على الباحث العلمى أن يرصد بكل دقة محددات وتحديات عملية العولمة حتى يمكن له أن يستنبط المداخل السليمة التى تجنب بلاده آثارها السلبية وتعظم لها النتائج الايجابية التى يمكن تحقيقها بفهم الفرص الممكنة والمتاحة فى هذه العملية.

وقد يمكننا تفهم تحديات عملية العولمة، ونتائجها الثقافية المحتملة (السلبية والايجابية) من خلال رصد الأبعاد الاقتصادية، والتكنولوجية والمؤسسية والاجتماعية لهذه العملية.

ويشكل ميزان القوة الاقتصادى أهم محددات هذه العملية، وهو ميزان يبرز فى كل هذه الأبعاد.

ويمكننا تتبع تحديات عملية العولمة بالنسبة للثقافة القومية المصرية على ضوء موازين القوة والعلاقات الديناميكية المحتملة فى كل من أبعادها الأربعة. وهو ما سنفعله بإيجاز وبصورة أولية فيما يلى:

أولا: البعد الاقتصادى:

تعنى العولمة من الناحية الاقتصادية الصرفة ظرفا يتيح التعامل مع العالم كله كوحدة أو بناء إنتاجى وتسويقى (وبالتالى تراكمى) واحد. والظرف أو الظروف التى تتيح هذه النظرة الجديدة للعالم تتمثل فى توسيع مجال المنافسة إلى العالم كله بفضل تمكين الموارد (ربما باستثناء العمل). من الحركة والتدفق الحر عبر الحدود القومية. فتتحرك السلع والخدمات عبر الحدود بدون حواجز إدارية أو جمركية عالية، ويتم تأمين نظام التجارة الحرة متعددة الأطراف من غوائل وتعديات السياسات الحمائية والميركانتيلين. وكذلك تتحرك رؤوس الأموال سواء لهدف الاستثمار المباشر أو للاستثمار فى الأوراق المالية. وحتى الآن يتم ذلك من خلال قوانين الاستثمار الوطنية، وكذلك القوانين الحاكمة لسياسات المصارف والبورصات. غير أن ثمة تحركا عالميا لوضع اتفاق يضمن حرية الاستثمار على مستوى عالمى مشابه لنظام منظمة التجارة الحرة (أو الجات سابقا).

ولاتزال هناك قيود قانونية وطنية شديدة على حرية حركة العمل، ولاتتسامح الغالبية الكاسحة من دول العالم مع الحق فى الاقامة والهجرة إلا بشروط شديدة. ومع ذلك برغم هذه القيود، فإنه لم يحدث فى تاريخ الانسانية أن نشأت حركات مكانية عبر الحدود القومية بالاتساع والفخامة الذى تشهده فى العقود الأخيرة، وهو ما يحدث بفضل الضغوط والمتطلبات الاقتصادية والاتصالية.

والعولمة الاقتصادية بهذا المعنى قد تقضى على المضمون الاقتصادى للدولة القومية فتوسع التجارة الدولية ونهاية السياسات الميركانتيلية والحمائية (فيما لو

انتهت فعلا)، والنمو المتواصل لظاهرة المصنع العالمى، وانتشار الشركات عابرة القومية، بما فى ذلك نشوء أسواق خاصة للمال والنقد لاتتقيد بالسياسات القومية، ونمو حركة رؤوس الأموال عبر الحدود. وكل ذلك يعنى نهاية فكرة السوق القومية الصرفة المتحررة من حوافز وضغوط السوق أو الأسواق الخارجية، ويعنى نهاية التراكم المحلى الصرف، بل ويعنى انخفاضا شديدا فى قدرة الدول والحكومات على ضبط حركة الموارد الاقتصادية داخل حدودها أو داخل نطاقها التشريعى.

وإذا كانت مصالح الأمم والأفراد تتكيف بهذا التغير أو بالأحرى هذا الانقلاب فى قاعدة الممارسة الاقتصادية، فإن ثقافاتهم لابد أن تتغير كذلك.

وبوسعنا أن نتحدث هنا عن ضغوط اقتصادية هائلة للتغير فى الترتيبات الثقافية الكبرى، كما يلى:

(١) التغير فى الأنماط الأيديولوجية الكبرى:

إذا أطردت عملية العولمة وقطعت أشواطا بعيدة، سوف يصبح اختيار العزلة عنه نوعا من الانتحار الاقتصادى القومى. وبهذا المعنى، فإن الأيديولوجيات التى دافعت عن اختيار العزلة أو الاستقلال عن السوق العالمية قد خسرت المناظرة الاقتصادية لفترة طويلة مقبلة.

وقد كان من الممكن لبعض النظم الأيديولوجية الكبرى أن تلتحم وتتوحد مع بلادها الأم (حيثما نجحت فى تأسيس دولة تنهض على هذه النظم)، بحيث استقلت بهذه البلاد وانسلخت بها عن النظام العالمى. وقد حدث ذلك بالنسبة للماركسية والشيوعية.

إن هذا الاختيار لم يعد ممكنا من الناحية الصرفة، وتعتوره صعوبات جمة فى المجال الاقتصادى. ويصدق ذلك أيضا على الايديولوجية القومية، وعلى المدارس والايديولوجيات الراديكالية الاقتصادية. كما يصدق على الايديولوجيات التى ترفع لواء الدين.

ولايعنى ذلك استحالة معارضة أو الانسلاخ عن النظام العالمى، من خلال ايديولوجيات راديكالية أو ثورية. ولكن هذه المعارضة وهذا الانسلاخ سوف يكون مكلفا للغاية من الناحية الاقتصادية، وهو ما يعنى أنه قد يصبح مؤقتا ومحدودا بفترة زمنية ما.

وبالتالى، فإن عملية العولمة تسمح فقط بتلك الايديولوجيات ونظم الأفكار التى لاتناهض العالمية الاقتصادية. وقد تعارض هذه الايديولوجيات أسس ونتائج النظام الاقتصادى العالمى، ولكنها ستجد نفسها مضطرة لتوجيه خطابها لا إلى جماعة محددة من الناس وإنما إلى جماهير العالم كله من أجل التغيير من الداخل.

وهذه النتيجة هى أكثر النتائج جوهرية لثقافة العولمة الاقتصادية، ولكنها ليست النتيجة الوحيدة على الصعيد الايديولوجى.

إذ تتسم كل مرحلة محددة فى تطور عملية تدويل الانتاج وتوحيد الأسواق بسيادة خطاب أو خطابات ايديولوجية معينة.

وفى المرحلة الراهنة، تسود ثقافة رأسمالية نوعية تمثل ايديولوجية القوى الأشد محافظة على الصعيدين الاجتماعى والسياسى وخاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية، وتسعى هذه القوى لفرض ايديولوجيتها من خلال إضفاء طابع القداسة على النظام الرأسمالى وتحويله من حقبة محددة فى الحضارة الانسانية إلى الهدف النهائى والمثل الأعلى الوحيد للحضارة، بل وللتاريخ البشرى كله، بما يجعله هو الفاصل النهائى فى التاريخ.

وتتسم هذه الايديولوجية أيضا بعبارة السوق الحرة ونبذ كل تدخل من جانب الدولة أو المجتمع. وهو ما يجعل السوق الحرة فوق وأعلى من الإرادة الانسانية. وبفضل هذه العبارة cult ثمة عملية ترويج وضغوط تسعى لتدمير كل صور التدخل المجتمعى فى آليات الاقتصاد والسوق من خلال الخصخصة المطلقة، والسياسات المالية والنقدية الأشد صرامة، والتأكيد على ضرورة التسابق فى منح الجوائز والحوافز لرأس المال، وإعلاء شأن رجل الأعمال وجعله فوق النقد والمساءلة الاجتماعية.

وبقدر ما يتم فرض هذا الخطاب الايديولوجى من الخارج، قد تفضى التحولات فى بلاد معينة مثل مصر إلى إحداث انقلاب اجتماعى / ثقافى قد يشتمل على التهديدات والتحديات التالية:

(أ) تفكيك النظام الاجتماعى، وخاصة نظام الحماية والأمان الاجتماعى Social Security net قبل أن

ينشأ بديل من داخل منطق السوق وآليات عمل المجتمع المدنى والاقتصادى لتوفير نفس الوظائف وتحقيق نفس الأهداف.

(ب) تفكيك النظام الاقتصادى القائم على دور جوهرى للدولة قبل أن يتم ضمان إعمال آليات السوق بما يحقق الحد الأدنى من التوازنات الاقتصادية الكلية، والجزئية، وهو ما يسفر عن ظاهرة البطالة الممتدة. وفى هذا السياق، قد تتكثف الضغوط على الفرد بما يؤدى إلى سحقه واضطراره لملاحقة ضرورات الحياة بما يخل بتكامله النفسى والبيئى والاجتماعى، ويشيع الأمراض النفسية ويضاعف من شدة النزعة للانسحاب من الفضاء العام.

(جـ) إغراق طبقة رجال الأعمال بالامتيازات بما يؤدى إلى خلل فى نظام المسئولية الاجتماعية، وقد يضاعف من تدليلهم وأنانيتهم، وسيادة نظام مكافآت سلبى من الناحيتين الثقافية والأخلاقية، مما ينمى العشوائيات الثقافية.

(د) تكوين حاجز اجتماعى بين فئات محرومة وأخرى ممتازة، بسبب الإغراق فى إغداق الامتيازات (وخاصة الامتيازات الضريبية) على الفئات الرأسمالية، وهو ما يحرم الدولة من الموارد اللازمة للاستثمار فى تنمية القدرات البشرية. ويعمق هذا الحاجز من ثقافة الحقد والكراهية الطبقية، وقد يفضى إلى تكوين ايديولوجيات مضادة تنهض على العنف المادى والدموى كتعبير عن المرارات الطبقية، وانسداد آفاق التغيير السلمى المنظم.

(٢) التغير فى أنماط الولاء والانتماء:

يعتقد بعض الباحثين أن العولمة الاقتصادية ستفضى فى نهاية المطاف إلى نقل مشاعر الولاء من الدولة القومية إلى نطاقات عالمية جديدة. فالفاعل الرئيسى فى العولمة الاقتصادية هو الشركات عابرة القومية. والمنافسة فى السوق العالمية تتحول أكثر فأكثر إلى منافسة بين شركات ذات جنسيات متعددة. فإذا تصورنا أن الشركة تسعى لتنمية الولاء لها بين العاملين فيها، فإن هذا الولاء للشركة يتخطى الولاء القومى، حتى وإن لم يصطدم معه بالضرورة.

وربما نستطيع أن نكشف عن هذا التخطى المزعوم للولاء القومى فى مستويين، الأول هو الملكية والثانى هو الادارة.

(أ) فقد احتفظ المركز الرئيسى للشركات عابرة القومية تقليديا بملكية أصول الشركات الأم. بينما قبلت بل وحرصت هذه الشركات على الدخول فى مشروعات مشتركة كشكل لملكية الشركات فى الدول المضيفة.

غير أن ثمة اتجاها بازغا لتنويع الأصول القومية لمالكى حتى الشركات الأم فى الدول الغربية الكبرى. وثمة اتجاه ملحوظ لتحول بعض الشركات الكبيرة فى العالم الثالث الى مشروعات عابرة القومية وقيامها بالاستثمار وإنشاء شركات تابعة فى الدول الصناعية الكبرى.

وبذلك تتزايد نسبة رجال الأعمال الذين يستثمرون خارج بلادهم الأم من العالم الثالث. فإذا كانت ملكيات هذه الطبقة قد صارت متنوعة الجنسيات، فمن المنطقى أن تنزع عناصر هذه الطبقة إلى تخطى حدودها القومية، ونقل ولائها من «المصالح القومية» إلى «المصالح والتجمعات العالمية» التى ترتبط بانتشار ملكياتها.

(ب) وكذلك كان المركز الرئيسى للشركة عابرة القومية يحرص على التجانس القومى للمديرين الكبار فيه، وتجنيدهم من بين مواطنى الدولة الأم. غير أن ثمة اتجاها بازغا وقويا للغاية لتنويع الاصول القومية للمديرين الكبار فى المشروعات والشركات عابرة القومية، بما فى ذلك المراكز الرئيسية لهذه الشركات. فإذا كان معيار نجاح المدير فى المشروع فوق القومى هو مدى إضافته وتحقيقه لأهداف الشركة الخاصة بالربحية والنمو والسمعة العالمية، فإن من المنطقى أن ينتقل ولاؤه من الدولة التى يحمل جنسيتها الى الشركة.

ومن المتصور نظريا على الأقل أن تتنافس شركات فى فرع اقتصادى معين، بحيث يكون مالكو ومديرو كل شركة من جنسيات متعددة. فيتنافس مثلا ملاك ومديرين مصريين فى شركة عالمية معينة مع ملاك ومديرون مصريون فى شركات أخرى، ويفضل كل منهم التضامن مع شركائه من جنسيات أخرى، لدعم قدراته التنافسية

ضد منافسيهم الذين قد يكون بعضهم مصريا.

وبذلك يتخطى ولاء هؤلاء «التضامن القومي» التقليدي، ويتأكد ولاؤهم للنطاق العالمي لأعمالهم الاقتصادية.

غير أن هذا التحليل لايجب تعميمه بأكثر مما يحتمل في الواقع. فمن ناحية أولى، فإن المصالح الاقتصادية لاتستوعب كل جوانب التجربة الانسانية لا بالنسبة للفرد ولا بالنسبة للأمم.

ومن ناحية ثانية، فإن مصداقية هذا التحليل تتوقف على نسبة المواطنين الذين يعملون على نطاق عالمي وداخل شبكات الشركات عابرة القومية. وهي حتى الآن نسبة طفيفة للغاية بين المصريين.

ومن ناحية ثالثة، فإن الدراسات الحقلية قد برهنت على أنه لاتوجد علاقة قوية بين العمل في شركات عابرة للقومية من ناحية والتوجه العالمي أو فوق القومي من ناحية ثانية، مما يعني أنه لايحدث انتقال حقيقي للولاء ومشاعر الانتماء إلا في الجانب الاقتصادي البحث، وفي الحدود التي تتفق مع ايديولوجية التجارة الحرة والسوق المفتوحة، وهي الايديولوجية التي تفترض أن المصالح القومية يمكن خدمتها على نحو أفضل مع تحرير السوق وتحرير التجارة من التدخل الحكومي.

(٣) النتائج الثقافية للمنافسة على صعيد كوكبي:

تشكل المنافسة - في الحدود وفي الأشكال التي صارت ممكنة في الطور الاحتكاري من تطور الرأسمالية الكوكبية - أهم أبعاد العولمة الاقتصادية على الاطلاق من حيث نتائجها السياسية والثقافية في الداخل والخارج على السواء.

ومن الصعب للغاية الاحاطة بكامل دلالات وأشكال وركائز المنافسة الرأسمالية الكوكبية، وهو ما يجبرنا هنا على اختصارات مبتسرة إلى حد كبير، حتى يصير من الممكن التركيز نحواً ما على الجوانب والنتائج الثقافية.

فأولى الدلالات والركائز التي يثيرها تعبير المنافسة الممكنة يتصل بموقف كل دولة في التشكيل الدولي الراهن من رأس المال، والعكس. فتنافس الدول على رأس المال المتحرك في نطاق عالمي هو أبرز ملامح الاقتصاد السياسي للرأسمالية طوال تاريخها، وفي مرحلة العولمة على وجه الخصوص. ويلاحظ في هذا السياق أن هذا التنافس يتصل ويرتبط ارتباطا عميقا بالأبعاد التوزيعية والانتاجية في آن معا. ففرص الدول في القوة وكذلك في الشرعية ترتهن على نحو متزايد بقدرتها على الحصول على قسط وافر من رءوس الأموال المتحركة، والتي تمثل الدافعة المهمة لنمو الأسواق والانتاج في الداخل. وتتم هذه المنافسة أساسا بين الأقطاب الثلاثية للنظام الرأسمالي العالمي. أي الولايات المتحدة واليابان ومعها أرخبيل شرق آسيا الصاعد، وأوربا التي لاتزال حائرة فيما يتصل «باتحادها» كمظهر ومحتوى حقيقي في الساحة الدولية اقتصاديا وسياسيا على السواء.

غير أن ما يهمنا هو المنافسات «الأفقية» بين الأقطاب الاستراتيجية في العالم الثالث حول النصيب من رءوس الأموال المتحركة في النطاق الكوكبي. وبالطبع تظهر حركة رءوس الأموال في اتجاهين متوازيين ومتلاحمين في الوقت نفسه: وهما الاستثمار المباشر (بما في ذلك الأسهم والسندات ذات المضمون الانتاجي إلى حد ما)، ورأس المال النقدي (المضارب). وما يهم الدول كافة هو الأول، وإن كان الحصول عليه يفرض تلقائيا القبول ولو بحد أدنى من أنشطة رأس المال النقدي (المضارب).

وتتحدد الفرصة الحقيقية للحصول على - أو اجتذاب - رءوس الأموال في القدرة على الانتاج الكفء والرخيص. وهو ما ينطوي بالضرورة على درجة توفر قوة عمل منضبطة وقابلة للتجييش (أو العسكرية)، تتسم ولو في المراحل الأولى بقبول مستويات أجرية أقل (بالمقارنة بمستويات الانتاجية). وبصورة متزايدة، من المهم أن تتسم قوة العمل هذه بهيكل مهاري مرتفع بما يتناسب مع المحتوى الفني المرتفع للصناعة الحديثة التي تولد غالبية السلع والخدمات الجماهيرية التي تسوق في بلاد المراكز والهوامش على السواء.

وبتعبير آخر، لايكفي أن تتوفر قوة عمل تقليدية (أي تلك التي تعمل في الصناعات الكلاسيكية مثل الهندسية والكهربية والكيمائية والمعدنية وغيرها)، بل وأن تتوفر قوة عمل فوق تقليدية (أي تلك التي تعمل في الصناعات الأحدث وخاصة الاليكترونيات الدقيقة

والمعلوماتية والاتصالية... الخ) ويكون كلاهما قابلا للضبط التلقائي.

وقد نجحت دول مثل اليابان وجنوب شرق آسيا والصين في توفير هذا الشرط الجوهرى: أى الانضباط، إما بفضل الموروثات الثقافية التقليدية، أو نتيجة هيمنة نظم تسلطية صارمة. وبطبيعة الحال، فإن وجود ثقافة قومية تحقق قدرا كبيرا من الانضباط التلقائي لقوة العمل نتيجة عمق الطابع الهيداركي للمكانات والتوارث المتصل لنظام ما للهيمنة الثقافية يسهل إلى حد بعيد تجييش قوة العمل اللازمة لتشغيل دولاب صناعة حديثة يتم نقله من المراكز الرأسمالية المتقدمة التى ترغب فى إعادة هيكلة تخصصاتها ودورها فى تقسيم العمل الدولي.

إن جوهر المنافسة الأفقية بين دول ومجتمعات ما كان يسمى بالعالم الثالث يقع فى هذه البؤرة بالذات: أى مدى قدرتها النسبية على ضبط وتجييش قوة عمل منظمة وماهرة. ويتوقف نصيب كل دولة على ما تملكه من قوة العمل المعسكرة هذه.

وبالتالي، فإن رغبة الدول (بمعنى جهاز الهيمنة داخل كل مجتمع) على فرض تلك الثقافة شبه العسكرية هو العامل المحدد كما يمكن أن تحصل عليه من «مكافأة» متمثلا فى نصيب وافر من رءوس الأموال المتحركة عالميا. وربما يتمثل أهم النتائج الثقافية للعولمة الاقتصادية فى المرحلة المقبلة فى هذا الشرط تحديدا. أى القدرة على فرض الانضباط أو على الأقل القدرة على التمتع بمهارات تنظيمية (سياسية ومؤسسية على حد سواء) بما يتيح ضمان «ضبط» قوة العمل بشقيها: التقليدى (والذى يتماثل مع معنى الطبقة العاملة في النصف الأول من القرن العشرين)، وفوق التقليدى والذى يتماثل مع معنى الطبقة الوسطى أو شرائحها العليا.

وقد تفهم «الدول» أو «نخب الحكم الاستراتيجية» هذه القاعدة البسيطة النافذة أو لاتفهم. غير أن ما تنطوى عليه من دلالات هو أن الدول سيتم تصنيفها وفقا لجدارتها النسبية بالحصول على نصيب من رءوس الأموال المتحركة تبعا لما تملكه من ظروف مؤهلة للضبط والمأسسة الميسرة لقوة العمل الأفضل مهارة. فبعض الدول تحصل على نصيب وافر لأنها تملك هذا الشرط، وبعضها الآخر قد يحصل على أقل القليل أو لايحصل على شىء مطلقا لأنه لايملك الكثير من تلك «الهبة».

وبناء عليه، فإن المراحل المقبلة من العولمة الاقتصادية ستشكل ضغوطات هائلة لإشاعة ثقافة الضبط، بما فى ذلك القبول الطوعى للهيمنة، وهو ما يعنى إما صعود أيديولوجيات قادرة على تحقيق هذا الضبط تلقائيا (وخاصة تلك التى تنهض على مفهوم مركزى وهو الهوية)، أو صعود نخب قادرة على تكوين وتطوير والتلاعب بأوعية تنظيمية قادرة على تحقيق مثل هذا الضبط عبر المهارات الديناميكية، أو أخيرا تكون وثبات نظم حكم ذات طبيعة قهرية، بكل بساطة.

وفى هذا السياق، تتأثر الثقافة القومية المصرية بنوع الاختيارات التى قد تأخذ بها «النخبة الاستراتيجية». وهى اختيارات يمكن تصنيفها بكل بساطة كما يلي:

١ - الاختيار الأول هو البقاء خارج نطاق عملية العولمة من الناحية الفعلية، رغم الالتحاق بها من الناحية القانونية والشكلية. ونعنى بذلك العزوف عن مجابهة مشكلة إعادة هيكلة قوة العمل المصرية بما يوفر لمصر نصيبا من رأس المال المتحرك على صعيد كوكبى. وفى هذه الحالة، يبرز اختياران فرعيان:

(أ) استمرار الوضع الحالى على ما هو عليه، وهو ما يعنى استمرار قدر كبير من الفوضى مع إمكانية التطور بمعدلات بطيئة جدا لاتكاد تلاحق معدلات النمو السكانى.

(ب) استحداث بديل لصيغة التطور، وبالتالى صيغة الثقافة والسياسة دون الالتحاق أو على الأقل دون الاعتماد على رءوس الأموال المتحركة عالميا (بمحتواها التكنولوجى التسويقى)، وهو ما يحتم إيجاد مصادر بديلة للتكنولوجيا ورءوس الأموال والأسواق، على نطاق واسع.

وفى الحقبة الحالية من التطور العربى والعالمى لا نلحظ فى الأفق إمكانية هذا البديل. ولايكاد هذا الاختيار يكون جادا إلا فى ظل احتمال ضئيل جدا لتجمع قوة

حيوية فى المجتمع تتوافق على إنشاء حضارة غير صناعية وغير رأسمالية قد يكون لها جاذبيتها كنموذج استثنائى لحضارة طبيعية غير رأسمالية.

٢- أما الاختيار الثانى فيتمثل فى اللحاق الفعلى بعملية العولمة، ومجابهة مشكلة إعادة هيكلة قوة العمل المصرية، بما يحقق لمصر مزايا نسبية فى الصراع على رءوس الأموال المتحركة عالميا. وإذا افترضنا أن الدولة المصرية - أيا كان شكلها ومحتواها - قادرة على توفير المتطلبات التعليمية والتنموية الضرورية لضمان الارتفاع بمستوى مهارة قوة العمل هذه، فسوف يكون أمام هذه الدولة ثلاثة اختيارات فيما يتعلق بضبطها.

(أ) الاختيار الأول يتمثل فى صعود ايديولوجية شمولية (معتدلة) تقوم على القبول الطوعى لنظام ما للهيمنة والانضباط التلقائى.

(ب) الاختيار الثانى يتمثل فى تطور شكل سلطوى وإن كان كفؤا للحكم يمكنه فرض الانضباط المجتمعى بمزيج من القوة البوليسية والقدرة التنظيمية.

(ج) أما الاختيار الثالث فهو تطور بارز فى القدرة التنظيمية لنظام الحكم بما يضمن التناسق التلقائى بين أوعية مؤسسية كافية وقادرة على ضبط ومأسسه قوة العمل المصرية مع الاحتفاظ بقدر كبير من الحريات العامة والمدنية.

ويختلف المحتوى الثقافى للعولمة فى مصر اختلافا كبيرا وعميقا حسب كل من هذه الاختيارات الممكنة نظريا.

ثانيا : البعد التكنولوجى:

تتحرك عملية العولمة إلى مراحل جديدة بفضل الثورة التكنولوجية والاتصالية الراهنة. إذ تمكن هذه الثورة المراكز الرأسمالية المتقدمة من إعادة هيكلة أدوارها فى النظام العالمى، والاكتفاء بالتخصص فى فروع التكنولوجيات الأرقى والبازغة، وفى إنتاج المعرفة الضرورية لتشغيل هذه الفروع (البحوث الأساسية والابتكارات وميدان البحوث والتطوير). وفى المقابل، يتم نقل فروع الانتاج الكلاسيكى الى دول مختارة من العالمين الثانى والثالث. وتحظى التجارة الدولية بقوة دفع مع تطور ونمو الاستثمارات المباشرة التى تقوم بعملية النقل هذه، ومع تغير المزايا النسبية للانتاج فى هذه الفروع الصناعية الكلاسيكية.

وتنهض فرصة الدولة فى الحصول على نصيب من الصناعات والاستثمارات وبالتالى التجارة الدولية على قدراتها النسبية فى ميدان استيعاب التكنولوجيا الكلاسيكية وبعض مستويات التكنولوجيا البازغة. كما أن توفر القدرة على الأقلمة التكنولوجية، وكذا على الاضافة add-on والتركيب add-up تمثل مزايا نسبية هامة.

ولابد للدولة من أن يكون لديها بنية أساسية فى مجال البحوث والتطوير حتى تتمكن من تطوير قدراتها فى هذه المستويات التكنولوجية. ويمثل أداء النظام التعليمى واحدا من أهم الأبعاد الضرورية لكفاءة المنافسة التكنولوجية. وإذا أضفنا متطلبات المنافسة الاقتصادية، وخاصة بالنسبة لمستويات الانتاجية المطلوبة، فإن مدى شيوع الثقافة العلمية ومستوى الاستثمار فى القوة البشرية والترقية المستمرة لنوعيتها ومهاراتها تمثل عوامل حاسمة فى المنافسة الكوكبية، وخاصة بين الدول المرشحة لنقل الصناعات الكلاسيكية.

إن النتائج الثقافية لهذا كله يمكن أن تكون واضحة بما يكفى. فالقدرة على استيعاب العلم والمعرفة، والقدرة على أقلمة التكنولوجيا والاضافة إليها وتركيبها يتطلب تحديث الهياكل والأوعية بل والمضامين الثقافية للمجتمع.

وتشكل هذه العوامل كلها ضغوطا لاتتجزأ للبحث عن فرص ترويج وتعميق الثقافة العلمية والصناعية والادارية الحديثة، بغض النظر عن مستوى العمق الذى يتم به الأخذ بهذه الثقافة كجزء من تكوين الشخصية الثقافية القومية.

وبافتراض أن مصر قد لحقت فعلا بعملية العولمة أو ستلحق بها من الناحية الفعلية فى المستقبل، فإن ثمة حاجة شديدة للاستجابة لمتطلبات الأخذ بهذا الشق من الثقافة العصرية.

والنتائج الثقافية لهذه الضرورة تكاد تنحصر فى مدى التوترات التى قد تنشأ على صعيد كل فرد، كما على صعيد الجماعات والمجتمع ككل والمترتبة على نمط الالتقاء بين هذه الثقافة العلمية والتكنولوجية من ناحية

والمركب الثقافى القومى فى وضعيته الراهنة من ناحية أخرى.

ويمكننا فى هذا الإطار رصد الاحتمالات التالية للنتائج الثقافية للعولمة التكنولوجية:

(١) الاحتمال الأول يتمثل فى توازى ثقافتين: الأولى علمية / تكنولوجية، والثانية دينية / رمزية دون تفاعل حقيقى، وهو أمر يمكن تصوره بل يحدث فعلا سواء على مستوى الشخص الواحد أو على المستوى الاجتماعى الكلى.

(٢) أما الاحتمال الثانى فيتمثل فى وقوع اصطدام مباشر قد يؤدى بإحدى الثقافتين إلى ازاحة الأخرى. ويترتب على ذلك انقسامات اجتماعية وتصدعات نفسية وتوترات ثقافية وسياسية شديدة.

(٣) أما الاحتمال الثالث فيتمثل فى تطور مركبات أخلاقية ومعرفية وفكرية تجمع بين عناصر الثقافتين، وتطور كل منهما.

ولا يكاد يكون هذا الاحتمال ممكناً إلا مع حدوث تطور ثقافى هائل فى المجتمع يمثل قوة دفع للارتقاء المستمر بالتكوين العضوى للممارسة الدينية والرمزية، ويتيح فى نفس الوقت توسع المعرفة العلمية وإقامتها على قواعد معرفية وأخلاقية صلبة.

ثالثا : البعد المؤسسى:

تعد العولمة الاقتصادية حركة ذات هيكلية مؤسسية شديدة التطور ومتنامية فى هذا الاتجاه. فإضافة إلى نظام الأيزو بخصوص المعايير الفنية للمنتجات وأساليب الانتاج، وقرارات بال بخصوص المصارف، ونظام التجارة الدولة المحكوم باتفاقية مراكش والايتو ITO، فثمة حركة لوضع اتفاقية دولية للاستثمار. ويبقى خارج مجال المأسسة جانب أساسى وهو رأس المال النقدى السائل، الذى يتحرك عبر الحدود بقصد المضاربة، وكذلك بالطبع الانشطة الاقتصادية الاجرامية.

وعملية العولمة ذات هيكلية مؤسسية متطورة أيضا من وجهة نظر الفاعل الاساسى فى هذه العملية وهو الشركة عابرة القومية. فقد طورت هذه الشركة استراتيجيات وهياكل تنظيمية غاية فى المهارة تستعين بنظم المعلومات الأشد تطورا وكذلك باعجازات الاتصال واللوجستيك والمحاسبة المعاصرة.

إن عملية العولمة تؤثر على كل ما حولها فى كل المجتمعات والأركان. ولكن ذلك لا يعنى انها تغلق كل الأنشطة الاقتصادية الاجتماعية فى كل انحاء العالم. ففى كل المجتمعات، ثمة قطاعات واسعة لاتكاد تتصل الا عبر سلاسل من الوسطاء بالشركات عابرة القومية أو بالاتفاقية الدولية ذات الصلة. وبعض هذه الانشطة تخضع للتشريع الوطنى، وبالتالى للهياكل المؤسسية على الصعيد القومى مثل النقابات ووزارات العمل. ولكن ثمة مجالا واسعا جدا للانشطة الاقتصادية والاجتماعية التى لاتكاد تخضع لأى تشريع سوى شرعة السوق. وتسمى هذه الانشطة بالقطاع غير الرسمى.

إن التوقعات التى تأسست على حتمية اختفاء هذا القطاع قد تبددت. بل انها تأخذ فى الاتساع. وبسبب تقادم التشريعات وصعوبات التوفيق بين المصالح وقسوة الضغوط الاقتصادية والسياسية، فإن جانبا لابأس به من القطاع الاقتصادى الوطنى المنظم تقليديا قد صار بدون تنظيم أو مأسسة يعتد بها. ففى مصر مثلا لاتكاد النقابات العمالية تلعب أى دور ولاتكاد تحظى بالتفات الدولة أو حتى الاعضاء. وقد فقدت مصداقيتها كمؤسسة من مؤسسات المفاوضة الجماعية، وكمؤسسة من مؤسسات التضامن الطبقى والحياة الاجتماعية العمالية.

وهكذا نشهد انقساما شديدا فى الفضاء الاقتصادى للعالم ومكانة المجتمعات.

القسم الأول يتسم بمستوى مرتفع للغاية من التنظيم والمأسسة، والقسم الثانى يتسم بشئ من التنظيم المفكك والذى يفقد مصداقيته بسرعة. أما القسم الثالث فهو فضاء رحب للغاية وشديد التفكك من الناحية المؤسسية.

ويعنى ذلك أن الثقافات القومية ستتجه الى اتخاذ نفس الهيكلية إلا اذا تمتعت نظم الحكم برؤية وحركية خيال واسع يسمح لها باعادة ترتيب البنية المؤسسية للنشاطات الاقتصادية الاجتماعية التى تدور فى ظلها. وبدون ذلك تتصور أن مجال العولمة سيشهد انقساما متزايدا بين ثقافة مؤسسية وثقافة فضفاضة أو معادية للمأسسة.

وفى إطار الثقافة المفككة مؤسسيا والنافرة من

المأسسة والتنظيم، يزداد الشعور بالقهر الناشئ عن الإهمال بأكثر من القمع أو التدخل التعسفي.

وبسبب ان هذا الانقسام يتوافق مع الفوارق الكبيرة في مستويات الانتاجية فإنه يتحد من الاستقطاب بين الغني والفقر، وبين الاحترام الشكلي للقانون والتحايل المباشر عليه.

وباختصار، فإن العولمة الاقتصادية قد تفضي فى حالة مصر والبلاد المماثلة لاوضاعها مثل الهند والبرازيل.. الخ، إلى انقسام ثقافي على الأقل فيما يتصل بالبعد المؤسسي والتنظيمي للحياة الاجتماعية.

رابعا: البعد الاجتماعي:

مع بزوغ الشركات عابرة القومية، برزت نظرية تقول بأن الفضاء الاجتماعي يشهد مولد نخبة من نوع جديد تكاد تكون منزوعة القومية، هذه النخبة العالمية تتكون من رجال الأعمال والمديرين التنفيذيين في الشركات عابرة القومية، ومعهم أعداد كبيرة من الصحفيين والدبلوماسيين وأصحاب المكاتب الاستشارية والفنيين البارزين في مجالات تكنولوجيا الانتاج والاتصال.. الخ إن نشاط هذه النخبة يدور حول قضايا ومشكلات ذات طبيعة عالمية أو متعددة الجنسية. وهي غالبا ما لاتبقى لفترة طويلة في بلادها الأم، فهي كثيرة السفر والترحال، وحياتها اليومية في كل مكان معلقة بالأنشطة العالمية.

غير أن نمو عملية العولمة، جعل المراقبين في البلاد الغربية الأم يشكون من انقسام المجتمع (الغني والمتقدم أصلا) الى شقين: الأول يستطيع التعامل مع التكنولوجيا الجديدة ويعيش علاقات عالمية وقومية متقدمة ذات مضمون تنظيمي ومؤسسي غاية فى التقدم. والثانى عاجز عن التعامل مع هذه التكنولوجيات ويعاني من البطالة الدورية أو الممتدة، ولاتستوعب هياكل مؤسسية فعالة وقادرة على ادماجه في الحياة الاجتماعية بصورة فعالة.

إن هذه النظرية أقرب الى النبوءة منها إلى وصف الواقع، فالمجتمع المتقدم ينقسم إلى شرائح عدة فيما يتصل بعملية العولمة، فلاتزال الفئات عالية المهارة في الصناعات والخدمات الكلاسيكية قادرة على المشاركة، رغم اضطرارها الى معاناة البطالة المؤقتة، ولكن ظروفها تختلف نوعيا عن تلك الفئة أو الفئات التى تعانى من البطالة الممتدة والتهميش الاجتماعى بسبب كونها محدودة الالمام بمهارات العمل الارقى، والتحيز الاجتماعى والسياسى ضدها لسبب أو آخر.

وثمة نظرية أخرى تؤكد أن التكنولوجيا الراقية وخاصة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات قد عادت بهيكل الانتاج الى الطابع الحرفي والعائلى الذى كان سائدا فى العصر قبل الرأسمالى. فالانتاج الكبير وخطوط الانتاج التى يحتشد حولها عدد كبير من العمال قد أصبح مؤسسة متقادمة. وحل محلها المصنع الصغير أو الشركة محدودة العدد من العاملين والذين يستطيعون بفضل التكنولوجيا العصرية أن يحققوا انتاجا أوفر وأرخص. والأهم ان هذا المصنع أو هذه المؤسسة فوق الحديثة لم تعد مكرسة للانتاج النمطى الجماهيري الذى يذهب إلى سوق مجهولة. بل إن الانتاج قد اصبح اكثر فأكثر عملية تفعيل لخدمة او سلعة تبعا لذوق وحاجات مستهلك محدد.

ويعنى ذلك أن المجتمع الجماهيرى كله يتقوض الآن لصالح بروز مجتمع مكون من فئات أو جماعات متقاربة فى مهاراتها وثقافاتها والمهن التي تعمل فيها وأذواقها. إن محطات التليفزيون وشبكات الراديو الخاصة تستجيب للحاجات الثقافية والاتصالية لهذه الجماعات النوعية.

ومن الناحية الثقافية، يؤدى هذا التطور الى نهاية نمط الثقافة الجماهيرية والاعلام النمطي واسع النطاق. ولكنه في نفس الوقت يجزيء المجتمع الي مجتمعات صغيرة ذات مصالح واهتمامات ولغة مشتركة ولكنها منفصلة عن غيرها الى حد بعيد.

إن هذه النبوءة لم تصدق بدورها فلازالت الصناعات الكلاسيكية والمصنع الكبير يقوم بدور بارز في الحياة الاقتصادية للمجتمعات المتقدمة، بسبب الحاجة للانتاج لصالح جماهير المستهلكين فى العالم كله، وما يقتضيه ذلك من وفورات انتاج. والأهم أنه بينما قد تنقسم الشرائح الاجتماعية الاعلى مهارة ومأسسة ودخلا الى جماعات ثقافية ومهنية متواصلة عالميا ولكنها قد لا تكون متكاملة قوميا، فإن الحيز الاكبر من الحياة

الاجتماعية لايزال مأ هولا بمفاهيم وممارسات المجتمع الجماهيرى.

أما فى المجتمعات الأفقر مثل مصر، فإن الحياة الاجتماعية تكتسب صفات مختلفة. وبوسعنا ان نتنبأ بما يلى، فيما يتصل بالأبعاد الثقافية للحياة الاجتماعية فى ظل العولمة.

السمة الأولى هى دخول قطاع صغير من المجتمع يتمثل فى الشرائح العليا من رجال الاعمال والطبقة الوسطى فى الفضاء الاجتماعى للعولمة، بما ينطوى عليه ذلك من إتقان التعامل مع الثقافة المميزة لهذا الفضاء. ويمكن أيضا أن نضيف لهذا القطاع قطاعا آخر اكثر اتساعا تمسه العولمة من باب الأستهلاك وليس الانتاج، ولايمكنه التعامل مع الثقافة العالمية.

والسمة الثانية هى تواجد السواد الاعظم من المصريين خارج فضاء العولمة أنتاجا واستهلاكا. ومن الممكن مع ذلك أن تتصل شروط حياة جانب من جمهرة المصريين بفضاء العولمة، اما بسبب السفر والاقامة فى الخارج فى أعمال هامشية أو بسبب تلقى الثقافة العالمية الأدنى من خلال المحطات الفضائية.

ويتوقف حجم هذا الجمهور على معدل نمو واتساع دولاب الأنتاج المستوعب فى الأقتصاد العالمى، وهو ما يتوقف بدوره على نصيب مصر من رؤس الأموال المتحركة.

وغالبا ما قد يطور الجمهور العريض المستبعد من عملية تدويل الانتاج والأستهلاك ثقافة تتسم بقدر كبير من الحقد والمرارة تجاه النخب والطبقات المستوعبة فى عملية العولمة، وهو ما يؤهله لهبات عفوية عنيفة أو دموية أحيانا، إن لم يتطور هيكل مؤسسى وآليات توزيعية تخفف من الكراهية العنيفة للأنماط البازغة من الامتيازات الطبقية والمعنوية الثقافية التى تتمتع بها الطبقات الممتازة فى فضاء العولمة.

أما السمة الثالثة فتتصل بتكوين وشروط حياة الفئات الوسيطة فى فضاء العولمة، والتى قد تتقاطع جزئيا مع عملية تدويل الانتاج والاستهلاك. والأرجح هو أن تجمع هذه الفئات بين بعض السمات الثقافية للعولمة وبعض السمات المتولدة عن ثقافة الكراهية.

وبهذا المعنى سوف تستمر وقد تتفاقم حالة مركبة من عدم الامان الثقافى وهو الظرف الذى تنمو فى ظلاله ايديولوجية الهوية وأزماتها.

خاتمة: إطار لسياسات المواجهة:

تحمل العولمة معها أخطاراً وتهديدات ثقافية، أهمها على الاطلاق تقسيم المجتمع إلى شطرين: أحدهما: مستوعب فى الثقافة والاقتصاد العالمى، والثانى: مهمش، ومملوء بالمرارة، وحاقد على من يحتكرون الامتيازات فى الداخل والخارج.

إن هذه الأخطار والتهديدات لاتلحق بالمحتوى الثقافى بقدر ما تلحق بالأوعية الثقافية القومية، بمعنى قدرة المجتمع على التواصل مع نفسه من خلال هياكل ومؤسسات متلاصقة تلاصقاً كافياً. غير أنه قبل أن نستكمل هذه الخاتمة بالحديث عن نموذج ديناميكى لمواجهة أخطار وتهديدات العولمة، يجب أن نضع هذا الإستنتاج فى سياقه التاريخى السليم، بالتأكيد على الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: هى أن المجتمعات العربية تواجه بالفعل مخاطر التشظى والتشطير إلى قسمين أو أكثر قبل ولوجها الى عملية العولمة.

والسبب الرئيسى وراء ظاهرة التشظى والتشطير الثقافى يعود فى الجوهر إلى تقادم الهياكل الانتاجية للأقتصادات العربية، وتخلفها الواضح. وبالأرتباط مع هذا التقادم، لابد من الاشارة أيضا إلى العجز عن انتاج نموذج ثقافى - سياسى، وهياكل مناسبة لتفعيل هذا النموذج الخاص بعضوية المجتمعات العربية. إن تأخر إنتاج هذا النموذج قد أدى إلى توطيد هياكل سياسية غير قادرة على تحقيق الالتحام الاجتماعى إلا من خلال القهر المادى المبتذل وشديد القسوة. كما أدى تأخر هذا النموذج وسيادة نظم تسلطية لفترة طويلة إلى مجرد إخفاء التشققات الثقافية الخطيرة. فى المجتمعات العربية، وهى التشققات التى سريعا ما تفرض ذاتها مع تراخى قبضة النظم التسلطية على المجتمع لسبب أو آخر.

ومن هنا، فإن المجتمعات العربية قد تأخرت كثيراً فى انتاج وعيها الخاص بحتمية وضرورة استحداث آليات غير تقليدية لإعادة الاندماج الاجتماعى وضمان بناء أو

تكون أمم عصرية. ومن ثم، فإن التشقق والتشظى والتشطير الثقافى ستمثل نتيجة حتمية سواء دخلنا فضاء العولمة أو لم ندخل.

والملاحظة الثانية: هى أنه لم يوجد أبداً أساس نظرى يبرهن عقلياً وعملياً على إمكانية تحقيق وثوب أو انطلاق تنموى من خلال الاكتفاء الذاتى أو الاقتصاد والمجتمع المغلق، بينما ثمة أساس نظرى يبرهن على إمكانية هذا الانطلاق من خلال الاعتماد المتبادل مع النظام العالمى.

والأمر الوحيد المبرر نظرياً وعملياً ليس هو الانكفاء على الذات كإستراتيجية أو حالة دائمة، وإنما ضبط التفاعلات وتأطير الاعتماد المتبادل مع العالم فى الحدود التى يتطلبها توفير شروط أولية لتأمين ولادة نموذج للتقدم والانطلاق السريع.

وبهذا المعنى، مثلت التجربة الوطنية الناصرية محاولة لتوفير هذا التأمين. وكانت موارية الباب: بمعنى ضبط التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية الخارجية سياسة حكيمة خلال فترة محدودة. ولم يكن المقصود أو الهدف من هذه التجربة هو إغلاق الباب على نحو دائم أو انتهاج استراتيجية الاعتماد على الذات بصورة مطلقة وما يجب أن نناقشه بالتالى هو الكيفية التى يمكن بها تأمين نموذج للانطلاق يراعى التطورات الثورية فى حقل التكنولوجيا والاقتصاد والاتصال... على المستوى الكوكبى.

وبتعبير آخر، فإن التواصل مع النظام العالمى ليس اختياراً نقبله أو نرفضه. بل ونزيد على ذلك بالتأكيد على أن المناهج والأساليب التقليدية لضبط التفاعلات الخارجية لم تعد ذات جدوى، ولم يعد من الممكن فرضها عنوة على المجتمع إلا بوسائل الضغط التسلطى العنيف شديد القسوة، وإنتهاك الدستور والحريات والحقوق الأساسية للمواطن المصرى. فلننظر على سبيل المثال. الى مشكلة الهجرة بشقيها الدائم والمؤقت. إنها تمثل بكل تأكيد أحد أوجه عملية العولمة، حتى لو كانت أقلها تقنيناً. ولهذه الظاهرة جوانبها السلبية والايجابية. غير أنه لايمكن منعها، إلا على حساب الدستور والحريات السياسية، كل ما يمكننا وما يجب أن نفعله هو «ضبط» هذه الظاهرة بمناهج ووسائل جديدة تحقق مصالحنا القومية وتؤمن أفضل النتائج الممكنة لها من الزوايا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ويصدق نفس الشىء بالنسبة لحرية الاستيراد، سواء كنا نتحدث على استيراد السلع أو استيراد التكنولوجيا، فقد صار من المستحيل، تقييد هذه الحرية بالمناهج والوسائل التقليدية: الادارية والجمركية. كل ما يمكننا أن نفعله هو «ضبط» هذه الظاهرة بمناهج ووسائل جديدة.

أما الملاحظة الثالثة: فتتعلق بالمناهج الجديدة لضبط التفاعلات الاقتصادية مع النظام العالمى لتأمين تطبيق صحى لنموذج قومى للانطلاق الى النمو المستمر.

لقد التفت المناهج التقليدية بإعمال استراتيجيات دفاعية Defensive تقوم فى جوهرها على الحماية وبناء الأسوار. وقد ثبت بما لايدع مجالاً كبيرا للشك أن هذه الاستراتيجيات الدفاعية قد صارت مالية وأنه لايمكن تحقيق صناعة ثقافية أو سياسية أو اقتصادية من خلال الحظر والمنع والتقييد. فالمدافع الثقيلة للرأسمالية تدك بوسائل لاتخطر على البال كل الموانع والأسوار والسدود، وتستعين فى ذلك بالميول الكامنة فى المجتمع ذاته، وخاصة بعد أن صار مجتمعاً معقداً يحفل بتناقضات المصالح والرؤى الايديولوجية والثقافية.

إن الحماية الصحية والحقيقية للتراث الثقافى وللقيم الأساسية للمجتمع لاتتوفر من خلال آليات الدفاع، وإنما من خلال آليات الهجوم إن القدرة على التصدير وعلى اختراق الأسواق الأجنبية تعنى من باب أولى التمكن من السيطرة الفعلية على السوق القومية. إذ تتحقق هذه السيطرة من خلال معايير وآليات فعالة تتماشى مع منطق الاقتصاد وهى التنافسية والانتاجية والكفاءة السعرية والنوعية.

وبنفس المنطق، فإن القدرة على إقناع الآخرين تلقائياً بأجمل وأنبل وأعظم جوانب ثقافتنا القومية تضمن تلقائيا توفير الحماية لهذه الجوانب فى الداخل.

وبهذا المعنى، فإن اقتحام عملية العولمة من خلال نموذج إيجابى للانطلاق والتقدم هو الطريق الملائم والفعال حقيقة لتأمين ثقافتنا القومية والدفاع عنها ضد التخريب أو الامتهان.

ولايعنى هذا المنظور الايجابى الهجومى أن ولوج عملية العولمة سيكون بدون مخاطر وتهديدات حقيقية للثقافة والقيم الثقافية القومية فى مصر.

وقد يكون من المناسب عند هذه النقطة أن نقترح نموذجاً ديناميكياً للتعامل مع المشكلات والمخاطر المترتبة على العولمة فى مجال الثقافة.

هذا النموذج الديناميكى يتكون من أربع مراحل، كما يلى:

المرحلة الأولى: يتم فيها الانفتاح على عملية العولمة فى ظروف تتسم بمستويات مرتفعة من الانكشاف الاقتصادى. وتتسم هذه المرحلة بتعاظم الاختلال فى الميزان التجارى، وغزو السلع الأجنبية للسوق المحلية، ومحدودية الاستثمار الأجنبى واتجاهه للقطاعات الخدمية والصناعية الخفيفة. وترتبط هذه المراحل بتعاظم الفوارق الطبقية وتوسع التهميش الاجتماعى وبروز ثقافة الحقد الطبقى والمرارة ضد مؤسسات الدولة. وهذه المرحلة مرت بها مصر بالفعل منذ نهاية السبعينيات، وحتى بداية عقد التسعينيات.

والمرحلة الثانية يتم فيها تعديل زاوية الولوج المصرى إلى عملية العولمة، من خلال التركيز على الانتاج والتصدير. وتتسم هذه المرحلة بالتعرف على عدد من الفروع والقطاعات الاقتصادية التى تمثل ميزة نسبية لمصر تمكنها من دخول أوسع لأسواق التصدير، وبالتالى تقلص عجز الموازين التجارية، مع استمرار غزو السلع والخدمات الأجنبية للسوق المصرية فى بقية الفروع والقطاعات. وتظهر فى هذه المرحلة أول أشكال تبلور طبقة جديدة من المنظمين الصناعيين، وتنبه الدولة إلى ضرورة اعمال آليات جديدة لتعزيز النمو الصناعى، وخاصة عبر الدعم التكنولوجى والتنظيمى والتسويقى للفروع الجديدة من الصناعة ذات القدرات التصديرية، وبالتالى يتم تحقيق انتقال قوة العمل المشتغلة فعلاً إلى مستويات أعلى من المهاره والانتاجية، مع امتصاص جزء بسيط من البطالة. ومع ذلك تستمر عملية التهميش، ربما مع إدخال تحسينات فى نوعية حياة المهمشين، دون النجاح فى امتصاص وتجفيف المرارات الشعبية والحقد ضد مؤسسات الدولة.

وربما تكون مصر قد بدأت فعلاً الدخول إلى هذه المرحلة ولكنها قد تستغرق نحو عقد كامل من الزمن، أو أكثر، تبعاً للظروف. أما المرحلة الثالثة فتشهد توسعاً ملموساً فى القدرات التصديرية، وفى حجم ونوعية طبقة المنظمين الصناعيين والأطر المؤسسية والفنية التى توجه تطور هذه الطبقة بالالتحام مع الدولة. وتتحقق للبلاد فى هذه المرحلة طفرة ملحوظة أو عظمى فى مستويات الانتاجية ومعدلات الاستثمار، وكما تمتد الآثار الانتشارية والتحفيزية للقطاعات التصديرية إلى بقية الاقتصاد.

وبالتالى يتحقق تخفيض كبير فى معدلات البطالة، وتتحسن مستويات الأجور والمرتبات، وتتمكن الدولة من إحداث تقدم حقيقى فى استيعاب قطاعات أكبر من المهمشين، وإذا مرت هذه المرحلة بسلام، قد تنكمش ثقافة الكراهية والمرارة ضد الدولة والمجتمع بين الفئات الفقيرة. مع توافر مؤسسات أحدث وأقدر على استيعابهم وإدماجهم فى المجتمع.

وهذه المرحلة هى التى يطلق عليها فى أدبيات التنمية مرحلة الانطلاق Take off، التى قد تبعد مصر عن فلك التخلف ودوائره الشريرة.

والمرحلة الرابعة: تشهد نمواً متواصلاً فى الاقتصاد القومى جزئيا من خلال فرص أكبر للتصدير من جانب عدد من الفروع والقطاعات وتحسناً مستمراً فى الانتاجية فى بقية الاقتصاد. وخلال هذه المرحلة يتمكن المجتمع من امتصاص الجزء الأكبر من البطالة، وتسمح الظروف بإنهاء ظاهرة التهميش، دون التمكن بالضرورة من القضاء على الاستقطابات الاجتماعية أو من منع بروز فجوات جديدة، فى المجال الاقتصادى وربما الثقافى. غير أن هذه الفجوات تختلف نوعيا عن تلك القائمة حالياً من حيث إمكانية اقتلاع الفقر المطلق وما يرتبط به من تشوهات اجتماعية ومعيشية وصحية وتعليمية وثقافية.... الخ.

إن هذا النموذج الاقتصادى يرتهن إلى حد كبير بالتكوين الثقافى والسياسى للمجتمع المصرى، فى بداية القرن الواحد والعشرين. والفارق الكبير الذى يمكننا من

تجاوز مرحلة الخطر، (وهى المرحلة الثانية بصفة خاصة) يتمثل فى قدرة النخبة الاستراتيجية فى مصر على إبداع كيمياء ثقافية تشد المجتمع بعضه إلى بعضه. وتشمل هذه الكيمياء توسع العمل الأهلى وانطلاق العمل الخيرى من عقاله الفردى والعائلى ومأسسته، وتعميق هياكل الاتصال وتوسيع نطاقها وتعظيم فعاليتها، وإغناء الرسالة الثقافية التى تجرى فى قنوات هذه الهياكل.

كما أن العامل الحاسم فى إمكانية تجاوز مرحلة الخطر (وخاصة الاستقطاب الثقافى) يتمثل فى السياسة.

ونعنى بذلك إحلال ديناميكية جديدة فى الفضاء السياسى بما يمكن الأمة من الاعتراف بالتعدد وتشكيل قاعدة متينة للإجماع القومى فى نفس الوقت. إن تحقيق هذا الهدف يرتبط إلى حد كبير بتحرير وتدوير ونظم القدرات السياسية فى المجتمع ونشرها فى قاعدة الهيكل الاجتماعى. ويتوقف هذا بدوره على تراضى كل قوى الأمة على تأسيس ديموقراطية جديدة تجمع بين عوامل الحرية والعوامل الضرورية لتعبئة طاقات المجتمع وتجسير فجواته ومضاعفة مناعته الثقافية والأخلاقية.



العولمة وثقافة السلطة

(الجزائر نموذجا)

عروس الزبير*

العولمة هذه الكلمة التى ترجمت معنا عن عبارة الكوكبة والتى ولدت فى مدارس التسيير الكبرى الأمريكية فى بداية الثمانينيات . ماهى فى الحقيقة إلا ترجمة هروب من طرف أولئك الذين يرون أن نقل عبارة الكوكبة إلى مستوى المفهوم يعنى الإقرار بأمركة النظام العالمى الجديد مسبقا قبل أن تكتمل معالمه، الاحتراز هنا مطلوب أولا، لأن توظيف عبارة عولمة كمفهوم بدون النظر فى خلفياته الابستمولوجية قد يؤدى بنا الى الخلط مع مفهوم العالمية الذى يعنى الوعى بحتمية الترابط بين الإنسانية والأرض ليشكلا الماهية الواحدة لوجود الإنسان ككل.

الاحتراز مطلوب ثانيا لأن توظيف أى مفهوم يحمل «شخنة شارة الوطن» قد يبعدنا عن الفهم الحقيقى لطبيعة النظام الجديد الذى ينفى الممارسة المستقلة، وطنية كانت أو قومية للفعل الاقتصادى الثقافى والسياسى.

لذا وذلك التركيز على تأثير هذا النظام الجديد على حياة الشعوب بأبعادها المختلفة. إن فى الاقتصاد والسياسة كما فى الاجتماع والثقافة يعتبر أولى الأولويات، لأن هذا النظام بآلياته المختلفة والفعالة يعمل على تهميش شعوب وبلدان الجنوب بإقصاء ثقافتها ودورها السياسى مع جعل اقتصادياتها تابعة من حيث التمويل بالمواد الخام الضرورية لعملية الإنتاجية لهذا النظام، والمستهلك المسرف لإنتاجه وذلك باحتكار الثروات أو بفرض أنماط الحياة الاجتماعية وفرض اشكال منتجاته الثقافية والفنية مع العمل المنظم لإضعاف كل آليات الحماية الثقافية والاقتصادية لدول الجنوب.

فالأجهزة الاقتصادية لهذا النظام تعمل بفاعلية لإعادة صياغة الحياة المادية ووسائل إنتاجها لأوطاننا بما يناسب ويؤكد الهيمنة الفعلية والمستمرة لهذا النظام ولو أدى الأمر الى تخريب اقتصاديات وتجويع القوة المنتجة لبعض البلدان، والجزائر النموذج الأمثل على ذلك.. إذ نتيجة إعادة الهيكلة التى فرضها صندوق النقد الدولى كمؤسسة وآلة من الآلات القائمة للنظام الجديد وصلت درجة البطالة إلى أرقام قياسية لم تعرفها حتى دول جنوب شرق آسيا المتواجدة فى حالة أزمة.

وقد قدرت نسبة البطالة ٧ر٣٣٪ مقارنة مع العدد الإجمالى للعينة الشغيلة من السكان، أى الذين تتراوح أعمارهم ما بين سن ١٥ و٦٤ سنة، ويجدر التذكير أن هذا الرقم يأخذ مدلولا مأسويا إذا عرفنا أن ٨ ملايين من السكان الذين كانوا يشكلون هذه الشريحة من العمر سنة ١٩٩٠ تصل نسبة البطالة بينهم إلى ٢٨٪ وهى نسبة لا

(*) استاذ علم الاجتماع بجامعة الجزائر

تأخذ بعين الاعتبار الفوارق الجهوية حيث تصل نسبة البطالة فى بعض مناطق البلاد إلى ٤١٪.

والبطالة هى أكثر الانعكاسات قساوة وإذلالا بالنسبة لكل من يعيشونها باختلاف أعمارهم وطموحاتهم وتكوينهم، وهى فى ارتفاع مستمر وشاملة لكل الفئات والقطاعات حتى قطاع التعليم الذى كان من أقدس المقدسات فى الجزائر، فهى شاملة ومستمرة باستمرار مؤسسات العولمة فى فرض شروطها من أجل النظام العالمى الجديد والذى يمثل الانتقال من مرحلة الرأسمالية الوطنية إلى مرحلة الرأسمالية العالمية.

والسؤال الذى يطرح نفسه هو: لماذا نحن ضعفاء إلى هذه الدرجة؟ ولماذا روح المقاومة عندنا شبه منعدمة؟!

الرجوع إلى سنة ١٩٨٦ مفيد فى حالة الجزائر لأنها السنة التى لم يبق فيها للدولة من المال ما يكفى لمواصلة تحمل مسؤولية وعبء أمة غير منتجة فانهارت الدولة المعطاة الممثلة لأيديولوجية البناء الوطنى، لكن لماذا تم هذا الانهيار وبهذه السرعة الفائقة؟

أولا – الجواب قد يكون شطره الأضعف فى الانهيار الذى عرفه النظام الدولى الذى كان قائما على القطبية الثنائية. فأول ضربة تلقتها دول الجنوب والجزائر منها خاصة هى الزعزعة التى عرفتها الدولة نتيجة الضرورة الحتمية التى كان يجب أن يقوم عليها النظام الدولى الجديد ومنها ربط سيادة دول الجنوب ومصيرها بديناميات السوق الدولية فكان التفكك هو المصير ليشمل هذا التفكك مجمل النسيج الاجتماعى.

ثانيا – تعرض المجتمع الجزائرى نتيجة للتغطية التلفزيونية بالهوائيات الفضائية لتهاطل مكثف من الأفكار الإباحية والقيم الاستهلاكية التى لا عهد لها بها ولم يكن مستعدا من ناحية القيم الضابطة أن يتحملها، لأن هذه القيم وبكل بساطة لم يساهم فى إنتاجها لاماديا ولامعنويا. ولاتتفق نظرته التقليدية لأمور الحياة وأساسيات حياة الاجتماع التى يعيشها ويؤمن بها ويدافع عنها لحد الموت، هذه القيم والأفكار، وطرائف السلوك وعدات الاستهلاك لايملك الفرد الجزائرى القدرة على تلبيتها لا من الناحية المادية ولا النفسية، فكانت النتيجة خلع الأفراد من واقعهم الاجتماعى وأطره التنظيمية والرمى بهم فى عوالم خيالية تتناقض فيها إلى أبعد الحدود الآمال والتطلعات والإمكانيات والحاجات والقدرات.

ثالثا – كانت النتيجة انبعاث الأيديولوجيات القديمة الدائمة إلى المحلية العصبية وحياة الجماعة الاثنية، إلى جانب ذلك انبعاث وبشكل مرعب ومدمر أيديولوجية العودة إلى مجتمع السلف الصالح وإلى صفاء وكمال الأحكام والشريعة الدينية وكان ولايزال انبعاثا لاحدود له من حيث السلوك الاجتماعى والفعل السياسى الذى تحول إلى عنف لايمكن تبريره بأى مبدأ مهما بلغ كماله ولا بأى هدف مهما كانت مشروعيته وقدسيته حتى أصبح يطلق عليه فى أدبيات السياسة (عنف الحالة الجزائرية).

– لماذا؟ لأنه وبكل بساطة وجدت هذه الأيديولوجية و«حاويات البشر» التى صدرت للجزائر بعد انتهاء النظام القائم على الثنائية القطبية فى الجزائر الحالة النفسية لدى الأفراد ووضعا اجتماعا قائما على بنية تنظيمية مناسبة.

فالتنظيم على مستوى الاجتماع ونظام الحاكم قائم على التنظيم القبلى وقد يسميها البعض الآخر تنظيما جهويا (وننقل عن مراد بن أشنهو*) أوصاف هذا النظام أنه نظام سياسى خال من قوة مؤسساتية مضادة، ومبنى على دستور وقوانين أعطت لمفهوم دولة القانون أبسط المعانى فى الواقع، دولة القانون هذه كانت أيضا دولة للحقرة وارتكزت أساسا على التلاعب واللااعتبار وتزوير تاريخ الثورة التحريرية التى قدمت بشكل مشوه، وكأنها جثث فى بعض المناطق من البلاد، مما يعطى لأبناء هذه المناطق وحدهم الحق فى السلطة السياسية وإمتيازاتها مبررين المنطق القبلى بالتوازن الجهوى(١).

خامسا – فالتنظيم القبلى هذا إن كان على مستوى حياة الاجتماع أو النظام السياسى زادت من وطأته فلسفة الحياة الاجتماعية والسياسية المعبأة بالمقدسات مما أدى إلى تعطيل تشكل روح وطنية راسخة فى وعى الأفراد والجماعات المشكلة للمجتمع الجزائرى مما أدى إلى ضعف الإرادة الجماعية لدى الأفراد والقائمة

على عقد اجتماعى يجعلهم يعملون على بناء مجتمع يسلم أمر شئونه لسلطة قائمة على الاختيار لا الجبر.

سادسا – هذا الاختيار الضرورى لأية سلطة قوية وعادلة تريد أن تكون محمية طوعا من طرف ويتضامن الأفراد معها عندما تتعرض للتقلبات الناتجة عن الأوضاع الداخلية أو الخارجية حتى ولو كانت من حجم العولمة، والتى تعنى فى وجهة نظرنا انتقال التاريخ من مرحلة إلى أخرى لانهايته.

– أضف الى ذلك أن العولمة لايمكن مواجهة آثارها الا بالمشاركة المتجددة للأفكار – لا بجمود العقائد وتقديس ركودها، مثل حالة المجتمع الجزائرى الذى يسود فيه الاعتقاد السنى والعقيدة الأشعرية اللذان أهدى المجتمع الجزائرى والمجتمعات المماثلة من حيث الإعتقاد بأمراء سابقين وقائمين يملكون الحكم المطلق، ولاحقين يحاولون إقامة حكم مقدس لايختلف عن القائم إلا من حيث الشعارات، حكم قائم وآخر لاحق إذا قدر الله، لا أحد له أهلية معارضته إلا إذا كان يريد مصير على بن سعد*.

– فكيف نواجه آثار العولمة أو المشاركة فى صنعها إذا كان نظامنا السياسى يحكمه من هم على هذه الشاكلة من الحكام الذين لا يحق لأحد معارضتهم، وطاعتهم واجبة شرعا حتى لو كانوا فجارا وسراقا، فالثورة عليهم ولو بواسطة صناديق الانتخاب تعتبر منكرا.

ثامنا – إذا كان تاريخيا للخليفة حقا شرعيا فالرئيس له حقان فى تعيين من يليه وإن كان أباه، أخاه، أو ابنه، والبيعة فرض كفاية إذا انعقدت لإمام لزم على الأمة كأمة مبايعته والدخول فى طاعته بصرف النظر عن حق المعارض المرسّخ دستوريا، إنها جمهورية روما الأخلاقية الأولى لكن جمهورية روما أدت إلى وقادت النظام العالمى الأول والجمهوريات الأخلاقية العربية تعمل لكى تكونوا مقودين والى الأبد من طرف النظام العالمى الأخير، إذا وافقنا أصحاب نظرية نهاية التاريخ فى هذه النقطة مرتين فقط.

تاسعا – لحسن الحظ كون موروثنا الثقافى فيه من الإيجابيات التى يمكن أن تكون وسائل ناجعة لانطلاقة حضارية واعدة تمكننا من دخول الألفية الثالثة بخطوات ثابتة، من الإيجابيات هذه عدم تشريع الإسلام للاستبداد، وكون الجور لم يصبح عقيدة شرعية، فالانحراف السياسى لم يشمل أو يعم البناء الثقافى والوجدانى لأمتنا ولم تهدم عقيدة حب العدالة والمساواة والنفور من «الحقرة»** هذه العناصر الإيجابية يمكن البناء عليها ونقد العناصر الفاسدة أو طرحها جانبا مثل العناصر الروحية، والأخلاقية التى تشكل نظرتنا للسلطة، والتى تنأى فى كثير من الأحيان والمناكب عن المبادئ السياسية والاجتماعية الفعالة مثل الخضوع للقدوة الحسنة بدل القواعد العامة، السلطة والاجتماع العام قد يمكن إذا أردنا أن نواجه تأثيرات العولمة بالمشاركة من الناحية السياسية الذهاب الى حد الإفراط فى تغيير المبادئ العامة التى كانت تحكم الأنظمة السياسية أثناء النظام الدولى القائم على صراع القطبين.

فالعولمة تعنى من هذه الناحية الانفتاح المطلق على المجتمع المدنى، ودفعه إلى النشاط والمشاركة السياسية وتوسيع دائرة التعددية الفعلية والانفتاح على مختلف الحساسيات والتيارات الثقافية والسياسية.

عاشرا – ففى الجزائر وقع الابتعاد عن العدد العربى السحرى ٩٩،٩٩ بدرجة ٢٠٪ لكن هذا غير كاف فالخطوات الجادة والمكثفة إذا كانت على مستوى الفكر أو الفعل السياسى مطلوبة بإلحاح لإثبات النية والفعل، إن الاستبداد ليس حكرا على أمتنا وليس مكونا ثابتا فى تاريخ ثقافتنا شريطة الاحتراز من الوقوع من حيث الموقف النظرى فى تبرير الاستبداد الماضى واللاحق.

حادى عشر – إن الإفراط فى التنظير لضرورة إحياء كوامن الذات الثقافية لمواجهة الآثار السلبية للعولمة، يجعلنا أمام خطر داهم يجب الاحتراز منه، فالإنزلاق سهل وتجربة الجزائر خير دال على ذلك لأنه وبكل بساطة العربى عامة والجزائرى خاصة ميال نفسيا وعقائديا للانقياد تحت سلطة «الشيخ» و «العالم» فالخطاب الدينى يهزه هزا ويدفعه للعمل المعاكس أكثر من التفكير العقلانى.

هذا من جهة ومن جهة أخرى بحجة محاربة آثار العولمة قد نعمل من حيث لاندرى على ترسيخ الممالك والسلط الوراثية والانقلابية القائمة والتى

استحوذت على الحكم بالسيف والحيلة تارة وباسم الشريعة والوطنية تارة أخرى، وفى كل الحالات رجل الدين حاضر للتبرير والمباركة. وقد يأخذ التبرير والمباركة هذه شكل الدعوة لقيام أنظمة مماثلة من حيث المضمون ومختلفة من حيث التسمية بحجة مواجهة خطر العولمة التى تأخذ مسميات أخرى فى الخطاب الدينى، والخطر هنا ليس من الدعوة ولكن من استعداد المواطن الجزائرى والعربى لذلك، فالجزائرى تنقصه التجربة فى الحكم الذاتى والمؤسساتى لذا الأخلاق لها النصيب الأوفر فى الأمور السياسية وفضائل الحاكم تأتى فى الصدارة على حساب فعالية المؤسسات السياسية مثل مؤسسات التعددية، واستقلال العدالة، وحرية التعبير.

فأول فرصة يظهر فيها حاكم محتمل يتصف ظاهريا بالصفات التى تتماشى وقيم العامة، فإن «الشعب» أو الجماهير تقوم بالهتاف معه ومن ورائه بشعارات نافية للمؤسسات التى بها وحدها يمكن أن تشارك أو تعارض إيجابيا التحولات التى ستعرفها الألفية الثالثة والتى لم يبق للدخول فيها الا ١٨ شهرا.

– فالخطاب النافى لمؤسسات السيادة الشعبية عامل فاعل فى الجزائر وآثاره لايمكن أن تتصورها مخيلة إلا إذا كان صاحبها له اسم المشاهدة المباشرة لهذه الآثار، ويمكن لهذا الخطاب أن يصبح فاعلا وبنفس الدرجة فى أية نقطة من العالم العربى، لأن الظروف الاجتماعية والسياسية والنفسية التى يعمل فى إطارها بالجزائر متواجدة فى كل أنحاء العالم العربى وإن تفاوتت الدرجات فالسيادة الشعبية بالرغم من عدم فاعلية وواقعية مؤسساتها فعليا، والديمقراطية كشكل من أشكال الحكم، قد يبرر نفيهما بالعولمة وآثارها، بعد أن كانا يتنافيان ومبدأ الحاكمية.

ثانى عشر – إننا أمام بداوة سياسية جارفة تنفى العالم نظريا وعمليا، ولها القدرة الفائقة على توظيف وعى العامة ودفعه الى الفعل المدمر لتحقيق نفى هذا العالم، لأنها وبكل بساطة غير قادرة أن تشارك فى صنعه أو تغييره ايجابيا، فتلجأ الى توظيف كوامن عقلية التسليم التى يتميز بها أفراد المجتمع الجزائرى ومنها الحكم على الاطلاق أن رجل الدين عادل نزيه لايتعدى حدود الدين وصائب فى أحكامه لأنها مستمدة من الإيمان، هذه العقلية مكنت رجل الدين المفبرك* فى مخابر النظام العالمى الزائل أن يقود المعارضة السياسية القائمة على فعل الساطور ويوجهها ضد الدولة العصرية التى تشكلت بعد الاستقلال ١٩٦٢، والتى تعتبر مفهوما وواقعا جديدا لم تعهده الذهنية الجزائرية من حيث الممارسة الذاتية فوقع الخلط بينهما كمؤسسة وبين الحكام وعسفهم وفهمت من طرف العامة على أساس أنها تمثل سلطة الأشخاص والحكام المتنافية مع الصورة الذهنية التى يرسمها الجزائرى للحاكم، فلم ير فيها قوة عمومية، تجسد الإرادة الجماعية، فحارب أكثر رموزها تجديدا بالرغم من كونها تجسيدا لحكم الفكر الوطنى ونظاراته المتكررة، هذا الفكر الذى ألهم الجزائريين وصقل وجدانهم لكن بعد الاستقلال فقد هذا الفكر كموروث عملى وفقدت الوطنية كتجسيد للوطن المغاش كل هيمنتها بعد الاستقلال إن لم نقل مباشرة نتيجة الأخطاء والتصرفات الأنانية والجشع المادى لقادة ما بعد الاستقلال فالخيبة أخذت مكان الحماس فى نهاية السبعينيات وتحولت الى إنفجارات فى الثمانينيات والى موت وإرهاب وخراب فى التسعينيات.

ثالث عشر – لذا تبنى المواطن عولمة التلفاز لأن مواطن تمركز قراراتها واحة للسلم والرفاه وجنة الاستهلاك والترفيه على النفس. فكان الحلم الهجرة الى «موطن» العولمة أو الرجوع الى الماضوية انتقاما من الوطنية وممارستها المحرقة، وعرفنا بذلك أن الوطنية فكرة قابلة للنضوب، وأن المواطن يمكن أن ينصرف عنها فى أية لحظة إذا انحرفت المؤسسات المتوجه لمسارها، فالماضى حاضر ويمكن أن يعمل فى أية لحظة زمنية أو ذهنية إنه الحاضر الثقافى الراسخ فى وجدان الأفراد الذين يعوضون به أحلامهم المبتورة، إنه الملجأ المناسب للهروب إليه من حاضر ممقوت ومستقبل مرعب.

رابع عشر – ماذا يعنى هذا؟

يعنى وبكل بساطة أن مسار التغيير إن كان على مستوى الذهنيات أو على المستويات الأخرى والذى بدأ

مع مرحلة النضال الوطني لم يبلغ العمق المطلوب وبالتالي تشكل نمط ثقافي ونسيج من القيم يمكن أن ندخل بها الألفية الثالثة، ألفية العولمة الثقافية الفائقة التي تفرض علينا الرجوع الى اشكاليات كان قد تناولها القلم العربي وبإفراط تحليلا ودراسة إنها إشكالية الحداثة التي عرفها العالم منذ خمسة قرون وأزيد، لكن تأثيراتها لم تمس البنية الثقافية والاعتقاد به لمجتمعاتنا إلا بشكل طفيف.

هذه الحداثة لم تمس الجيل الأخير جدا كما يرى نور الدين بوكروح رئيس حزب التجديد الجزائري. جيل الهوائيات الفضائية التي أثرت في نمط سلوكه الاجتماعي ولكن بقي سلوكه السياسي بعيدا عن كل تأثير. فهو جيل مباشرة مر الى النمط الفكري والمعيشي الذي غزى به «إنسان العالم» الفضاء تقانيا ويستعد لخلق ظروف الحياة على كواكب أخرى.

إنه جيل يعاني من خواء ذهني معطل لإمكانيات الإدراك الواعي للنوائب المعطّلة والكابحة لتقبل الأفكار الأولية التي جاءت بها الحداثة مثل الجمهورية وموسساتها الديمقراطية ووسائلها مثل الانتخابات، التعايش والقبول القائم على التعددية والاختلاف المسالم، أي أنه جيل لايزال في حالة ذهنية غير مريحة وموقف ضبابي من «الحداثة» يجعله فريسة سهلة لفرسان قوافل الرجوع الى الوراء هؤلاء الفرسان الذين يحملون تسميات تميمية متعددة، يحسنون جيدا الخطاب الديماغوجي، وخبراء في كوامن النفس وميولاتها. إنهم خبراء من الطراز الفعال في توظيف أحاسيس الأجيال وسذاجتها الوراثية ومنها الميول الى التقديس والعاطفة القائمة على رغبتين متناقضتين الرغبة في العولمة بمعنى إشباع الحاجات البيولوجية والتطور الفطرى من مؤسساتها الحديثة الضابطة لعلاقات المجتمع وتنظيمات الدول الحديثة.

خامس عشر – هذه الأجيال في حالة استعداد دائم لتقبل دعوة أية «داعية» مدني أو ديني يرافع ضد الظلم والاضمحلال الأخلاقي ويدعو الناس الى الهجرة والخروج عن أطر العالم الحديث والرجوع الى الأصل المجيد الغائب قبل أن يوفر الوسائل للاطاحة بالقليل المتواجد من علامات الحداثة ونظام الدولة الذى يرمز لها، وذلك من أجل إقامة الدولة البديل الدولة الإسلامية ليتحول هذا الداعي الى طاغية بعد ذلك كما يشهد عليه تاريخ المغرب الأوسط المليء بالعبر والأمثلة الرمزية فى هذا المجال.

سادس عشر – لماذا هكذا؟

لأننا أولا: سعينا للتحرر من الأنظمة العالمية السابقة بأفكار الغرب من سانت إغسطين إلى مصالى الحاج. لقد عمل أجدادنا وآباؤنا بأفكاره ومثله، مثل الديمقراطية، حرية التعبير، التجمع، الاقتراع، حق تقرير المصير.

حاربوا الاحتلال فى أشكاله المتعددة بمبادئه الخاصة وتصدوا لكل أشكال الهيمنة، وقاوموها مقاومة إيجابية تعتمد أسلوب المشاركة والمطالبة بدل الاستمرار والتقدم لاحتلال المكان الرمزى، والفعل الذى نطالب به وقع العكس المناقض، أصبحنا نمجد الطاغوت ونعبد الأحادية التي تنفى الآخر لننتقل مرحليا وفي مدة وجيزة إذا ماقيست بتاريخ النضال إلى زمن الدعاة الذين صنعتهم الظروف الاجتماعية حلم العيش فى كنفهم فلبى الطلب ورزقنا بقيادة الأمراء، أمراء الموت من أبناء جلدتنا.

ولأننا ثانيا: لم ندفع إلى عمق الذات والممارسة بالأفكار التى وصفناها من أجل التحرر، جل رموز الحرية والتقدم من قادة الحركة الوطنية فحولوا هم أنفسهم الى صخور عاتية تعرقل أداء أفكار الحرية والمساواة والعدل في المعاملة.

فالدساتير التى وضعت وبالرغم من كثرة أعدادها ومئات المواد التى تضمنتها والمشحونة بمعانى الحرية والمؤسسات الضامنة لها، لادستور ولا مادة واحدة منه طبقت على أرض الواقع، وطبقت جزئيا لأن مصلحة الحكام وراء ذلك لا المبدأ.. معظم مواد الدساتير ليست فعلية ولا عملية فالسلطة التأسيسية التى تنسب للشعب في النصوص لم يمتلكها إطلاقا، ودولة القانون ما هي إلا فكرة حالمة تحولت الى خطاب إيديولوجي أجوف، ينأى عن الواقع والممارسة، وحق الإنسان في الحياة الكريمة، وحتى فى الحياة البيولوجية غير محترم.

– فكانت النتيجة والخلاصة أن تحول ملف حقوق

الإنسان بالجزائر خاصة الى وسيلة للهيمنة وإعادة التأهيل لبلد مثل الجزائر، فكان النجاح وسيستمر لدول الهيمنة فى توظيف هذا الحق مادام مداسا فعلا، قلت ستستمر دول الهيمنة فى توظيفه لصالح تحقيق هيمنتها ليس الاقتصادية فقط ولكن الهيمنة الأيديولوجية بصفتها الحارس الوحيد والأوحد على التراث الإنسانى الممجد لحق الإنسان فى الحياة الكريمة.

سابع عشر – ولايمكن الحديث عن المخرج إذ لم نصل فى حالة الجزائر على الأقل الى بناء مجتمع يقوم على قيم العدالة بدل قيم التسلط، ومبدأ الاختلاف المسالم بدل الاحادية الجامدية والقاتلة، مجتمع يكون مشروعه التنموى هادفا الى خلق الإنسان المبجل والمشرف، إنسان الواقع الذى يواجه أعباء الحياة، ويعرف كيف ينفع مجتمعه، لا الإنسان الراكن المستسلم المتكل فالابتعاد عن الخطاب السياسى التنموى الذى أفهم المواطن أنه ليس عاملا اقتصاديا حرا ولا مساهما ضروريا فى عملية التشييد، يجب أن يكون هدفا استراتيجيا لأن هذا الخطاب الى جانب روح السلبية التى غرسها فى المواطن اتجاه قضايا مجتمعه الكبرى، زرع فيه نبتة العداء لمقولة (الاختلاف رحمة).

إنه خطاب ارتبط بالممارسة، فالعملية الانتخابية هى دالة عن روح التزوير والمغالطة والإبتزاز فهو ليس فيها سيدا ولا مختارا، والحياة الجمعوية سياسية كانت أو مدنية إذا حادت عن الخط المرسوم لها والغاية المرجوة منها، كُفّرت من علماء الشعوذة وأئمة سياسة الحزب الواحد.

فالسلطة القائمة، وأخشى أن تكون اللاحقة إذا لم يتم تدارك الأمر، تحرم كل عمل سياسى حر، وتكبح كل معارضة منظمة وسلمية، هذه السلطة السابقة لم تكن فى الماضى ولازالت ترغب فى أن ينتظم الأفراد فى شكل مجتمع يتكون من أفراد وكيانات واعية بدورها ومسئولة عن مصيرها المشترك بل كانت ترغب أن تبقى فى مستوى «جماهير شعبية» خاضعة ومستسلمة لا أمة سيدة على مستوى الذات وفى مواجهة الآخر.

إنها السياسة التى أوصلتنا الى إعادة الجدولة التى أصبحنا نسبح بها صباح مساء بعد أن كان مجرد النطق بها سفاها يستأهل التكفير السياسى وإقامة الحد القانونى، إنها السياسة التى أعطت الشرعية لمؤسسات العولمة مثل صندوق النقد الدولى ان تفرض شروطها وتقيم سلوكنا الاجتماعى.

إنها السياسة التى أعطت الفرصة لمنظمات العولمة الراعية لحقوق الإنسان أن تتدخل وبكل ثقلها لتهذب سلوكنا السياسى القائم على الغريزة لا على الفعل الواعى، فبعد الرفض بإسم السيادة الوطنية قبلنا باسم الشرعية الدولية، لا لجنة تحقيق ولكن لجنة استعلام قبلنا ما اشترطه وطلبه منا الآخرون وصرحنا بأنهم قبلوا ما إشترطناه وطلبنا منهم باسم السيادة والكرامة الوطنية. إنها إرادة المجتمع الدولى وصورة من أجلى الصور للعولمة على مستوى التطبيق.

الهوامش

(*) مراد بن أشنهو وزير سابق للصناعة وإعادة الهيكلة بالجزائر.

(١) مراد بن أشنهو جريدة الخبر رقم ٢٢٦٠ – ١٩٩٨/٥/٦.

(*) أستاذ جزائرى جامعى انتقد السلطة القائمة فى مجتمع شعب انتخابى سنة ١٩٩٥ مورط فى قضية إرهابية ارتكبت من طرف الجماعات الإسلامية هو من أشهر معارضيها.

(**) لفظة عامية جزائرية لها أصول فى اللغة العربية اخذت طابع المصطلح فى القاموس السياسى الجزائرى وتعنى الشعور بالظلم والعجز أمامه فى نفس الوقت، فهى وليدة إحساس لدى الفرد بأنه لايتحكم فى مصيره، وأيضا بأن الذين منحوا لأنفسهم الحق فى التحكم وتسيير هذا المصير يقومون بذلك لصالحهم محاولين إيهامه بأن عملهم فى صالحه.

(*) المصنوع.

البعد التاريخى والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها فى الوطن العربى

غازى الصورانى *

لم يكن انهيار الاتحاد السوفيتى - فى العقد التاسع من هذا القرن - حدثاً روسياً فقط، بقدر ما كان بداية تحول نوعى فى مسار التطور العام للبشرية، عملت الولايات المتحدة الامريكية وحلفاؤها على إنضاج وتفعيل تراكماته الداخلية والخارجية، تمهيدا لدورها - الذى تمارسه اليوم - كقطب أحادى يتولى إدارة ما يسمى بالنظام العالمى «الجديد».

وفى سياق هذا التحول المادى الهائل الذى انتشر تأثيره فى كافة أرجاء كوكبنا الأرضى بعد أن تحررت الرأسمالية العالمية من كل قيود التوسع اللامحدود، كان لابد من تطوير بل وإنتاج النظم المعرفيه، السياسية والاقتصادية إلى جانب الفلسفات التى تبرر وتعزز هذا النظام العالمى الأحادى، وخاصة ان المناخ العام المهزوم أو المنكسر فى بلدان العالم الثالث أو الأطراف، قد اصبح جاهزاً للاستقبال والامتثال للمعطيات الفكرية والمادية الجديدة عبر قيادات مأزومة ومهزومة لأنظمة فقدت وعيها الوطنى أو كادت، استجابة لشروط الهيمنة والتبعية أولا ولمصالحها الأنانية ثانيا، وقامت بتمهيد تربة بلادها للبذور التى استنبتها المركز الإمبريالى تحت عناوين إعادة الهيكلة، والتكيف، والخصخصة باعتبارها إحدى الركائز الضرورية اللازمة لتوليد وتفعيل آليات النظام «الجديد» أو ما يسمى بالعولمة Globalization.

العولمة والرأسمالية

السؤال الذى نطرحه هنا ونحاول الإجابة عنه، هل العولمة نظام جديد ظهر فجأة عبر قطيعة مع السياق التاريخى للرأسمالية أم انه جاء تعبيراً عن شكل تطورها الراهن فى نهاية هذا القرن؟ وهل تملك العولمة كظاهرة إمكانية التفاعل والتطور والاستمرار لتصبح أمرا واقعاً فى بداية القرن القادم؟

أولاً: المعروف أن الرأسمالية منذ نشأتها الأولى فى القرن السادس عشر، ومن ثم فى سياق تطورها اللاحق، لم تكن فى صيرورة فعلها حركة محدودة بإطار وطنى أو قومى معين ضمن بعد جغرافى يحتوى ذلك الوطن أو يعبر عن تلك القومية، فالإنتاج السلعى وفائض القيمة وتراكم رأس المال لدى البرجوازية الصاعدة، التى استطاعت تحطيم إمارات وممالك النظام الإقطاعى القديم فى أوروبا وتوحيدها فى أطر قومية حديثة، فى فرنسا وبريطانيا وألمانيا والولايات المتحدة وغيرها، لم تكن هذه الدول القومية الحديثة والمعاصرة، سوى محطة لتمركز الإنتاج الصناعى ورأس المال على قاعدة المنافسة وحرية السوق للانطلاق نحو التوسع العالمى اللامحدود انسجاماً مع شعار الكوسموبولويتية cosmo-

(*) مفكر فلسطينى ورئيس الهيئة الإدارية المؤقتة لمنتدى الفكر الديمقراطى.

plotitanism أو المواطنة العالمية الذى رفعته منذ نهاية القرن التاسع عشر، وهى نظرية تدعو إلى «نبذ المشاعر الوطنية والثقافة القومية والتراث القومى باسم وحدة الجنس البشرى، ومن الواضح أن هذا الشعار الأيديولوجى صاغته الرأسمالية فى مواجهة الأممية البروليتارية» Prolitarian Internationalism وجوهره «ياعمال العالم، اتحدوا» لكن الازمات التى تعرض لها الاقتصاد الأوروبى / الأمريكى فى العقدين الثانى والثالث من هذا القرن من جهة، وبروز دور الاتحاد السوفيتى وما رافقه من انقسام العالم عبر ثنائية قطبية فرضت أسسا جديدة للصراع لم يشهده العالم من قبل من جهة أخرى، وبتأثير هذه العوامل لم يكن أمام دول المعسكر الرأسمالى سوى إعادة النظر - جزئياً - فى آليات المنافسة الرأسمالية وحرية السوق والتوسع اللامحدود كما عبر عنها آدم سميث، حيث توصلت إلى ضرورة إعطاء الدولة دوراً مركزياً لإعادة ترتيب المجتمع الرأسمالى يتيح مشاركتها فى ادارة الاقتصاد فى موازاة الدور المركزى للسوق الحرة وحركة رأس المال، وقد تبلور هذا التوجه فى قيام هذه الدول بتطبيق الاسس الاقتصادية التى وضعها المفكر الاقتصادى «جون ماينارد كينز» حول دور الدولة، دون اى اهتمام جدى للتراجع الملموس حينذاك الذى اصاب شعار «الكوسموبوليتية» ومن اهم هذه الأسس:

١ - تمكين الدولة الرأسمالية من الرد على الكوارث الاقتصادية.

٢ - إعطاء الدولة دور المستثمر المالى المركزى فى الاقتصاد الوطنى او رأسمالية الدولة (القطاع العام).

٣ - حق الدولة فى التدخل لتصحيح الخلل فى السوق أو فى حركة المال.

٤ - دور الدولة فى تفادى التضخم والديون وارتفاع الأسعار.

وقد استمرت دول النظام الرأسمالى وحلفاؤها فى الاطراف فى تطبيق هذه السياسات الاقتصادية الكينزية طوال الفترة الممتدة منذ ثلاثينيات هذا القرن حتى نهاية العقد الثامن منه حيث بدأت ملامح انهيار منظومة البلدان الاشتراكية وبروز الاحادية القطبية الامريكية.

على ان هذه الاحادية القطبية التى تحكم العالم منذ بدايات العقد الاخير الراهن للقرن العشرين، لم يكن مقدراً لها ان تكون بدون شكلين متناقضين من التراكم، الأول: التراكم السالب فى بنية المنظومة الاشتراكية ادى فى ذروته الى انهيار الاتحاد السوفيتى، والثانى: التراكم فى بنية النظام الرأسمالى بالرغم من ازمته الداخلية، الذى حقق تحولاً ملموساً فى تطور المجتمعات الرأسمالية قياساً بتطور مجتمعات بلدان المعسكر الاشتراكى، وكان من اهم نتائج هذا التطور النوعى الهائل خاصة على صعيد التكنولوجيا والاتصالات اعادة النظر فى دور الدولة الرأسمالية او الاسس الاقتصادية الكينزية، وقد بدأ ذلك فى عصر كل من تاتشر ١٩٧٩ على يد مستشارها الاقتصادى «فردريك فون هايك» ورونالد ريجان ١٩٨٠ ومستشاره الاقتصادى «ميلتون فريدمان» وكلاهما اكد على اهمية العودة الى قوانين السوق وحرية رأس المال وفق أسس نظرية الليبرالية الجديدة new liberalism التى تقوم على:

١ - «كلما زادت حرية القطاع الخاص، زاد النمو والرفاهية للجميع»!

٢ - «تحرير رأس المال وإلغاء رقابة الدولة فى الحياة الاقتصادية».

انها باختصار، دعوة الى وقف تدخل الدولة المباشر، وتحرير رأس المال من كل قيد، انسجاماً مع روح الليبرالية الجديدة التى «هى فى جوهرها ظاهرة رأسمالية تنتمى - إلى حرية الملكية والسوق والبيع والشراء، ومنطقها الحتمى يؤدى الى التفاوت الصارخ فى الملكية والثروة لا الى المساواة.. ولو تحققت درجة من المساواة لما كان للمنافسة وتراكم رأس المال حافز يستحثهما».

فى ضوء هذه السياسات اندفعت آليات الصندوق والبنك الدوليين وبحماس بالغ فى الترويج لهذه الليبرالية بل والضغط على كافة دول العالم عموماً والعالم الثالث على وجه الخصوص للأخذ بالشروط الجديدة تحت شعار برامج التصحيح والتكيف التى تمثل كما يقول د.رمزى زكى «أول مشروع أممى تقوم به الرأسمالية العالمية فى تاريخها لاعادة دمج بلدان العالم الثالث فى الاقتصاد الرأسمالى من موقع ضعيف بما يحقق مزيداً من اضعاف

جهاز الدولة وحرمانها من الفائض الاقتصادى وهما الدعامتان الرئيسيتان اللتان تعتمد عليهما الليبرالية الجديدة(١).

العالم الثالث (أعداء الغد)

وفي مجرى تطور الرأسمالية وفق هذا المفهوم «الجديد» وتطبيقاته المباشرة في عصر ريجان / تاتشر، واستمراره فيما بعد، ظهرت تحولات بالغة السرعة فى الاقتصاد العالمي، فقد تغيرت بنية التجارة الخارجية العالمية، وتطورت التكنولوجيا خاصة في مجال المعلومات والاتصالات وتم إخضاع الدولة فى العالم الثالث للشروط الدولية الجديدة عبر نمو وانتعاش برجوازية السوق علي حساب برجوازية الدولة خاصة في العالم الثالث، فى هذه الظروف برزت بقوة الشركات العابرة للقوميات او المتعددة الجنسية، حيث ترافق معها – ومنذ سنوات قليلة فقط – مفهوم العولمة Globalization، بالرغم من أن هذا المفهوم لم يطرح أكاديمياً بعد، الا أنني اعتقد ان المدافعين عنه والرافضين له، لايختلفون علي تعريف العولمة باعتبارها صيغة تهدف إلى تنظيم حياة الشعوب والدول باساليب ومفاهيم جديدة أو ما يسمي «بالنظام العالمي الجديد» الذى يسعى الى إعادة صياغة النظم السياسية والاقتصادية السائدة في العالم يهدف اخضاع العالم لادارة كونية واحدة، انها انفتاح عالمي بلا حدود، وهيمنة بلا حدود، تقوم على حرية حركة رؤوس الاموال والمنتجات والتسليم بسيادة السوق، وهى تعنى أيضا «انتقال مركز القرارات الكبرى في الاستثمار والعمالة والصحة والتعليم والثقافة والبيئة من المجال العام او الدولة = وفي بلدان المحيط بشكل خاص – الى المجال الخاص او البنك والصندوق الدوليين والشركات المتعددة الجنسية»، وفي العولمة = عند استكمال شروطها – ستصبح دول العالم الثالث = والوطن العربي تحديداً – مجرد مشروعات، يتم بواسطتها تدمير السوق الوطنية أو القومية، حيث سيكون الاقتصاد في هذه الدول متعدد الجنسية بصورة مثيرة، فلا وجود للهوية الوطنية او القومية او الدولة / الأمة، فالعولمة نقيض لكل هذه المفاهيم، وفي هذا الصدد يقول د.محمد الجابرى فى كتابه قضايا فى الفكر المعاصر، الصادر في حزيران ١٩٩٧، «ان العولمة ترجمة لكلمة Mondialisation الفرنسية التي تعنى جعل الشيء على مستوى عالمى، أي نقله من المحدود المراقب الى اللا محدود المقصود به العالم، الكرة الأرضية. فالعولمة اذن تتضمن معنى الغاء حدود الدولة القومية او الدولة / الامة فى زمن تسوده العولمة بهذا المعنى».

ثانياً : بالطبع لم يكن ظهور مفهوم العولمة الاقتصادى معزولاً عن الانهيار الايديولوجي الذي اصاب العالم بعد غياب الاتحاد السوفيتي، بل هو مرتبط اشد الارتباط بالمفاهيم الفكرية التى صاغها فلاسفة ومفكرو الغرب الرأسمالى، بدءاً من «عصر نهاية الايديولوجيا» الى «صراع الحضارات» و«نهاية التاريخ عند الحضارة الغربية»، وأعنى بذلك فكر النهضة والتنوير بكل مدارسه المثالية والمادية، فانها تتقاطع مع الأفكار النازية عندما تتحدث عن تفرد الحضارة الغربية – ضمن اطارها الجغرافي – بالقوة والعظمة دون اى دور او ترابط مع حضارات العالم الاخرى، وعلي اساس ان حضارة الغرب – كما يقول صموئيل هنتنجتون – «لها جوهر واحد ثابت لا يعرف التغيير، وهوية مطلقة تبقي كما هي عبر القرون»! وكذلك الامر عند «فرنسيس فوكوياما» الذى يرى انه «بسقوط الانظمة الاشتراكية يكون الصراع التاريخي بين الليبرالية والماركسية قد انتهى بانتصار ساحق لليبرالية، وبهذا النصر تكون البشرية قد بلغت نقطة النهاية لتطورها الايديولوجي».

أما تصور «فوكوياما» للعالم بعد نقطة النهاية هذه = أو نهاية التاريخ أو نهاية الصراع الايديولوجي = فهو يستنتج أنه لا وجود لتناقضات اساسية فى الحياة البشرية لا يمكن حلها في اطار الليبرالية الحديثة، ومع ذلك فليس من الضرورى عند نهاية التاريخ ان تصبح كل المجتمعات مجتمعات ليبرالية، بل بالعكس يرفض هذا التجانس ويؤكد ان البلدان التى تنتمي فقط الي الحضارة الغربية هي التى يجب ان تؤكد سيطرتها علي العالم كله علي قاعدة السادة والعبيد، لان بلدان العالم الثالث عموماً ستكون مصدراً يهدد الحضارة الغربية سواء

(*) ابراهيم فتحى – الماركسية وازمة المنهج – دار الحضارة – بيروت ١٩٩٣.

بشعارات التطرف القومى أو بالأوبئة والامراض والتخلف، وبالتالى لابد من اخضاع العالم الثالث باعتبارهم «أعداء الغد».

وفى هذا السياق يقول «روبرت شتراوس هوب» فى كتابه «توازن الغد» الصادر عام ١٩٩٤ م، ان «المهمة الأساسية لامريكا توحيد الكرة الأرضية تحت قيادتها واستمرار هيمنة الثقافة الغربية، وهذه المهمة لابد من انجازها بسرعة فى مواجهة نمو آسيا وأى قوى اخرى لاتنتمى للحضارة الغربية»، ويستطرد: «ان مهمة الشعب الامريكى القضاء على الدول القومية، فالمستقبل خلال الخمسين سنة القادمة سيكون للامريكيين، وعلى امريكا وضع أسس الامبراطورية الامريكية بحيث تصبح مرادفة «للامبراطورية الانسانية».

الثورة الكونية:

أما «ألفين توفلر» باحث سوسيولوجى أمريكى – فيتوصل فى كتابه «الموجة الثالثة» إلى تعريف مغاير لهذا التحول العالمى المعاصر، ويرى فيه «ثورة كونية جعلت العلم لأول مرة فى تاريخ البشرية قوة اساسية من قوى الانتاج تضاف الى الأرض ورأس المال والعمل، وان المشاركة فى هذه الموجة او هذا التحول مشروطة بانتاج المعلومات والمشاركة فيها عالمياً من اجل تنمية «الذكاء الكونى»، نحن إذن امام حالة من «الوعى الكونى» أو العولمة الفكرية فى مواجهة الوعى الوطنى والوعى القومى فى الوطن العربى والعالم الثالث، تقوم على مبدأ «البقاء للأصلح» أو الأقوى فى وطن عالمى بلا حدود.

ثالثاً: هدفنا مما تقدم كشف طبيعة الموقف الايديولوجى الشوفينى المدافع عن امكانية تحقق مفهوم العولمة وانتقاله من حالة الفرضية النظرية المجردة الى حالة الواقع والتطبيق، خاصة بعد ان توفرت له كل هذه المعطيات المادية والفكرية التى تعزز وتغطى الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتدفع بعمق نحو انتقال هذا المفهوم الى حقائق مادية نشطة وفاعلة على هذا الكوكب، ضمن اطار وادوات ما يسمى بالحضارة الغربية والبلدان التى تنضوى تحت لوائها، وفى تناولنا لهذه الحقائق المادية لنظام العولمة، سنشير الى الركائز الأساسية لهذا «النظام» كمقدمة للحديث عن مستقبل العولمة او الاحادية القطبية وانعكاساتها على الوطن العربى.

لقد بات من المعروف ان ركائز النظام العالمى الجديد – العولمة – هى:

١– النظام النقدى العالمى بادارة صندوق النقد الدولى.

٢– النظام التجارى العالمى بادارة منظمة التجارة العالمية WTO التى تعمل على تنفيذ اهدافها فى تحرير التجارة الدولية وازالة العوائق الجمركية وحرية السوق وفى مدى زمنى لايتجاوز عام ٢٠٠٥ بالتنسيق المباشر وعبر دور مركزى للشركات المتعددة الجنسية.

وفى ظل الاحادية القطبية الامريكية الراهنة – التى لم تبدأ تراجعها الملموس بعد – فان الولايات المتحدة تملك الدور المركزى فى السيطرة المباشرة على هذه الأنظمة العالمية، دون اغفال الدور الهام والمركزى – غير المباشر – للشركات المتعددة الجنسيات، وهى – فى معظمها – شركات أمريكية – فمن أصل أكبر خمسمائة شركة عابرة للقارات، هناك (١٦٥) شركة امريكية، و(١١١) شركة يابانية و (٢٢٤) شركة تملكها بريطانيا وفرنسا والمانيا وهولندا وباقى دول أوروبا، تسيطر هذه الشركات على ثلثى التجارة العالمية (٣ تريليون دولار من أصل ٤٫٥ تريليون دولار)، أما مبيعات المائة شركة الاكبر منا فيصل حجمها الى (١٤٠٠) مليار دولار سنوياً، عدا عن ان كل شركة من هذه الشركات تملك ما لايقل عن مائة فرع فى العديد من بلاد العالم، فعلى سبيل المثال فان شركة (آسيا براون بروفيرى Asia Brown Broveri) تملك ألف فرع فى (٤٠) دولة، وكذلك الامر لشركات أخرى معروفة مثل (ميتسوبيشى) (هوندا) (توشيبا) (فورد) (كاتربلر).

ان انتشار وتوسع هذه الشركات يشكل ظاهرة غير مألوفة للوهلة الأولى، لكن وعينا بالتراكمات والآليات المتصاعدة فى الرسم البيانى لحركة رأس المال المالى تجعل من تلك الظاهرة أمراً طبيعياً بل ومبرمجاً فى بنية النظام الرأسمالى، وبالتالى لانستغرب ما يورده د.الجابرى استناداً لتقرير صادر عن الامم المتحدة – من ان

(٢٥٩) شركة من هذه الشركات الدولية العملاقة تملك من الثروات ما يملكه مليارات وثلاثمائة مليون نسمة في هذا الكوكب!!، وهناك ظاهرة جديدة تتعلق بالمنتجات، حيث يتم الآن إلغاء اسم البلد الصانع او المنتج (بل المنشأ) فبدلاً من الاسلوب السابق الذى كان يشير الى ان هذه السلعة، سيارة مرسيدس مثلاً، صنعت في المانيا، أصبحت الاشارة الآن «من انتاج مرسيدس» او «من انتاج توشيبا» ... الخ.

بعد كل ما تقدم نعود الى السؤال مجدداً، هل «العولمة» ظاهرة او لحظة من لحظات تطور التاريخ الحضارى العالمى وهل هى تعبير وتعميق لاحادية او تفرد الولايات المتحدة الامريكية فى التحكم بهذا الكوكب وإلى متى؟

سأحاول التعرض للاجابة عن السؤال عبر محورين: الأول يقوم على تسجيل آراء ومواقف عدد من كبار المفكرين والاقتصاديين فى الولايات المتحدة حول هذه الظاهرة، والثانى يعتمد على الارقام الواردة فى دراسة للدكتور عبد الخالق عبد الله استاذ العلوم السياسية (منشورة فى السياسة الدولية / ابريل ١٩٩٦) مأخوذة عن تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الامم المتحدة الإنمائى UNDP.

المحور الأول: يقول ادوارد لوتواك Edward Lot-wak، عضو مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية «ان الرأسمالية الحالية تتحول الى اطار شرير، لان الذى زعمه الماركسيون منذ مائة عام والذى كان خاطئاً، يصبح اليوم حقيقة واقعة - حسب آليات العولمة - الرأسماليون يزدادون ثراء بينما تفتقر الطبقات العاملة «انه يذكرنا بإحدى مقولات ماركس» ان رأس المال ينزف دماً من كل مساماته، اما روبرت رايش Robert Rysh استاذ الاقتصاد ووزير العمل فى حكومة كلينتون فانه يحذر من مخاطر ظاهرة العولمة بقوله: «ان ازالة حدود الدول - العولمة - أمام التجارة وتحطيم النقابات ادى للقضاء على كل تردد للرأسمالى» مرة ثانية نتوقف امام كارل ماركس ومقولاته «ان الرأسمالى لديه الاستعداد لممارسة ابشع الجرائم فى سبيل المحافظة على فائض القيمة - الربح».

رئيس البنك المركزى الامريكى - فى حديث له - يقول «ان اللامساواة المتنامية اصبحت خطراً كبيراً يهدد مجتمعاتنا».

وفى كتاب «فخ العولمة» للكاتبين الالمانيين (هانزبيتر، وهيرالد شومان) يورد الكاتبان ان «العولمة هدفها فرض مصالح الشركات العالمية على شعوب العالم، وزيادة البطالة ليس بين العمال فقط، ولكن بين الموظفين فى البنوك والمؤسسات المالية نظراً لتسارع الاتصالات وسهولة الحصول على المعلومات فى هذا العصر، وان حرية التجارة تعنى فرض حقوق الطرف الاقوى وهى الشركات المتعددة، وبالتالى فإن الرفاهية فى ظل العولمة ليست إلا وهما ساذجا»(٢).

أما نعوم تشومسكى - المفكر التقدمى، المنحاز لقضايا البلدان الفقيرة، فيقول «ان بلدان العالم الثالث اليوم هى مجتمع ذو طابقين: طابق الثراء الفاحش، وطابق التعاسة واليأس، وان سياسات السوق المفتوحة تحقق مصالح الغرب حالياً على حساب مصالح الشعوب الفقيرة» وفى رأيه فان العولمة تعنى «عصراً استعمارياً جديداً بحكومة عالمية لها مؤسساتها: البنك الدولى وصندوق النقد الدولى ولها ادواتها مثل الجات GAT والنافتا NAFTA والسبعة الكبار».

المحور الثانى: ودلالاته ترتبط بقراءة هادئة وعميقة للارقام التى سنوردها - من تقرير الأمم المتحدة المشار اليه - وصولاً الى استنتاج موضوعى - من وجهة نظرى - لا يشير الى ضمان استمرارية الولايات المتحدة فى التحكم بهذا العالم خلال العشر سنوات الاولى من القرن القادم كحد أقصى، وبالتالى فان استمرار ظاهرة العولمة، وتصاعدها مستقبلاً مرهون بهذه المتغيرات العالمية المستقبلية، وفى كل الاحوال فان تاريخ البشرية ليس مرهوناً بقانون العولمة او ركائزها، انه مرهون لردود فعل الشعوب، ان قراءة الجداول التالية قد تعزز هذه الاستنتاجات:

(٢) من دراسة «العولمة رأسمالية قاتلة» - الكاتب نبيل يعقوب - مجلة اليسار - فبراير ١٩٩٧.

جدول (١) قدرات وامكانات الولايات المتحدة

مؤشرات مختارة	الولايات المتحدة	العالم	نسبة الولايات المتحدة
عدد السكان	٢٥٠ مليون نسمة	٥٥٠٠ مليون نسمة	٤٫٥٪
المساحة	٩٫٤ مليون كم٢	١٤٥ مليون كم٢	٦٫٥٪
اجمالي الناتج القومي	٦ تريليين دولار	٢٣ تريليون دولار	٢٦٪
معدل النمو الاقتصادي (١٩٩٥)	٣٪	٣٫٥٪	—
اجمالي الديون	٤ تريليون دولار	—	—
العجز في الميزانية	١٥٠ مليار دولار	—	—

جدول (٢)

اجمالي الانفاق العسكري	٢٦٥ مليار دولار	٩٥٠ مليار دولار	٢٨٪
نسبة الانفاق العسكري	٦٫٥	٦٫٥ ٪	—
عدد القوات المسلحة	٢٫١ مليون جندي	٢٧ مليون جندي	٧٫٨٪
عدد الاطباء	٦٠٠ الف طبيب	٦ ملايين طبيب	١٠٪
عدد المدرسين	٢٫٧ مليون مدرس	٣٨ مليون مدرس	٧٪
متوسط عمر الفرد	٧٦ سنة	٥٨ سنة	—
متوسط دخل الفرد	١٩٫٥ الف دولار	٣٫٥ ألف دولار	—

جدول (٣) قدرات وامكانات أوربا واليابان والصين

مؤشرات مختارة	أوروبا	اليابان	الصين
عدد السكان	٤٠٠	١٢٤ مليون نسمة	١٢٠٠ مليون نسمة
المساحة	٢٫٤ كم٢	٣٧٨ الف كم٢	٩٫٥ مليون كم٢
اجمالي الناتج القومي	٦٫٥ تريليون دولار	٣٫٥ تريليون دولار	٤٦٠ مليار دولار
معدل النمو الاقتصادي	٢٫٥٪	٤٫٣٪	١١٪
اجمالي الإنفاق العسكري	١٦٣ مليار دولار	٢٨ مليار دولار	١٢٫٥ مليار دولار
عدد القوات المسلحة	٣ ملايين جندي	٢٥٠ ألف جندي	٣ ملايين جندي
عدد الاطباء	٩٠٠ ألف طبيب	١٩٥ ألف طبيب	١٫١ مليون طبيب
عدد المدرسين	٣٫٦ مليون مدرس	٩٩٠ ألف مدرس	٦٫٦ ملايين مدرس
الإنفاق السنوي على التعليم	٢٣٢ مليار دولار	١٣٧ مليار دولار	٩ مليارات دولار
الانفاق السنوي على الصحة	٢٨٥ مليار دولار	١٣٦ مليار دولار	٦ مليارات دولار
متوسط دخل الفرد	١٦ ألف دولار	٢٢ ألف دولار	٣٧٠ دولار
متوسط عمر الفرد	٧٤ سنة	٧٨ سنة	٧٠ سنة

لاشك ان الانطباع الأول من قراءة هذه الأرقام والبيانات يدل على ان الولايات المتحدة تملك مقومات اقتصادية لا يجاريها اى اقتصاد آخر فى هذا العالم سوى الاقتصاد اليابانى وبنسبة ٥٨٪، بالطبع نحن نعترف هنا ان الجانب الاقتصادى هو أحد جناحى القوة، الى جانب القوة العسكرية، التى تشكل - حتى اللحظة التاريخية الراهنة - مصدر الحيوية وعنوان السيطرة للولايات المتحدة وربما «المشروعية» فى نظر البعض.

ولكن هناك وجها آخر للحقائق او الوقائع الامريكية الراهنة ينمو ويتراكم سلباً داخل المجتمع الامريكى وبما يتناقض مع اقتصاد العالم الخارجى أو تصوره لهذه القوة، يقول د.عبد الخالق عبد الله ان «الولايات المتحدة التى انتصرت فى الحرب الباردة تبدو وكأنها تخسر حالياً حرب المخدرات والبطالة والانتاجية والتعليم»، ومن واقع قراءة الأرقام والبيانات، فإنه على الصعيد الاقتصادى اصبحت الولايات المتحدة تستهلك اكثر مما تنتج وتستورد اكثر مما تصدر، وخلال السنوات الاخيرة سجلت الولايات المتحدة أعلى حالات الافلاس فى كل تاريخها المعاصر (اكثر من ٧٠٠ ألف حالة افلاس)، كذلك أخذت الولايات المتحدة تعانى من اكبر عجز مالى فى العالم الذى تجاوز (٤٠٠) مليار دولار.

أما اجمالى ديونها فانه قد تجاوز كل الأرقام القياسية بعد ان أصبح يزيد على ثلاثة آلاف مليار دولار، أى اكثر من ٥ر١ ضعف اجمالى الديون المترتبة على كل الدول الاخرى فى العالم، وهناك اليوم اكثر من (١٥) مليون شخص عاطل عن العمل (٨٪ من القوة العاملة)، لقد تراجعت الولايات المتحدة الى الدولة رقم (١٣) من حيث الانفاق على الصحة، والدولة رقم (١٧) من حيث الانفاق على التعليم ورقم (٢٩) من حيث عدد العلماء والفنيين بالنسبة الى اجمالى السكان حيث ان لديها (٥٥) عالماً وفنياً فقط لكل ألف نسمة مقابل (٣١٧) عالماً وفنياً لكل ألف نسمة فى اليابان.

ويستطرد د.عبد الخالق عبد الله «لقد اصبحت الولايات المتحدة هى الأولى فى العالم من حيث استهلاك المخدرات والكحول، انها تستهلك ٨٠٪ من اجمالى المخدرات فى العالم، وهى من اعلى الدول فى العالم فى حالات التفكك الاسرى والعنف والاغتصاب والقتل، حيث أصبح ٥٠٪ من الشعب الامريكى يتعرض لشكل من اشكال الاجرام، ونسبة ٢١٪ من كل النساء يتعرضن للاغتصاب حسب مجلة التايم الامريكية بعنوان «الجنس فى امريكا» اكتوبر ١٩٩٤.

البعد الثانى الهام فى هذا الجانب يتعلق بالمقارنة بين الولايات المتحدة من جهة وأوروبا الموحدة واليابان والصين من جهة أخرى:

١- ان الناتج القومى لأوروبا يزيد على (٥ و ٦) تريليون دولار عدا عن قدراتها التكنولوجية والعلمية التى تضاهى الولايات المتحدة، وفى تقدير العديد من اصحاب الاختصاص فان اوروبا تملك من الامكانات ما يؤهلها لان تصبح القوة الاقتصادية والصناعية الأولى خلال القرن القادم، وفى تقدير البعض انه فى حال تحقق الاندماج الوحدوى الأوروبى بشكل نهائى فان القرن الحادى والعشرين سيكون قرناً أوروبياً.

٢- بالنسبة لليابان التى تحتل اليوم الموقع الثانى فى مستوى المعيشة فى العالم (يصل دخل الفرد السنوى الى ٢٣٨٠٠ دولار)، فاليابان هى الدولة الأولى من حيث السيولة المالية وحجم الاستثمارات الخارجية وهى الأولى من حيث الأصول الوطنية الثابتة التى تبلغ ٧ر٤٣ تريليون دولار مقابل ٢ر٣٦ تريليون دولار فى الولايات المتحدة، وهى الدولة الأولى فى العالم فى انتاج الحديد والصلب وفى انتاج السفن التجارية العملاقة (تملك اليابان ٩٨٣٠ سفينة مقابل ٦٣٧٥ سفينة لدى الولايات المتحدة)، وهى الأولى من حيث الميكنة الصناعية فى العديد من المجالات. ان التراكم الاقتصادى الصاعد فى اليابان يؤهلها بالتأكيد لان تصبح إحدى أهم الدول العظمى فى القرن القادم.

٣- الصين: انها الدولة الأولى من حيث عدد السكان (٢٢٪ من سكان العالم) وتشير كافة المصادر الى انها «تقترب وبشكل سريع الى قمة قائمة اكبر الدول الصناعية فى العالم، فالاقتصاد الصينى هو الاقتصاد الأسرع نمواً فى العالم (خاصة خلال الخمسة عشر عاماً الأخيرة)، وبعد انضمام هونج كونج فان الاقتصاد الصينى سيصبح الاقتصاد الثالث فى العالم، بل

انه من المتوقع، مع حلول عام ٢٠٠٦ ان يرتفع الناتج القومى الصينى الى مستوى الناتج القومى اليابانى واذا استمر هذا المعدل للنمو الحالى، فان الاقتصاد الصينى سيصبح ١٫٥ ضعف الاقتصاد الامريكى بحلول عام ٢٠٢٠ اى بعد حوالى ٢٢ سنة من الآن.

٤- لم أتطرق الى روسيا بسبب غياب المعلومات فى ظروف تحولها الراهن، ولكنى اعتقد ان روسيا لايمكن ان تتخلى عن وعيها المستمر بدورها الكبير والمتميز تاريخياً فى ادارة هذا العالم سواء روسيا بطرس الاكبر، او لينين، وفق مفهوم مصالح الدولة وليس النووى الذى يملك امكانات اقتصادية هائلة سيظل صامتاً على كل ما يجرى فيه او من حوله.

بعد كل هذه المعطيات، اعتقد اننى قد وضعت القارىء أمام مفارقة او ثنائية متناقضة مؤداها ان للعولمة مقوماتها، ولبديل العولمه ايضاً مقوماته، المسألة اذن مرتبطة باللحظة التاريخية الراهنة التى قد تمتد الى نهاية العقد الأول من القرن القادم تحت عنوان الهيمنة والاحادية الامريكية التى ستسعى الى تعميق ظاهرة العولمة وانتشار آلياتها فوق كل صعيد فى هذا الكوكب، فالعولمة الى حد بعيد - هى نتاج هذه السيطرة أو الاحادية الامريكية، وهى بهذا القدر نقيض للتعددية العالمية المنتظرة من أوروبا واليابان والصين وروسيا ودول العالم الثالث، وما ستحمله هذه المتغيرات من اشكال متعددة من التعارض او الصراع لن تقتصر فقط على الصراع الاقتصادى بل سيكون للصراع الايديولوجى دور متجدد وأساسى فيها.

رابعاً : تأثير العولمة على الوطن العربى

فى سياق هذا البحث أشرنا الى عاملين كان لهما تأثير مباشر فى انهيار مرحلة القطبية الثنائية (انقسام العالم الى غرب وشرق) وبروز ظاهرة «العولمة»، وهما:

أ- تراجع الرأسمالية فى الغرب عن السياسات الاقتصادية الكينزية لحساب النظرية الليبرالية الجديدة.

ب- انهيار الدولة السوفياتية.

وفى تناولنا لمؤثرات «العولمة» على بلدان الوطن العربى، فان منطق البحث يستدعى الحديث عن انهيار الدولة البورجوازية الوطنية فى العالم الثالث أو مشروع التحرر الوطنى، كنتاج للمتغيرات العالمية من جهة ولاستكمال شروط السيطرة للنظام الرأسمالى العالمى على بلدان العالم الثالث وفق متطلبات المرحلة الجديدة من جهة أخرى. وذلك لان هذا الانهيار لم يدفع فقط نحو تفكيك رأسمالية الدولة او القطاع العام، وتغييب الطموح فى تحقيق الاستقلال الاقتصادى، بل يسهم اليوم فى تراجع المشروع الوطنى / القومى والاستقلال السياسى لهذه الدول.

بالطبع فان هذه النتائج لم يكن ممكناً لها ان تصبح حقائق ملموسة بفعل العوامل «الجديدة» الخارجية لولا التراكمات الداخلية فى صلب انظمة الدولة البورجوازية الوطنية التى فشلت فى تطبيق «فرضيات باندونج» سواء المتعلقة بالاستقلال السياسى بعيداً عن المعسكرين الرأسمالى والاشتراكى او تلك المتعلقة بالتصنيع واللحاق بالدول المتقدمة وفق ما كان يسمى «ببرنامج الثورة الوطنية الديمقراطية»، وكان ذلك الفشل سبباً اساسياً من اسباب الهزائم وعاملاً هاماً من العوامل التى وفرت السبل والمقومات لتطور ونمو الفئات البيروقراطية العليا (المدنية والعسكرية) فى اجهزة الدولة، الى جانب البورجوازية الكومبرادوريه والطفيلية، وتحالفهما معاً فى «رباط مقدس» يستند الى تحالفات اجتماعية من كبار الملاك والتجار والشرائح الرأسمالية (الصناعية والزراعية) العليا والوسيطة باسم الانفتاح والعصرنة، بمثل ما يستند الى الانظمة السائدة - فى العالم الثالث عموماً - التى باتت تشكل أهم التعبيرات السياسية لهذا التحالف فى الوضع الراهن.

وينطبق ذلك بالطبع على بلدان الوطن العربى حيث اصبحت الدولة فيه - كما يقول برهان غليون - «مؤسسة خاصة توظف سيطرتها المطلقة فى كل ثنايا المجتمع من اجل خدمة مصالح الفئة الحاكمة وليس من اجل تعظيم المصالح العامة، وانما لتعظيم وسائل القضاء عليه». لقد تحول اقتصادنا الى اقتصاد تابع وهذه صفة جوهرية فى البنيان الجديد، بحيث ان رأس المال العربى أصبح وسيلة للاستنزاف والفصل بين العمل ووسائل العمل وانتقال الثروة من المحيط الى المركز.

اذن، فانه ليس من المبالغة فى شيء، حينما نتوصل

الى الاستنتاج القائل بان السمة العامة الأولى للنظام العربى الراهن، هى الارتهان للنظام الرأسمالى فى شكله المتطور الحالى عبر ظاهرة العولمة، وهو ارتهان قد نتفق على انه سبق تاريخياً بروز هذه الظاهرة. وما الحديث عن الديمقراطية وحقوق الانسان – فى كثير من جوانبه – ودور او نشاط بعض المنظمات غير الحكومية فى شكله الراهن سوى لخدمة اغراض النظام الرأسمالى فى صيغته العالمية الجديدة عبر ركائزه الثلاث: صندوق النقد الدولى، البنك الدولى، منظمة التجارة العالمية WTO ففى ضوء استجابة النظام العربى الرسمى الحالى لسياسات العولمة وركائزها، فهذا مزيد من تطوير وتعميق التبعية فيه عبر اشكال جديدة بدأ تأثيرها السياسى والمعنوى (السيكولوجى) فى الشارع العربى، وستعبر عن نفسها فى تكريس عدد من المظاهر:

١– شطب اية امكانيات لتحقيق الفائض الاقتصادى اللازم لعملية التنمية، وزيادة الفرص أمام الاستهلاك الترفى الكمالى ليس فقط على صعيد انفاق القطاع الخاص وانما ايضا سيمتد – بصورة متوحشة على الانفاق العام.

٢– اضعاف ما تبقى من امكانات الدولة عبر الدور المتنامى للقطاع الخاص الطفيلى بما يؤدى الى اضعاف رأس المال المحلى ويجعله عرضة للابتلاع من رأس المال الاجنبى، فالخصخصة – كما يقول د.رمزى زكى – «ليست إلا اعادة توزيع الثروة لصالح البورجوازية المحلية والاجنبية ونقل أصولها الانتاجية للقطاع الخاص بغض النظر عن هوية جنسيته» يترافق ذلك مع «تصاعد حدة الاوضاع الاجتماعية والمعيشية للطبقات والشرائح الاجتماعية الفقيرة مقابل نمو إطار تحالف كبار الملاك والتجار والمضاربين وممثلى الوكالات والشركات الاجنبية، فضلاً عن النخب العليا من البيروقراطية فى اجهزة الدولة.

٣– تفاقم مشكلة البطالة، ومن المتوقع ان تصل مع نهاية هذا القرن الى حوالى ٣٠٪ من مجموع القوى العاملة العربية البالغ (٨٥) مليون عامل سيرتفع الى (٩٠) مليون عامل عام ٢٠٠٠.

٤– تزايد نسبة اعتماد المواطن العربى فى تأمين المواد الغذائية الاساسية على الغرب وفق شروط منظمة التجارة الدولية، فمن المعروف انه حتى نهاية عام ١٩٩٦ اعتمدنا على الخارج بنسبة ٧٠٪ من احتياجاتنا من القمح، و٧٤٪ من احتياجاتنا من السكر و٦٢٪ من الزيوت، وقد بلغ مجموع واردات البلدان العربية من المواد الغذائية فقط (١٥) مليار دولار عام ١٩٩٦، واصبحت هذه البلدان من اكثر مناطق العالم عجزاً فى تأمين الغذاء لسكانها وسبب ذلك لايعود الى محدودية الأرض الزراعية بل الى عدم استغلال الأراضى الصالحة للزراعة التى تبلغ مساحتها (١٣٥) مليون هكتار لايزرع منها فعلاً سوى ٤٠٪ على اكثر تقدير، والسبب كذلك لايعود الى عدم وجود الفائض المالى الذى يزيد على (٨٠٠) مليار دولار مودعة لدى بنوك النظام الرأسمالى العالمى لحساب انظمة باليه لاتفكر سوى فى مصالحها الانانية الضيقة.

٥– من المتوقع فى ظل بقاء الوضع العربى الرسمى الراهن تزايد حجم الديون من حوالى ٧٥٠ مليار دولار فى نهاية عام ١٩٩٦ الى ألف مليار دولار مع نهاية هذا القرن، وسيتزايد عدد الدول العربية التى لن تستطيع سداد فوائد الديون ناهيك عن أصولها (الجزائر على سبيل المثال دفعت ٣٥٫٢ مليار دولار فوائد ديون حتى عام ١٩٩٤ دون ان تستطيع سداد اى جزء من الدين الاصلى).

٦– فى ضوء إلغاء الحدود الجمركية وفتح الاسواق ستتعرض الصناعات الوطنية العربية الى انهيار شامل نتيجة إغراق السوق المحلية العربية بمختلف المنتجات والسلع الاجنبية فى ظل غياب القدرة على المنافسة.

٧– تراجع القوة التصديرية العربية – ما عدا النفط – فى مقابل تنامى القوة التصديرية فى تركيا واسرائيل نتيجة الركود والتراجع السياسى والاجتماعى والاقتصادى العربى وليس نتيجة لغياب الامكانات او رأس المال، لقد ساهم التراجع العربى الرسمى الراهن فى تأكيد فكرة زائفة وغير واقعية ابداً تقوم على ان اسرائيل متفوقة عسكرياً واقتصادياً على كل العرب، مع ان الحقائق المادية على ارض الواقع تشير بكل وضوح الى ان الاقتصاد الاسرائيلى ليس قوياً كما يدعى نتنياهو، وكما

تزوج لذلك بعض الانظمة العربية تحت وهم تحقيق السلام معه، فهو اقتصاد يعتمد على المعونات الامريكية وبالتالى لا مستقبل له ولا لدولته فالناتج المحلى الاجمالى فى أسرائيل لا يتجاوز (٦٠) مليار دولار او ما يعادل ٧ر١٠٪ من الناتج المحلى الاجمالى العربى البالغ (٥٦٠) مليار دولار، وبتفصيل ادق فان الناتج الاسرائيلى لايوازى الناتج الاجمالى المصرى، واقل من الناتج الاجمالى فى الجزيرة العربية (السعودية)، عدا عن ان معدل النمو لايزيد فى اسرائيل على ٣٪ سنوياً، هذه الحقائق يؤكدها الدكتور على سليمان – رئيس الادارة المركزية للبحوث فى وزارة التجارة والاقتصاد المصرية بقوله «ان الاقتصاد الاسرائيلى هو اقتصاد ضعيف ويعانى الكثير من المشاكل التى تمنع قيامه بدور القاطرة لباقى اقتصادات المنطقة بنفس الدرجة التى يلعبها الاقتصاد الالمانى فى السوق الأوروبية المشتركة، حقيقة أخرى تقوم على المقارنة، أوردها هنا واترك الحكم للقارئ، ان مجموع الناتج القومى العربى حالياً يوازى او يقترب من مجموع الناتج القومى فى الصين الشعبية التى يبلغ عدد سكانها (١٢٠٠) مليون نسمة فى حين ان عدد سكان الوطن العربى لايتجاوز (٢٦٠) مليون نسمة، الصين تخطط لكى يصل دخلها القومى الى ٥ر٨ تريليون دولار عام ٢٠٢٥ اما نحن العرب فيبدو – حتى اللحظة – ان الكثير من ممارساتنا وانماط تفكيرنا كما يقول د. فوزى منصور – فى كتابه خروج العرب من التاريخ – «لاتختلف كثيراً فى الجوهر عن ردود الفعل التى قابل بها الهنود الحمر او الاستراليون الأصليون غزاتهم، كما ان المصير ذاته ينتظرنا ما لم نسارع الى تغيير هذه الاوضاع التى نعيشها».

اخيراً يبدو ان تعمق مظاهر التبعية والسيطرة الامريكية الاسرائيلية – فى اللحظة الراهنة – على مقدرات ومستقبل الوطن العربى، ورضوخ او تساوق النظام العربى الرسمى لما يسمى بالنظام العالمى الجديد، وتنامى عوامل التفسخ الاجتماعى والتراجع السياسى فى اوساط الجماهير العربية، بما يهدد جدياً المشروع الوطنى سواء على صعيد القطر الواحد، او على صعيد المشروع القومى العربى كطريق وحيد للخلاص من هذا المأزق، من هنا تبرز الأهمية البالغة للدور الطليعى للمثقف العربى العضوى الملتزم باعتباره صاحب المسئولية الأولى فى رسم خارطة المستقبل ونواته المحركة.



تعريف المثقف العربى للعولمة والحتمى أم كارثة ؟!

طاهر لبيب *

تثير العولمة مسألة الحتمى. وما هو مقترح هنا هو أن ينظر إليها من خلال رؤية الحتمى. هناك أدبيات منتشرة عن مقومات العولمة وعن عناصر تعريفها وأشكال تجلياتها، ولكن المفقود حتى الآن هو تحديد الرؤى التى ينظر إليها من خلالها كـ «حتمية جديدة». وإذا كان غياب المعالم وتراجع المرجعيات وتفكك «العضويات» قد عطب المقاربات المعهودة وعطل ما أفضت إليه وروّجته فى تصنيف المثقفين فإن العودة إلى الرؤى تبقى فى أقل الطرق مجازفة معرفية، فى انتظار ما سيتجلىّ عنه ارتباك المرحلة الراهنة.

من الممكن توزيع تعاريف العولمة حسب التصانيف المنتظرة فى النص العربى. من ذلك أن هناك تعريفاً ليبراليا يركّز على تطور درجة التداخل بين الأسواق والأنساق ويرى العولمة غير قابلة للارتداد وأن «التوفيقية» هى المبدأ الاجرائى الذى يجب أن يتحكم فى التعامل معها (السيد يس وحازم الببلاوى، مثلاً). وهناك تعريف ماركسى يعتبر العولمة مرحلة من مراحل تطور النظام الرأسمالى العالمى، لها مواصفات غير مسبوقة ولكنّها كظاهرة تاريخية قابلة للتعطيل او الارتداد بسبب تناقضاتها وبفعل المقاومة التى لابد أن تواجهها (صادق جلال العظم وسمير أمين، مثلاً). هناك أيضا تعريف قومى تقلصت فيه المطالب الكبرى للأمة العربية، وبالتالى تقلص فيه «ما العمل؟» وبرز فيه البعد الجيو-سياسى، مع بعض التركيز على الأمْركة (ندوة «العرب والعولمة»، مثلاً). وهناك أخيراً تعريف يصعب تصنيفه خارج «الثقافاتى»، وهو، بوجه عام، يركّز على الهوية الحضارية أو الثقافية «المهدّدة». وهو يوحى بمشهد استشهادى لايجد عطفا واسعاً عليه، بل يجد حذراً منه قد يصل إلى التشهير به، لما فيه من «هروب» فى مواجهة لا تاريخية ولما فيه من موقف «يمينى» قد يحرم العرب من المساهمة فى توفير شروط ولادة عالمية ثقافية جديدة (مجلة النهج، ربيع ٩٨، مثلاً). ومهما يكن فمشهد الهويّة هو مشهد ثقافة ذات وجاهة تاريخية لم تستوعب غلبها: انها كتلك المرأة الجميلة التى تحدث عنها مونتسكيو فى «الرسائل الفارسية» فقال إنها كانت لها مشية مستقيمة ولكنّها تعرج كلما نظر إليها أحد!

هذا النوع من التصنيف المعهود لا فائدة منه، هنا، إلا فى حدود علاقته برؤى الحتمى التى يمكن أن يحيل إليها وراء مرجعياته المباشرة. ومادامت المسألة تتصل بالرؤى لا بالمرجعيات فإن المتتبع للمناقشات الدائرة بين المثقفين العرب حول العولمة تستوقفه بعض الميكانيزمات ذات الأصول الممتدة والتى تساهم فى جذب النقاش نحو مواقف

(*) استاذ علم الاجتماع بالجامعة التونسية، ورئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

إطلاقية تجاه الحتمي:

أبرز هذه الميكانيزمات اختزال الظاهرة في ثنائية الايجابي والسلبي. وبقطع النظر عن تسميات هذه الثنائية فإن ما يسّر الاختزال فيها أنها لاتقوم على اختلاف معرفي بقدر ما تقوم على اختلاف في الموقف. وهي، في نهاية الأمر، ضربٌ في الواحدية يندرج في ميكانيزم أعم له في تاريخ الفكر العربي تأثير في انتكاسيّة المتعدد نحو الواحدّ. لذلك أمكن أن يكون الاختلاف «نقمةً» بما أتاحه للسلطات، عبر العصور، من اختيار! إن التفرّغ للعولمة هو، أيضاً، مقايضة جمليّة للمطالب والهموم العربِية المتعددة بهويّةٍ كونيّة افتراضية.

ولعل من أغرب الميكانيزمات إرجاع المعلوم إلى مجهول، لتيسير مواجهته مواجهة لاتتطلب المعرفة العلميّة بالظاهرة. وهو ما سيتضح أكثر فيما ما سيلي في حديث عن الحتمي. وقد يتصل بهذا ما هو معهود في تداخل الازمان والانساق في خطاب عربي لم تسمه «قطيعة» حداثية حاسمة. وهو ما قد يكون معه أنسب يخيل إليها وراء مرجعياته المباشرة. ومادامت المسألة تتصل بالرؤى لا بالمرجعيات فإن المتتبع للمناقشات الدائرة بين المثقفين العرب حول العولمة تستوقفه بعض الميكانيزمات ذات الأصول الممتدة والتي تساهم في جذب النقاش نحو مواقف إطلاقية تجاه الحتمي:

أبرز هذه الميكانيزمات اختزال الظاهرة في ثنائية الايجابي والسلبي. وبقطع النظر عن تسميات هذه الثنائية فإن ما يسّر الاختزال فيها أنها لاتقوم على اختلاف معرفي بقدر ما تقوم على اختلافٍ في الموقف. وهي، في نهاية الأمر، ضربٌ في الواحدية يندرج في ميكانيزم أعم له في تاريخ الفكر العربي تأثير في انتكاسيّة المتعدد نحو الواحدّ. لذلك أمكن أن يكون الاختلاف «نقمةً» بما أتاحه للسلطات، عبر العصور، من اختيار! إن التفرّغ للعولمة هو، أيضاً، مقايضة جمليّة للمطالب والهموم العربِية المتعددة بهويّةٍ كونيّة افتراضية.

ولعل من أغرب الميكانيزمات إرجاع المعلوم إلى مجهول، لتيسير مواجهته مواجهة لاتتطلب المعرفة العلميّة بالظاهرة. وهو ما سيتضح أكثر فيما ما سيلي في حديث عن الحتمي. وقد يتصل بهذا ما هو معهود في تداخل الازمان والانساق في خطاب عربي لم تسمه «قطيعة» حداثية حاسمة. وهو ما قد يكون معه أنسب النظر الى تاريخ الفكر العربي حسب مقطع طولي (Coupe trunsversale)، لاحسب مقاطع الحداثة وماقبلها ومابعدها. وفعلا فإنه ممّا يثير الدهشة قدرة التناول العربي على تنويع مرجعياته، ولو دون مراجع!. وقد يكون هذا من الاسباب الداعية إلى اختيار مصطلح «المعاصرة» العربي لما يتيح من تزامن الازمان.

هذه الميكانيزمات تُكسب المفاهيم سيولة واسعة في النص العربي وامكانية الشرود عن البراديغمات أو اختراقها من كل صوب وفي كل اتجاه. وهي بذلك تكسب بعض الراحة لما تقوم به من «تعويض» المعرفة المفقودة. هذا ما قد يفسر، مثلاً، عدم التحرّج في اعتماد قاموس في علم الاجتماع يعود إلى الخمسينيات. وهو ما قد يفسر، عموماً، عدم الحرص على الرجوع إلى نشأة المفاهيم وتطورها. ولو كان هذا الحرص لتغيّر استعمال المفاهيم في النص العربي أو لكان هناك حرج أدق وأحدق في مواجهة المجهول من «المفاهيم المستوردة». عندما اقترح اسماعيل صبري عبد الله استعمال «الكوكبة» عوضاً عن العولمة أُحيل اقتراحه إلى حقل اللغة ثم إلى التقاعد. لكأنّ التسمية لاتهمّ، رغم أن «التسمية السيئة هي إضافة الى شقاء العالم»، على حد تعبير البرت كامو: نحن، حتى الآن، لانفرق أو لانعبّر عن الفرق بين mondialisation و globalisation في حين أنهما تحيلان إلى سياقين متباعدين وإلى ثقافتين مختلفتين. إن مصطلح الـ globalisation الذى ظهر بداية الثمانينيات ارتبط بمرحلة جديدة في العولمة المالية وفي ثقافة انجلو-سكسونية. أما مصطلح الـ mondialisation فظهر في سياق أوربي وفي لغات لاتينية، مع امتداد في امريكا اللاتينية، باستثناء المكسيكي لقربه من امريكا الشمالية.

إن انتشار مصطلح العولمة انتشار مفاجئ ، متسيب، لاتتضح ملامحه جعل منه في النص العربي « كارثة» عامة لاتخلو من امتداد غيبي. لذلك فالحديث عن العولمة هو حديث عن الموت والفناء والانتحار وعن القدر والحتمي والمحتوم وماشابه ذلك مما تعج به الكتابات العربية اليوم.



من الحداثة إلى ما بعدها

* تجاوز أم تطور الحداثة ؟
* الحداثة : استمرار أم انفصال ؟
* ارتباك الذات الباحثة عن الحداثة ومابعدها وماقبلها
*الحاضر بديل للحداثة وما بعد الحداثة
* خطاب «المابعد» ومواجهة أم إلتقاء
*نحن : ما بين الحداثة وما بعدها
* وعود الحداثة وإخفاقات ومابعدها دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب
* النظرية الاجتماعية فى رحلة ما بعد الحداثة
* فى ثقافة ما بعد الحداثة وسياستها
*الحداثة وما بعد الحداثة بين الفكر والأدب
* الموقف الملتبس من ما بعد الحداثة فى الشعر
* عمارة ما بعد الحداثة
* اليوتوبيا وما بعد الحداثة
* مشكلة التكنيك فى فلسفة ما بعد الحداثة
* ما بعد الكولونيالة وماوراء المسميات
*الحداثة / مابعد الحداثة: بعض الخصائص والإشكاليات
*مفهوم الحكاية مابين ليوتار وريكور: وجهتا نظر لما بعد الحداثة
* نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة
* مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار ومابعد الاستعمار فى تشكيل مابعد الحداثة فى فرنسا



تجاوز أم تطوير الحداثة ؟

سمير أمين*

نقد مفهوم ما بعد الحداثة:

اقترحت فى جزء أول لهذه الدراسة قراءة للأشكال المتتالية التى اتخذتها الايديولوجيا المهيمنة فى مجتمع الرأسمالية المعاصرة. فاخترت محور الاقتصاد السياسى محوراً اساسياً من أجل تعريف الثابت والمتغير في هذه الايديولوجيا، معتبراً أن هيمنة البعد الاقتصادي في إعادة إنتاج المجتمع الرأسمالى فى شموليته هى سمة خاصة لهذا النمط المجتمعي، تفرض بدورها هذا الخيار للانطلاق في البحث.

وقد توصلت إلى أن النواة الصلبة في هذه الايديولوجيا تتجلى فى خطاب الطوباوية الليبرالية الذي يقول إن عمل السوق «يضبط» من تلقاء نفسه الحياة الاجتماعية المعاصرة، وإن هذا «التضبيط» مرحب به. ثم لاحظت أن ايديولوجيا الاقتصاد السياسى للرأسمالية لاتعبر عن نفسها في هذا الشكل المتطرف عدا فى ظروف استثنائية، إذ أن هناك مجموعتين من العوامل تكيف فعل هذا المنطق الأحادي الابعاد، وهما: أولا ميزان القوى الاجتماعية الذي يتمحور حوله التناقض الرئيسي بين العمل ورأس المال، وهو التناقض الذي يعرف الرأسمالية كنمط اجتماعي، وثانيا ميزان القوى الذي يحكم العلاقات بين مختلف الأمم المشاركة فى النظام على صعيد عالمي. وهذان الميزانان هما في تحول مستمر، الأمر الذي يحدد بدوره خصوصيات كل مرحلة من مراحل التطور العام. وعلى ايديولوجيا الاقتصاد السياسي أن تتكيف مع هذه التحولات حتى تكون فعالة في القيام بدورها في إعادة إنتاج المجتمع. هكذا توصلت إلى قراءة للتاريخ المعاصر على أنه يتكون من ثلاث مراحل متتالية هي: بالايجاز - مرحلة الليبرالية الوطنية ثم مرحلة الاجتماعية الوطنية ثم مرحلة الليبرالية المعولمة.

لم أكن قاصدا - من وراء تركيز التحليل على بعد الاقتصاد السياسي - اختزال الفكر السائد في النظام الاجتماعى فى هذا البعد، بل على العكس من ذلك أزعم أن الفكر الاجتماعي يتناول جميع أبعاد الحياة الاجتماعية، حتى يقوم بدوره في المجتمع. وبناء على ذلك يتفرع الفكر الاجتماعي إلى فروع مخصصة بمختلف أوجه الواقع الكلي، ولاريب أن تقدم المعرفة يفترض إنجازات في مختلف هذه المجالات الفرعية، حتى يكون هذا التقدم بدوره ناتج ملاحظة دقيقة وثاقبة للحقائق الجزئية. يبقى بعد ذلك دائما تقدير هذه الإنجازات، أي بمعنى آخر الاجابة عن السؤال الأساسي وهو الآتي: هل أصبح من الممكن ربط مختلف

(*) عالم ومفكر مصرى فى الشئون الاقتصادية والسياسية.

إنجازات المعرفة الفرعية ودمجها فى تفسير موحد للواقع الاجتماعى ككل؟

للاجابة عن هذا السؤال طابع فلسفى بالضرورة. لقد كان لإجابة جميع فلسفات العوالم القديمة (أى السابقة على الحداثة الرأسمالية) طابع ميتافيزيقى صريح. فكانت هذه الفلسفات تؤكد أن هناك نظاما يحكم الكون ويفرض نفسه على الطبيعة والمجتمعات والافراد. فأقصى ما كان يمكن أن يحققه البشر - فرادى وجماعات - إنما هو اكتشاف أسرار هذا النظام، بواسطة صوت الانبياء وإدراك مغزى الاحكام الميتافيزيقية المضمرة، فالطاعة لها.

نشأت الحداثة عندما تخلى الفكر الفلسفى عن هذا الإرث. فدخل البشر فى فلك الحرية ومعها القلق، وفقد الحكم طابعه المقدس، وصارت ممارسات الفكر العقلانية تنعتق عن الحدود المفروضة عليه سابقا. فأدرك الإنسان منذ هذه اللحظة أنه هو صانع تاريخه، بل إن العمل فى هذا السياق واجب، الأمر الذى يفرض بدوره ضرورة الخيار. انطلقت الحداثة إذن، عندما أعلن الإنسان انعتاقه من تحكم النظام الكونى. وارتأى - وأشارك العديد من الآخرين فى هذا الرأى - أن هذه القطيعة كانت أيضا لحظة تبلور الوعى بالتقدم. فالتقدم - فى مجال إنماء قوى الانتاج أو فى مجال تراكم المعلومات العلمية الجزئية - ظاهرة موجودة منذ الازل. ولكن الوعى بالتقدم، أى الرغبة فى إنجازه وربطه بالتحرر، إنما هو شئ آخر، حديث النشأة. من هنا أصبح مفهوم التقدم وثيق الصلة بالمشروع التحررى، كما أصبح العقل مرادفا للتحرر والتقدم.

لقد سبق أن كتبت فى عديد من المناسبات أن سيادة العقل الميتافيزيقى فى العصور القديمة نتاج ضرورة موضوعية فرضتها آليات سير النظم السابقة على الرأسمالية، تلك النظم التى أسميتها لهذا السبب بالتحديد نظماً خراجية قائمة على الاستلاب الميتافيزيقى. فاستنتجت من هذا الطرح أن القطيعة الفلسفية التى نحن بصددها هنا - أى تجاوز هذا النوع من الاستلاب - هى بدورها نتاج تحول كيفى تم على أرضية الواقع الاجتماعى الذى صار رأسماليا. أقول تجاوز هذا الاستلاب الميتافيزيقى ولا أقول إلغاءه، لأن للإنسان بعداً انثروبولوجياً يتعدى التاريخ ويجعله «حيوانا ميتافيزيقيا». على أن نقاش هذه المشكلة يخرج عن إطار موضوعنا هنا.

إن مقولة تجاوز هيمنة الميتافيزيقيا تعنى أذن تأكيد الفصل بين الطبيعة والمجتمع، وبالتالى رفض إدماج المجالات المحكومة من خلال قوانين الطبيعة (والتى على العلوم الطبيعية أن تكتشفها) والمجال الذى تحكمه «قوانين المجتمع». استخدم هنا الهلالين للاشارة الى وضع هذه القوانين المجتمعية المختلفة اختلافا جوهريا عما هو عليه فى مجالات الطبيعة، حيث إن الإنسان «يصنع تاريخه» كما سبق أن قلت. وقد رأيت أنه من المفيد تكرار هذا الموقف لأنه موقف غير مقبول من قبل العديد من المفكرين الذين يقولون إن علوم الطبيعة تمثل النموذج المثالى الذى يجب أن تقترب منه العلوم الاجتماعية. أما أنا فأعتقد أن هذا التشبيه مستحيل، بل مشوه. ولذلك آثرت أن أتحدث عن «الفكر الاجتماعى» بدلاً من استخدام مقولة «العلوم الاجتماعية» الشائعة. علما بأن هذا الوصف لايفترض على الاطلاق التنازل عن المنهج العلمى فى سبرأغوار الفكر الاجتماعى.

ليس هناك تعريف آخر للحداثة فى رأيى - غير هذه القطيعة الفلسفية. ويترتب على ذلك أن الحداثة لاتغلق فى نمط نهائى، بل هى - على العكس من ذلك فى تطور متواصل ينفتح على المجهول الذى تدفع حدوده إلى الابعد دون إمكان بلوغها أبداً. فالحداثة لا نهاية لها. بيد أنها ترتدى أشكالا متتالية طبقا لإجاباتها على التحديات التى يواجهها المجتمع فى لحظة تاريخية معينة.

ثمة تناقض لا مفر منه ألا وهو أن هناك قوى تجر الفكر الاجتماعى الحديث فى اتجاهات متنافرة. فهناك ميل إلى تأكيد دور الإنسان كصانع تاريخه. وهناك الاعتراف بأن هذا التاريخ يبدو محكوما من خلال قوانين موضوعية ظاهريا، تعمل بمثابة قوانين الطبيعة. ففى الرأسمالية يصبح المجال الاقتصادى - لأنه مهيمن - مجالا يتمتع بدرجة من الاستقلالية الذاتية تجعل قوانينه تفرض نفسها فرضا كما هو الحال فى مجال الطبيعة.

وعليه يدعو الخطاب المهيمن إلى الإذعان لهذه «القوانين» التى يقال إن تحكمها قائم «لامحالة» ولا مفر منه. وفى الصورة المبتذلة لهذا الخطاب يقال إن «قوانين السوق» لا مفر منها، بل هناك أيضا أشكال أكثر بدائية وضبابية للخطاب الذى يتحدث عن «الوضع الطبيعى للإنسان» (لاحظ هنا استخدام صفة الطبيعة) الذى يزعم أنه يفرض نفسه. ألفت هنا النظر إلى أن الحداثة قد عرفت نفسها - فى عصر فلسفة التنوير - بالتحديد من خلال الحاجة إلى تجاوز هذا «الوضع الطبيعى» (الذى يحكم عالم الحيوانات، لا عالم البشر المتحضر)، والتحرر من أحكامه وإحلال سلطة المواطن محله بصفته المشرع صانع القرار - علما بأن ثمة ميلاً إلى العودة للإذعان لمقتضيات الطبيعة المزعومة، وهو ميل يختفى فى (ثنايا) الفكر البورجوازى، فهو مهيأ دائما للظهور عند الحاجة. ومن أمثلته الداروينية الاجتماعية للقرن التاسع عشر والنزعة الحديثة الى تفسير سير المجتمع وعلاقات الاعتماد المتبادل بين أجزائه وربطها بعضها ببعض بواسطة التشبيه بينه وبين ما يحدث فى جسم البشر من خلال ناقلات الاشارات العصبية (النيورون). إلا أن هذا الانحراف والانزلاق عن الخط العام الأساسى يحدث فقط فى ظروف معينة ينبغى اكتشاف سماتها.

إن القول بأن الإنسان يصنع تاريخه - وإن كان هذا القول بمثابة شهادة ميلاد الحداثة وتحديد مجال تساؤل الفكر الاجتماعى - إلا أنه لا يطرح إجابة على السؤال نفسه. فمن هو الفاعل الذى يصنع هذا التاريخ: الافراد، كلهم أم بعضهم، الطبقات الاجتماعية، الجماعات والفئات ذات الهوية المحددة المتباينة الوضع، الأمم، المجتمع المنظم فى إطار الدولة السياسية؟ وكيف يصنع هذا التاريخ؟ ما هى الوقائع التى يقوم صانعو التاريخ بتعبئتها؟ ما هى الاستراتيجيات التى يطورونها ولماذا؟ وما هى المعايير التى يمكن قياس فعالية عملهم من خلالها؟ وماهى التحولات التى يتم إنجازها بالفعل على أثر هذه الأنشطة؟ وهل تتفق هذه التحولات مع تصورات صانعى التاريخ وأهدافهم الأصلية؟ أم تبعد عنها؟ لاتزال جميع هذه الأسئلة مفتوحة مما يذكرنا بأن الحداثة هى حركة دائمة وليست منظومة مغلقة محددة نهائيا.

على أن حركة التاريخ ليست بمثابة التنقل على خط مستقيم، له اتجاه معروف مسبقا - بل تتكون هذه الحركة من لحظات متتالية، بعضها تمثل خطوات تقدم فى اتجاه معين، وبعضها التوقف والديدبان عند نقطة معينة، بل ردات الى الوراء أو الانغلاق فى مأزق. فهناك نقاط تقاطع تفرض الخيار بين احتمالات متباينة حتى صار «الخط العام» للتاريخ غير معروف مسبقا.

وفى مراحل التقدم الهادئ والمستديم، عندما تفعل التوازنات الملائمة فعلها لتيسر إعادة إنتاج التراكم المتوسع، ثمة ميل قوى يدفع الفكر نحو نظريات تطور خطى. فالتاريخ يبدو فى هذه اللحظات كما لو كان يتجه بالضرورة نحو هدف «طبيعى» لا محالة. وفى هذه المراحل نجد إذن ميلاً قوياً نحو بناء نظريات كلية - اطلق ناقدوها المحدثون تسمية «الخطابات الكبرى» - مثل المشروع البورجوازى الديمقراطى أو المشروع الاشتراكى أو المشروع الوطنى للتحديث - وفى هذه الظروف تندرج المعارف الجزئية فى إطار الاطروحات النظرية الكلية، أو على الاقل يبدو ذلك يسيرا.

ثم تأتى لحظة الازمة فتنحل التوازنات التى كانت تضمن سابقا إعادة إنتاج التراكم، دون أن تحل محلها فورا توازنات جديدة. والتأخير فى تبلور هذه الأخيرة يفضح نقاط النقص فى النظريات الكلية السابقة السيادة فتنهار مصداقيتها. وبالتالى تتسم المرحلة بصفة التشتت فى الفكر الاجتماعى، الامر الذى يتجلى أيضا فى ظواهر انزلاق تعوق إعادة تركيب فكر عام متجانس مجدد يستفيد من عِبر التاريخ ويعمل حساباً صحيحا لتقدم المعارف الفرعية فيدمجها فى بنائه العام.

أود هنا أن أكمل تأملاتى حول محور الاقتصاد السياسى بطرح تحليل مواز للتطور الذى أدى تدريجيا إلى تفكيك مفاهيم الحداثة التى سادت فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

يقال كثيراً فى أيامنا إن الحداثة أصبحت مفهوما تخطاه التاريخ. أزعم أن هذا القول لا معنى له من حيث المبدأ. فاذا كان تعريف الحداثة هو أن (الإنسان) يصنع تاريخه فان هذه المقولة هى غير قابلة للتجاوز بالمرة، إلا أن مراحل الازمات الكبرى ونحن نجتاز حاليا مرحلة من

هذا النوع = تتسم دائما بميل إلي الردة نحو الماضي، أي قبل الحداثة = وبالتالي يقال إن الواقع قد أثبت أن الإنسان لايصنع تاريخه، ولو أنه يتصور ذلك، ويقال إن التاريخ مفروض عليه في واقع الأمر وان هذا التاريخ ناتج «قوي» خارجة عن إرادته. فالتاريخ لا يتجه في اتجاه متماشي مع أهداف النشاط البشري الواعي. فكل ما هو ممكن إذن في هذه الظروف إنما هو محاولة اكتشاف تلك القوانين التي تفرض نفسها علي تاريخ البشر، ثم التكيف مع مقتضياتها. وبناء علي ذلك يقترح التراجع إلي مواقع لا تتجاوز في طموحاتها إدارة هذا التاريخ الذي لا معني له. علماً بأن المقصود بإدارة المجتمع هنا هو مجرد إدارة التعددية الديمقراطية في الاجل القصير وتحسين الاوضاع هنا وهناك دون الاهتمام بالاهداف الطويلة الأجل. بمعني آخر يعني قبول جوهر النظام أي سيادة السوق وهيمنة الاقتصاد السياسي للرأسمالية. قطعا نستطيع أن نتصور الأسباب التي دفعت في هذا الاتجاه، ومنها بالاساس الاختلاط الذي ترتب علي تآكل ثم انهيار المشروعات الكبرى للعصر السابق مثل مشروع بناء الاشتراكية ومشروع الدولة الوطنية... الخ. علي أن ادراك الاسباب التي أنتجت وضعاً معيناً شيء والاعتقاد أن هذا الوضع مستديم، أو بالأولي نهائي كما تعلن عن ذلك اطروحة «نهاية التاريخ» هو شيء آخر.

أزعم أن أطروحة ما بعد الحداثة تختزل في هذه السطور القليلة. قطعا أن المقولة التي تعرف بها الحداثة = أي أن الإنسان يصنع تاريخه = لا تقول أن البشرية = بكليتها أو بجزيئاتها = تمارس في كل لحظة من تاريخها عقلانية كاملة تتفق مع مقتضيات منطق مشروع مجتمعي تتجلي من خلاله «ضروريات التاريخ»، ولا أن هذا المشروع هو بالضرورة فعال. فمثل هذه الأقوال تستنتج من المقولة المعرفة للحداثة اكثر مما يجب. علما بأن الميل إلي هذه الاستنتاجات قد ظهر بالفعل في بعض لحظات التاريخ الحديث. ولكن مقولة الحداثة لاتزعم ذلك، بل تكتفي بالقول إن عمل الإنسان يمكن أن يضفي معني «تحررياً للتاريخ»، وان مثل هذه المحاولة جديرة بالترحاب.

بيد أن الموقف السلبي الذي تستلهمه نظريات ما بعد الحداثة هو موقف يستحيل التمسك به. لذلك فان المجتمعات المدعوة من خلال هذا الخطاب إلي أن تكتفي بادارة الوضع القائم والعمل بما يبدو لها اصلاحات جزئية في الاجل القصير فقط، لاتقبل عمليا هذه الدعوة فيما يلازم سيادة ما بعد الحداثة في المجال النظري إنما هو حركات ردة تدعو إلي العودة إلي ما قبل الحداثة تعمل في مجال الواقع الاجتماعي. من هنا جاء هذا التلازم العجيب بين سيادة خطاب مابعد الحداثة في المجال الايديولوجي وسيادة عمل يدعو إلي ما قبل الحداثة في مجال النشاط الاجتماعي.

إن جميع السلفيات = الاثنية والدينية وغيرها = المزدهرة في أيامنا هنا وهناك تقدم أدلة علي استحالة التمسك بمقولات ما بعد الحداثة. وتمثل السلفية الاسلامية المزعومة نمطا متطرفا لهذا الوضع إذ أنها تدعي أن الخالق هو المشرع الوحيد وبالتالي يجب علي البشرية أن تتنازل عن طموحاتها في صنع القوانين التي تريد أن تحكم بها. لقد سبق أن لفت النظر إلي هذا الموضوع فقلت إن هذا الموقف الأخير ناتج هزيمة تاريخية كبرى للشعوب المعتبرة. علي أن التنازل في مجال صنع التاريخ يخفي العدول عن تشخيص اسباب الهزيمة والهروب أمام التحديات الحقيقية التي يواجهها المجتمع، العدول عن واجب الابداع من أجل التغلب علي الوضع، بمعنى آخر هو موقف يعبر عن مأزق. فالدعوة إلي هذا النوع من «الخروج من التاريخ» لن ينتج إلا مزيدا من التدهور والتهميش في العالم المعاصر، مزيداً من الهزائم القادمة.

تتخذ تجليات نبذ اطروحات ما بعد الحداثة اشكالاً أخرى، لاتقل سلبية وإن كانت أقل فجاعة. ومن بين هذه الاشكال التقوقع في أطر الجماعات الوطنية الشوفينية أو تحت الوطنية أو الاثنية. فهذه الممارسات تناقض تماما دعوة أنصار مذاهب ما بعد الحداثة الي تقوية السلوك الديمقراطي في الإدارة اليومية للشئون الاجتماعية، حيث إنها ممارسات تقبل الإذعان للسنن التقليدية فتتغذى من الكراهيات الجماعية والشوفينيات

وأشكال التعصب المتنوعة والبعيدة عن روح الديمقراطية.

أزعم إذن أن مذاهب ما بعد الحداثة لاتعدو كونها تجليا طوباويا سلبيا، وهو صورة عكسية للطوباويات الخلاقة الايجابية التي تدعو إلى تغيير العالم وتطويره. وبالتالى فهي نظريات تقبل في نهاية المطاف الخضوع لمقتضيات الاقتصاد السياسي للرأسمالية في مرحلتنا الراهنة، مكتفيا بأمل إدارة هذا النظام بأسلوب «إنساني»، وهو أمل وهمي في رأيي.

يفتح أصحاب هذه النظريات خطابهم باعلان «فشل الحداثة». أما أنا فأزعم أن هذا الادعاء ناتج نظرة سريعة وسطحية وناقصة للأمور. فالعصور الحديثة هي أيضا عصور أعظم إنجازات الانسانية، إنجازات تم تحقيقها بمعدلات نمو غير مسبوقة في التاريخ السابق. ولا أقصد هنا فقط معدلات نمو الانتاج المادي وتراكم المعرفة العلمية، بل أقصد أيضا تقدم الديمقراطية - بالرغم من حدودها بل وبالرغم من الانتكاسات التي أصابتها في بعض الأحيان. كما أقصد التقدم الاجتماعي - بالرغم من حدوده هو الآخر - بل والاخلاقية، فاعتبار أن لكل فرد شخصية لاتعوض وتأكيد شخصية الانسان الذي لايختزل في كونه عضوا ينتمي إلى جماعة عائلية أو اثنية، وكذلك فكرة السعادة نفسها، هي جميعا افكار حديثة. لأن مقولة التقدم قد صارت غريبة عن الفكر المعاصر المهيمن. علما أن التقدم المذكور لم يكن ناتج مسيرة مطّردة متواصلة، بل ناتج صراعات حامية تهدده بالردة إلى الماضي في كل لحظة. علما أيضا بأن كل ردة تاريخية تلازمها بالضرورة جرائم اجتماعية فاجعة. ولكن هذه الملاحظات لاتلغي الجانب الايجابي للتطور وبالتالى لا أذهب إلى القول بأن «الماضي كان افضل، ولا أدعو إلى التنازل عن النضال من أجل التقدم بحجة حدوث انتكاسات، ولا أقبل الاكتفاء بإدارة الواقع.

يقال أحيانا إن الحداثة فشلت «لأنها أنتجت الاسوأ مثل معسكرات الموت النازية التي أبادت شعوباً بأكملها. أزعم أن هذا الاستنتاج لا معنى له. فلم يكن هتلر وليد فلسفة التنوير، بل كان عدواً لدوداً لها. فألغت النازية مفهوم المواطنة وممارسات الديمقراطية ليحل محلها الاذعان لنظام الجماعة البدائية. فكان هتلر ينتمي إلى الماضي السابق على الحداثة. وما رأيك لو قلنا إن هتلر كان وليد «المسيحية» حيث إنه نشأ في مجتمع مسيحي؟ أو إنه كان ناتج الجنس الابيض؟ أو أنه كان ناتج جينات العرق الآرى، اقول إن مثل هذه الادعاءات السهلة لاتنبع عن تحليل ذى جدية علمية. ولكن اعداء الديمقراطية وظفوا فوراً هذه «الاستنتاجات»، فهرعوا الى الدعوة بالعودة الى العصور القديمة التي سبقت فلسفة التنوير، تلك الفلسفة التحريرية التي كرهوها دائما هكذا صار اصحاب «الاصوليات» - المسيحية والاسلامية وغيرها - يعلنون فورا أن الحداثة «تحمل في طياتها الجريمة» وان النظام التقليدى السابق افضل! ازعم أن هذا التشويش حول مقولة التقدم المذكورة سابقا يناقض تماما الميول الديمقراطية التي يؤمن بها أصحاب نظريات ما بعد الحداثة.

فالحداثة لا نهاية لها؛ وستظل طالما استمرت الانسانية تعيش. علما بأن الحداثة القائمة في لحظة تاريخية معينة تعاني من الحدود الخاصة بهذه اللحظة. وفي المرحلة الراهنة يتطلب تقدم مفاهيمها تجاوز حدود العلاقات الاجتماعية الخاصة بالرأسمالية. وما لايراه اصحاب مذاهب ما بعد الحداثة هو بالتحديد أن هذا التجاوز مطلوب وضرورة تاريخية، ولو أن إنجازه صعب التصور في المستقبل القريب المنظور. فالتصاعد في ممارسات العنف الذى يلازم الانتكاسات في مجال الحداثة إنما هو بدوره ناتج مأزق الرأسمالية. فهو الدليل القاطع على أن هذا النظام قد بلغ بالفعل حدوده التاريخية، فلم يعد يمثل مرادفا لمفهوم التقدم. فاليوم اصبح الخيار الحقيقي المطروح هو بين الاشتراكية أو الهمجية، لا غير.

ولكن نظريات ما بعد الحداثة لاتزال تتجاهل مفهوم الرأسمالية التي يراها اصحاب هذه المذاهب على أنها مرادف لفلسفة التنوير ومقولات العقلانية. ولذلك لاتدرك هذه النظريات مغزى التمييز الضرورى بين مختلف «الخطابات الكبرى» فتحكم عليها بالجملة وجزافاً تعلن: فشلها. لاشك أن هذه الخطابات الكبرى قائمة جميعاً على مقولة مجردة واحدة وهي مقولة التحرر. فالايمان

بالتحرر هو أيضا تعبير آخر للقول بأن الإنسان يصنع تاريخه. ومن أجل إنجاز التحرر يطرح كل واحد من هذه الخطابات مشروعا خاصا له، هو تصوره للتحرر المطلوب. وتثبت فلسفة التنوير علاقة وثيقة – تكاد تكون ترادفا – بين مفهوم العقلانية والتحرر. فالعقلانية لامعنى لها دون أن تكون فى خدمة التحرر، والتحرر مستحيل دون الاعتماد على العقلانية. إلا أن هذا القاسم المشترك لايلغى التباين بين مختلف الخطابات الكبرى المذكورة. فثمة خطاب الديمقراطية البورجوازية الذى يدعو إلى تحرير الانسان من خلال اقامة دولة القانون ورفع مستوى التعليم، دون أن يمس ذلك جوهر مقتضيات الرأسمالية مثل الملكية الخاصة واستقلال المؤسسة الاقتصادية ونظام العمل الاجير وقوانين السوق. ولكن هناك ايضا خطاب الاشتراكية الذى يدعو الى تجاوز حدود السابق. فلا معنى فى دمج هذين الخطابين فى حكم واحد، وتجاهل خصوصيات كل منهما. وكذلك لامعنى للخلط بين حدود المشروع البورجوازى وبيان أوجه فشله (مثل ظاهرة «الجمهرة» وممارسات التلاعب فى مجال الديمقراطية) وبين أسباب انهيار المشروع السوفيتى كنمط تاريخى للمشروع الاشتراكى. ولسنا نحن من هؤلاء الذين يذهبون الى أن «فشل» النمطين يدعو إلى التنازل عن ضرورة اضفاء معنى للتاريخ وتواصل العمل من أجل التقدم.

ولكن لابد من أن نستنتج من عبر التاريخ ما يجب استنتاجه منها. فالتساؤل حول من هو فاعل التاريخ يظل تساؤلا مشروعا ومفتوحا. وليس من الضرورى أن يكون هذا الفاعل هو نفسه فى جميع الظروف والازمان (على سبيل المثال أن تكون البروليتاريا هى هذا الفاعل). وليس من الضرورى ايضا أن يتجاهل المشروع التحررى احتياجات المرحلة ليكتفى باعلان الاهداف النهائية كما قيل خلال حركة ٦٨ (نريد الكل فورا). فالظروف تفرض دائما استراتيجيات مرحلية. ليس من الضرورى أن نستنتج من فشل التجربة السوفيتية أن الاشتراكية مشروع مستحيل التحقيق. فهناك تحليلات علمية لفشل المشروع السوفيتى، لم تقلل من شأنه، دون أن تكتفى بالقول الجزافى إن هذا الفشل يمثل تجليا للاعقلانية فكرة التحرر، ولاغير.

فالتحليلات العلمية تربط تاريخ التجربة السوفيتية بواقع التحديات الملموسة التى تعرض لها المجتمع السوفيتى والناتجة بدورها عن تطوير الرأسمالية العالمية. وفى هذا الاطار يرى البعض – وانا منهم – ان فشل التجربة السوفيتية لا يعنى فشل المشروع الاشتراكى بشكل عام بل فشل مشروع رأسمالى الطابع من نوع خاص، هذا المشروع الذى اسميته «رأسمالية دون رأسماليين». والذى نتج عن ظروف تاريخية خاصة بالتجربة المعنية أى عما ترتب على النمو غير المتكافئ للرأسمالية العالمية.

أدعو إلى مزيد من النقاش حول المقولة التى مفادها أن الانسان يصنع تاريخه. فهذه المقولة تلغى الطمأنينة لتحل محلها القلق والتعرض للخطر. فلا حرية دون تعرض للخطر. ولذلك فقد انتجت الحداثة الأفضل والاسوأ؛ فانتجت فلسفة التنوير دولة الحقوق من جانب كما اتاحت فرصة لكتابات ساد (SADE) ثم فلسفة نيتشه (NIETZSCHE) من الجانب الآخر. وبالرغم من أن كتابات هذين المفكرين تقبل تأويلات متنوعة، إلا أنها تثير أيضا تأويلا مفاده أنها تقرظ العنف. وقد وظف هؤلاء الذين يدافعون عن مبدأ «سلطة الاخلاق» تلك التناقضات الناتجة عن ممارسة الحرية من أجل نبذ مفهوم الحرية بالتحديد. وذلك بالرغم من أن العنف ليس ناتجا خاصا للعالم الحديث، بل لعله ظاهرة قديمة قدم الانسانية؛ فهو ظاهرة عبر تاريخية، تواجدت قبل العصور الحديثة، إلا أن أنصار «سلطة الاخلاق» يتجاهلون هذه الحقيقة.

ثم بذلت تيارات فكرية حديثة مجهودا حقيقيا للتعمق فى فهم ظاهرة العنف وكشف آلياتها. ومنها السيريالية والفرويدية (Freud) والحركات النسائية الحديثة. ولكن يبدو أن فكر ما بعد الحداثة يتجاهل هذا التراث كلية.

ويشهد التاريخ الحقيقى أن ظواهر الافراط فى استخدام الحريات (ومنها حرية الجنس) تقل فجاعة عن الاضرار التى تعانى منها المجتمعات القمعية. ألا يعلم

القارئ مدى همجية عديد من الممارسات المنتشرة فى الجزيرة العربية؟ والتى تفوق كل ما يكتب عن هذا «الغرب» المكروه والموصوف المصاب بانحطاط اخلاقى. لعل شفافية المجتمع «الغربى الديمقراطى تتيح فرصة لهذا الحديث السهل عن «عيوبه» بينما نظم القمع تستطيع أن تخفى أضرارها الفاحشة. ألا يعلم القارئ أن المنطقة المذكورة تستورد نصف الانتاج العالمى من البونوغرافيا؟.

لابد أيضا من التمييز بين أهداف مشروعات التحرر وبين النظريات التى ترمى الى تفسير المجتمعات والتى تعطى مصداقية للأولى. فالنظريات التفسيرية تبدو مقنعة فى المراحل التى تتسم بإنجازات تحررية ملموسة واضحة، بينما تصبح عاجزة فى مراحل أزمة المشروعات التحررية.

هكذا شهدنا فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية – وقبل انفجار الازمة المعاصرة – نظريات تفسيرية عديدة كسبت تأييداً واسعاً لدى الجمهور، مثل الوظيفية والبنيوية والماركسية التاريخية السوفيتية. علما بأن وضع هذه النظريات الايديولوجيا قد اختلف من مدرسة إلى أخرى. فالتيارات الفكرية التى دارت فى فلك الايديولوجيات البورجوازية قد وضعت لنفسها هدفا وحيدا الا وهو تفسير المجتمع دون التأثير عليه من أجل تطويره. هذا كان وضع الوظيفية والبنيوية التى شاركت التيارات الاخرى للفكر البورجوازى فى هذه السمة – ومنها مذاهب ما بعد الحداثة. فهى نظريات تنطلق من قبول جوهر الرأسمالية التى تبدو لها لائقة، بل نظاماً يمثل «نهاية التاريخ»، فلا يمكن تجاوزه ابدا. وبالطبع ليس ذلك هو وضع الماركسية التى ترمى إلى تطوير المجتمع إلى جانب تفسير آلياته. علما بأن هذا الطموح الذى يميزها عن التيارات الاخرى لايمثل ضمانا يعصم من الخطأ سواء أكان فى مجال تفسير آليات المجتمع أم كان فى مجال رسم استراتيجيات للعمل من أجل تغييره. والماركسية قابلة للنقد وينبغى اختبارها على ضوء تحديات العالم الحقيقى، شأنها فى ذلك شأن جميع المذاهب الاجتماعية. وفى هذا السياق يجب إعادة تقييم الماركسية تاريخياً، وتوضيح الظروف التاريخية التى احاطت بنشأتها وتطورها. هكذا تجد الماركسية السوفيتية مكانها الموضوعى الى جانب التيارات الاخرى فى تاريخ الفكر الاجتماعى المعاصر.

ارتدت الحداثة ثياباً متنوعة واشكالا متعددة، متتالية ومتفاوتة، متكاملة ومتعارضة. لذلك لا أرى ميزة فى استخدام تلك المقاطع التى توضع قبل كلمة «الحداثة» مثل "Neo" (أى جديد) أو "Post" (أى ما بعد).

فليس هذا الاسلوب هو الامثل من أجل تحديد اللحظات التاريخية وأوجه الظاهرة وتجليات التعبير عنها. بل أعتقد أنه اسلوب يخفى فى معظم الاحيان النقص فى التحليل أو الفشل فى توضيح الاسباب التى أدت هنا إلى انتشار شكل ما من الحداثة، وهناك إلى التساؤل فى شأنها. لذلك أوثر منهجا آخر يقوم على طرح تاريخى نقدى واختبار الفكر الاجتماعى المعنى على ضوء ما نستنتجه من الطرح، أى بمعنى آخر منهج يرمى الى كشف العلاقة القائمة بين تجليات الحداثة من جانب وطابع تحديات العالم الواقعى وانعكاساتها فى الوعى الاجتماعى من الجانب الآخر.

أعتقد أن النظر فى تسلسل الافكار التى سادت على المسرح الامريكى يلقى ضوءا إضافيا على تطور الحداثة. (وقد اقتربت هذه السيادة من نمط «الموضة» التى تفرض نفسها عليك شئت أم أبيت!). وذلك بسبب أسبقية هذا المجتمع على غيره خلال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. لقد كتب العالم الاجتماعى الامريكى رايت (WRIGHT) عام ١٩٥٩ بالحرف:

«نحن ندخل الآن فى مرحلة ما بعد الحداثة»، ثم طرح تفسيرا لهذا الاعلان الغريب فى وقته. فقدم أسبابا هى تلك المقولات التى سنجدها تلهم مفكرى ما بعد الحداثة بعد ربع قرن، مفادها الفشل المزدوج للحداثة التى أنتجت «الجمهرة» والتلاعب بالديمقراطية فى الغرب والدغمائية الدموية الستالينية فى الشرق.

كانت صورة الحداثة التى تبلورت فى الولايات المتحدة خلال الخمسينيات بصورة بسيطة وصريحة، تلائم الظروف الموضوعية التى خلقت نجاح مشروع التوسع الرأسمالى الاقتصادى. فالحداثة اصبحت ترادف تخفيف احتدام الصراعات الاجتماعية (الامر الذى لازم

التوظيف الكامل لقوة العمل)، وتعجيل التحضر والتعليم (فأخذ التعليم الثانوى والجامعى يتعمم) وتوسيع قاعدة الفئات الوسطى المترتب على هذا النمط من النمو الاقتصادى. فتبلور نمط جديد من «المواطن المستهلك» يمثل النموذج المقبول اجتماعيا قبولا واسعا. صحيح أننا قد سمعنا هنا وهناك اصواتا انتقدت الاوضاع من موقع يسارى لم ير حيزا فى ظاهرة الجمهرة، (وهذا كان موقف رايت نفسه) أو من موقع سلفية يمينية تقليدية اشتكت من «تدخلات الدولة البيروقراطية فى شئون المجتمع المدني» - باسم الحرية الفردية - دون أن تدرك أن هذه التدخلات قد مثلت الوسيلة الفعالة التي ضمنت إنجاز التوسع الاقتصادى نفسه.

لقد حقق هذا النمط من الحداثة انتصارات كبرى فتم تصديره من أمريكا حتى غزا أوروبا، ثم تغلغل فى الاتحاد السوفيتي بعد وفاة ستالين حيث شارك في تآكل القيم الاشتراكية. وهو أيضا النمط الذى ألهم مشروعات التحديث في العالم الثالث.

بيد أن إنجازات التوسع الرأسمالي من جانب وما لازمه من أضرار «الجمهرة»، الى جانب استمرار الحروب الكولونيالية خاصة حرب فيتنام من الجانب الآخر، قد أدى إلى انتفاضة الشباب خلال الستينيات، تلك الانتفاضة التي بلغت ذروتها فى حركة عام ١٩٦٨. اعتمدت حركة ٦٨ بالأساس على دعوة عامة الى تحرير قوى الحرية في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، كما انها هاجمت بعنف نظريات وممارسات الجمهرة فاضحة محتواها الرجعي. اعتقد أن هذه الحركة مثلت فعلا لحظة صعود المطالب التقدمية وروح المعاداة للرأسمالية. وطنيا وعالميا. بيد أن حركة ٦٨ لم تطرح بديلاً كلياً متماسكاً يستطيع أن يكسب مصداقية فيتيح تعبئة القوى الشعبية على أساسها. أعتقد أن هذا الفشل رجع بالأساس إلى أن النمط السوفيتي الدوغمائي كان لايزال فى ذلك الزمن يتمتع بدرجة من المصداقية، فلم يكن قد وصل بعد إلى حدوده التاريخية التى ظهرت متأخرا. صحيح أن الماوية كانت قد ظهرت منذ أوائل الستينيات وأنها دخلت في مرحلة ذروتها خلال الثورة الثقافية انطلاقا من عام ١٩٦٦، وأن نقدها الحازم للسوفيتية كان له صدى عظيم فى الشباب - أوروبيا وعالميا. إلا أن هذا النقد هو الآخر لم ينتج بديلا واقعيا بالدرجة المطلوبة، فظل اسير نواقص ماركسية الاممية الثالثة التى تكونت الماركسية الصينية فى إطارها، كما ظل أسير نواقص تخلف المجتمع الصينى نفسه.

أنتجت هذه التطورات ظروفا ملائمة لظهور البديل المزيف الذى تمثله مذاهب ما بعد الحداثة، فأتاح لها فرصة احتلال مقدمة المسرح. فالفشل المزدوج للتوسع الرأسمالى - أى الجمهرة المنقودة - من جانب ولنقد هذا الاخير نظرياً وعملياً - بسبب وزن التجربة السوفيتية - من الجانب الآخر، قد اضفى بالفعل مصداقية لصالح نظريات تركز على «النسبية». اقصد هنا تلك النظريات التى ادعت ان اقصى ما يمكن أن تحققه الحركة الشعبية الديمقراطية والتقدمية إنما هو إنجاز تغيرات محدودة ونسبية في إطار المشروعات ذات المغزى الإصلاحي الجزئى فقط. هكذا أخذت مذاهب ما بعد الحداثة تنتشر انطلاقا من أوائل السبعينيات، خاصة فى المجتمعات الأوروبية. وبالطبع اتخذت هذه المذاهب أشكالا متنوعة. إذ ركزت المدارس المكونة لها على أوجه مختلفة للمعضلة، سواء أكان فى مجالات التحليل النظرى أم كان فى مجالات العمل الاجتماعى والسياسى.

ولكن هناك قاسما مشتركا يجمع بين هذه المذاهب المتباينة ظاهريا ألا وهو أنها تقاربت بالتدريج من ايديولوجيا الليبرالية الجديدة حتى رضيت بجوهر اطروحاتها - أى سيادة السوق فى إدارة الاقتصاد. وسوف أعود فيما بعد إلى هذه السمة الدالة فى رأيى على جوهر طابع مذاهب ما بعد الحداثة وعلاقاتها الوثيقة بمشروع الليبرالية المعولمة السائد فى المرحلة الراهنة.

لقد اقترن التطور نحو الدمج بين خطاب ما بعد الحداثة وايديولوجيا الليبرالية المعولمة مع تطور آخر تم على أرضية واقع النظام الرأسمالى نفسه. فانتقل النظام الرأسمالى من مرحلة الازدهار الذى ساد خلال العقود التى تلت الحرب العالمية الثانية إلى مرحلة أزمته الراهنة.

فتآكل بالتدريج نمط دولة الرفاهية فى الغرب (كما تآكل أيضا النمط السوفيتى فى الشرق ونمط الدولة الوطنية والتحديث فى العالم الثالث). وعندما انهارت دولة الرفاهية فى الغرب فظهرت مرة اخرى ظواهر التفاوت المتزايد فى توزيع الدخول وانتشار البطالة والتهميش الاجتماعى والفقر، انهارت معها أوهام الحداثة فى شكلها السابق. فأخذت قيم الرأسمالية البسيطة - أى بالاساس حرية التعاقد والمبادرة فى مجال عملية السوق - تفرض نفسها على حساب تلك القيم الاخرى مثل العدالة الاجتماعية والمساواة التى كانت قد أضفت محتواه التقدمى لمشروع الرفاهية.

وبما أن مشروع الليبرالية المعولمة لايعدو كونه مشروعا طوباويا ضعيفا - وبالتالى غير قابل لأن يدوم - فان مذاهب ما بعد الحداثة المرتبطة به لابد هى الاخرى أن تهجر المسرح عاجلاً أو آجلاً. هذا رأيى على الاقل. ويلاحظ هنا أن التطور المذكور اعلاه قد أدى فعلا فى الولايات المتحدة إلى دمج خطاب ما بعد الحداثة مع خطاب الليبرالية الجديدة، دمجا كاملا. وتجلى هذا التطور فى التغيير فى التسمية والانتقال من الأسم القديم (ما بعد الحداثة = Post Modernism) الى عنوان جديد هو «الحداثة الجديدة» (Neo - Modernism)، مشيرا بذلك إلى التطور المذكور. ولكن مثل الدمج لم يتعمم بعد فى الأوساط الأوروبية المعنية بالموضوع.

لاشك أن مناخ المرحلة هو مناخ انفتاح على الافكار الجديدة والتسامح مع التعددية الفكرية والمذهبية. وهذه هى سمات ايجابية فى رأيى. كما أن الحساسية النسبية والرغبة فى مواجهة النظريات الكلية الكبرى قد انتجت ظروفا ملائمة للخوض فى مجالات بحث جديدة مجهولة أو قليلة الدراسة، الامر الذى ادى بدوره الى اختراع مناهج جديدة واحيانا طرح فرضيات ذات طابع طليعى صحيح. ويمثل كل ذلك انجازات ايجابية حقيقية لابد أن تعزى الى مناخ «ما بعد الحداثة». على أن الجانب السلبى لهذا التطور هو أيضا موجود فى الساحة. فالخوف من إعادة ارتكاب «أخطاء الماضى»، الناتجة عن سيادة الخطابات الكبرى المذكورة سابقا، لايشجع البحث عن نظريات متماسكة تربط الجزئيات مع بعضها - فالبحث يظل متشتتا بين مجالات لاتهتم ببناء جسور تربطها. هذا بالاضافة الى خجل النقد الموجه لمقولات الاقتصاد السياسى المهيمن. بالايجاز أعتقد أن سمات المرحلة هى اذن: تشتت الاطروحات، وغياب الاهتمام بالتماسك العام، وخجل الفكر فى مواجهة المؤسسات التى تحكم المجتمع على ارضيات العمل والقرار ذى الشأن. هذه هى السمات التى نجدها دائما سائدة فى مراحل الازمات الكبرى، وفى مناخ الاضطراب والريبة الذى يلازمها. علما أيضا بأن هذا المناخ يشجع بدوره احتمال انزلاقات رجعية خطيرة. وهذا هو ما يحدث حاليا بالفعل.

لن احاول فى الصفحات القليلة التالية أن أرسم صورة موسوعية للفكر الاجتماعى المعاصر. فسوف أكتفى بإعطاء بعض الأمثلة المختارة من بين تلك النظريات التى فازت بسمعة واسعة.

ابدأ بالمدارس التى تناولت «نقد اللغة» (Foucault) وتفكيك الخطاب (Derrida). لاريب ان هذه البحوث فتحت بالفعل أبوابا على قارات مجهولة، وأنها طرحت أسئلة جديدة، كما أنها حققت إنجازات لم تنضب بعد.

على أننى أشارك أيضا أهم نقاط الانتقاد التى وجهت لهذه البناءات الجديدة. على سبيل المثال أرى أن فوكو اكتفى بالقول إن اللغة أداة قمع تستخدمها السلطة لفرض وجهة نظرها؛ واوضح صحة فرضيته بأمثلة مقنعة تماما. ولكن فوكو لم يتساءل بعد عن ماهية مصادر هذه السلطة ولم يذكر ما هى المصالح التى تمثلها. كذلك من خلال استخدام منهج يكشف اتصال مقولات تبدو بعيدة عن بعضها البعض ظاهريا، فيوضح وظيفتها الاحتمالية غير الظاهرة، أى الباطنية. ولكن دريدا يفعل ذلك دون أن يضع الخطابات والمقولات المختارة فى سياقها الحقيقى. فاشارك هنا رأى بورديو الذى ذهب إلى القول بأن «هذا الاسلوب لايعدو كونه أسلوبا جذريا فى الظاهر فقط ولكنه عاجز عمليا عن نقد المجتمع والمؤسسات المكونة له «اعتقد أن هذا النقص فى منهج «تفكيك الخطاب» ينبع من الخوف من «تسلط المفاهيم» والابتعاد عن خطر «المفهمة». هكذا نرى ان هذه النظرية تنتمى فعلا الى مناخ المرحلة القائم على

عدم الثقة بالفكر النقدى وتراث الفلسفة منذ التنوير. وتنازلها عن البحث عن الجوهر الذى يكمن وراء الظواهر يقف دليلا على هذا الانتماء لفكر لم يخرج بعد عن حدود سيادة «النسبية».

أود أن ألاحظ هنا أن عدداً من التيارات الفكرية السابقة قد خطت خطوات واسعة فى المجالات التى اعادت اكتشافها مدارس نقد اللغة وتفكيك الخطاب. وفى ذهنى هنا بالاخص السيريالية فى عشرينيات وثلاثينيات هذا القرن، التى لم تكتف بنقد اللغة وتفكيك معانيها لتوضيح بعض وظائفها الكامنة، بل طبقت أيضا هذا المنهج فى مجال الفن - وفن التصوير خاصة، ولكن القدرة الثورية المحتملة التى حملتها السيريالية قد نسيت للأسف، ولم تذكر مدارس ما بعد الحداثة ما تدين به لهذا التراث.

أعترف أن سيادة النسبية انطلاقا من حركة ٦٨ قد ساهمت فعلا فى خلق جو مناسب لانجاز بعض التقدم فى مجالات متخصصة مختلفة. اذكر هنا البحوث التى تمت فى إطار اقتصاد الاختراع «واقتصاد المنظمات» و«اقتصاد التعاقدات» وهى مجالات تكميلية مفيدة للاقتصاد السياسى العام. إلا أن النتائج التى توصلت إليها هذه البحوث تبدو لى متواضعة - إلى الآن على الاقل. فلم يتم بعد ربط أطروحاتها الجزئية بجسم الاقتصاد السياسى للرأسمالية المعاصرة، على خلاف ما حققه «اقتصاد التضبيط» فى مرحلة سابقة. فكان اقتصاد التضبيط قد ألقى ضوءا على آليات التوسع الرأسمالى فى زمنه، بينما اقتصاد التعاقدات لم يقدم حتى الآن تفسيراً مقنعاً لما استجد من آليات التراكم. وفى مجال علم النفس الجماعى - وهو فرع هام من العلوم التى نحن فى حاجة اليها من أجل فهم مجتمعنا الحديث القائم على الجمهرة وسيادة الاعلام - لا أرى أن الإنجازات قد القت ضوءاً جديداً على هذه الاشكالية القديمة. فهناك مثلا بحوث عديدة تدور حول ظاهرة المضاربة المالية وآلياتها قد أضفت شيئا إلى معرفتنا لظواهر السلوك الجماعى فى هذا المجال، ولكنها لم تطرح السؤال الرئيسى ألا وهو لماذا تحتل المضاربة تلك المكانة الاستراتيجية فى رأسمالية مرحلتنا؟ كذلك فى مجال دراسات «التاريخ الميدانى» (أى تاريخ الظواهر التى تخص الحياة اليومية) تبقى التساؤلات الرئيسية غائبة عن اهتمام الباحثين، على ما يبدو لى. فليس الاهتمام بهذا الجانب من المعرفة الاجتماعية شيئا جديدا، بالمرة. على أن الافضلية لصالحها التى يعطيها كثير من علماء التاريخ المعاصرين - والتى تكاد تكون «موضة» - تنبع مما يبدو لى حكما سابقا ناتجا عن سيادة النسبية من جانب وعن «النزعة الثقافوية» الصاعدة من الجانب الآخر.

على أن الإنجازات الجزئية المذكورة لاتمثل الكل «ولن تكون الصورة كاملة دون الإشارة إلى انحرافات وانزلاقات الفكر الاجتماعى، وهى تطورات خطيرة لازمت المنهج والمبادئ التى انطلق منها هذا الفكر المعاصر. أذكر هنا على سبيل المثال النزعة إلى التشبيه بين المجتمع والجسم العضوى الحى، أى الميل إلى البحث عما يحدد السلوك فى المجتمع فى ميدان بيولوجيا الانسان. ليست هذه النزعة جديدة فى واقع الامر «فهى نزعة ظهرت تجليات لها فى كل مراحل تطور علم الاجتماع. فلنذكر هنا فقط الدراوينية الاجتماعية التى انتشرت فى القرن التاسع عشر، أو أطروحة العالم الايطالى لومبروزو (LUMBROSO) الذى بذل مجهودا لكشف «السمات البيولوجية التى يتسم بها المجرم بالولادة».

أذكر أيضا انزلاقا متنوعاً آخر تماما، وهو المبالغة فى استخدام الأدوات الرياضية فى علم الاجتماع. وفى ذهنى هنا بالاخص انتشار الحديث حول «رياضيات الفوضى». فهذه النظريات تخص مجال تحكم المتابعات الرياضية غير المستديمة باستحالة توقع شكل سيرورتها. سوف أعود إلى هذا الموضوع الهام فيما بعد. بشكل عام لايعد استخدام الرياضيات فى علم الاقتصاد إبداعا حديثا إذ ترجع نشأة هذا المنهج الى أعمال ولراس (WALRAS) فى القرن التاسع عشر. إلا أن لا ولراس ولا الاقتصاديين الرياضيين الذين تلوه الى اليوم استطاعوا أن يثبتوا اطروحاتهم الرئيسية الا وهى أولا أن آليات السوق تحقق «التضبيط» من تلقاء نفسها دون أن تتدخل قوى خارجة عن منطقها، وثانيا أن هذا التضبيط المزعوم

يحقق الأمثل اجتماعيا، فقامت هذه المجهودات - ولاتزال - على فرضيات لا علاقة لها بواقع المجتمع القائم بالفعل (ومنها بالاساس فرضية أن المجتمع لايعدو كونه «تجمع أفراد») وبالتالى كان يمكن من أول وهلة توقع عجزها عن إثبات أطروحاتها! ولكن لم يمنع ذلك استمرار السير فى هذا المأزق، وإخفاء فقر المنهج من خلال اللجوء إلى مزيد من التعقيد فى الشكلنة الرياضية. وقد أوضح عالم الرياضة الايطالى جيورجو اسرائيل (GIORGIO ISRAEL) ان ما يتخفى وراء هذه التمرينات المدرسية ليس إلا تجليا للأحكام السابقة المهيمنة أيديولوجيا. وبالرغم من أن هذا المنهج لم يأت بأى ثمار مفيدة أو غير مفيدة تذكر، إلا أن الاقتصاديين المنتمين الى هذه المدرسة، هم الذين يحصدون جوائز نوبل عاما بعد عام!

أعتقد أن الانزلاق الاكبر خطورة هو الانزلاق «الثقافوى». أقصد بالثقافوية تلك النظرة التى تذهب إلى أن الثقافة عنصر قائم على خصوصيات خاصة بكل «حضارة» وأنها خصوصيات ثابتة عبر التاريخ. ومن هذا المنظور تصبح الثقافات بمثابة عقائد دينية مجمدة لاتخضع للتطور ولاتتكيف مع التغيير التاريخى. أعتقد أن الافكار الثقافوية كانت من بين تلك النتائج المؤلمة التى ترتبت على عجز حركة ٦٨ فى طرح بديل حقيقى للرأسمالية السائدة فألهم سخاء حركة ٦٨ فكرة احترام الخصوصية. وبالتالى أعلنت «مساواة جميع الثقافات من حيث قيمتها الاخلاقية فالتاريخية». أعتقد أن هذه الفكرة الكريمة لامعنى لها، بالرغم من أنها نابعة عن رفض المركزية الأوروبية السائدة - وهو رفض صحى. فالفكرة المذكورة هنا ليست على قدر التحدى التاريخى الحقيقى، فهى بمثابة إجابة مغلوطة على تساؤل مشروع وسليم. وكان المفكر المكسيكى ألتش قد بنى سمعته على استغلال هذه الفكرة الكريمة والفارغة فى آن. بيد أن الثقافوية تظل - بسبب طابعها المتناقض تماما مع عبر التاريخ أى طابعها الاخلاقى غير العلمى - عقبة فى سبيل تبلور إجابة ديمقراطية ذات مضمون اجتماعى تقدمى فى مواجهة التحديات الحقيقية التى تتعرض لها المجتمعات الحديثة.

أقول إذن، إن جميع النواقص والانزلاقات المذكورة هنا تدفع الفكر الاجتماعى فى اتجاه واحد ألا وهو التكيف مع مقتضيات سيادة الاقتصاد السياسى الليبرالى الخاص بمرحلتنا. ففى مقابل الاذعان لقوانين السوق والمساهمة فى هجوم الفوضوية اليمينية المعادية للدولة من حيث المبدأ، تغذى مذاهب ما بعد الحداثة وهما وتعد احتمال التوصل إلى مجتمع قائم على الوفاق العام والمتحرر من الصراع الايديولوجى. فليس من الغريب أن عددا من مفكرى ما بعد الحداثة قد أعلنوا «نهاية الايديولوجيات، بل أحيانا نهاية التاريخ!». أعتقد أن هذه الاطروحات الساذجة لاتقنع عدا من كان مقتنعا من البداية، وأشارك هنا حكم الفيلسوف اليونانى كستورياردیس الذى يرى فى مثل هذه الافكار «تصاعد التفاهة، فهى تبدو لى وسائل أيديولوجية رخيصة وظيفتها خدمة إدارة الأزمة، لاغير. فهذه الافكار لاتطرح لنفسها تساؤلات حول الرأسمالية، فتقبل وجودها بصفتها أمراً واقعا دون فتح النقاش حول حاضرها ومستقبلها. فالرأسمالية هنا معفاة مما هو واجب مفروض على كل نمط مجتمعى مهما كان، ألا وهو أن يتمتع بمشروعية.

لذلك فإن التمسك بهذا الموقف النظرى لايتحمل الاختبار على أرضية الواقع الاجتماعى. لذلك نواجه هذه الازدواجية الغريبة ظاهريا ألا وهى تعايش قبول مقتضيات تحكم السوق من جانب ورفض مشروعية النظام القائم عليها من الجانب الآخر. علما بأن الرفض يظل - فى هذه الظروف - لفظيا وقائما على اوهام تغذى التقوقع على الجماعات الاثنية والدينية وغيرها - كتعويض للعجز على أرضية الواقع والعمل - وكذلك على انتشار اللاعقلانية الممثلة فى ظاهرة «الطوائف»، وتصاعد العنف العاجز بأشكاله الفردية (الجريمة) والجماعية المتعصبة.

وتحاول الايديولوجيات السائدة أن تبرئ ذمتها بالقول أن هذه «الانحرافات» ليست إلا ظواهر «تلوث» مؤقتة يفترض انها ستتلاشى بقدر ما يترسخ نمط الليبرالية. فيقال - على سبيل المثال - إن الشوفينيات فى شرق أوروبا ناتج مؤقت «للصعوبات» (المؤقتة هى الاخرى) التى تصطدم بها مجتمعات هذه المنطقة فى انتقالها نحو

الرفاهية الليبرالية» (وهى لن تأتى فى ظل سيادة نظام لابد أن يكون همجيا فى الظروف الموضوعية المحاطة إقليميا وعالميا). ولاشك أن مثل هذه الادعاءات السطحية لاتتجاهل من الاصل مبادئ التحليل العلمى فقط، بل لاتعمل حسابا للواقع القائم بالفعل. إذ أن القومية الحازمة فى آسيا الشرقية مثلا تلازم هناك تعجيل النمو الرأسمالى وليست ناتج «أزمتها».

ثمة أمثلة عديدة عن التناقضات التى يفرضها غياب الموافقة بين القول النظرى والايديولوجى من جانب وتطور الامور على أرضية الواقع الاجتماعى من الجانب الآخر وتكاد هذه التناقضات لاتحصى.

فالوسائل الموظفة من طرف ايديولوجيا ما بعد الحداثة لتبرئة نفسها من المسئولية تصل فى بعض الاحيان إلى حدود الضحك. على سبيل المثال قال ليوتار (Lyotard) – فى محاولته تبرير مشروعية وفعالية التقوقع على الجماعات «الأصلية» – إن الناس يجدون فى هذا التقوقع وسيلة لحماية أنفسهم من استبداد فكرة التحرر!! هنا حل التلاعب مع الكلمات محل المنهج العلمى. بيد أن ما يكمن وراء هذا التلاعب إنما هو محاولة فصل مفهوم العقلانية عن مفهوم التحرر، الأمر الذى يفتح الباب أمام الرجعية المعادية أصلا لفكرة التحرر والتقدم.

أعتقد أن هذه التطورات تعرض النظرية الاجتماعية لخطر قاتل، إذ أنها تعادى من الاصل فكرة إعادة بناء هيكل نظرى متماسك، وهو تعريف المنهج العلمى لا أدعو أنا هنا إلى التمسك بالنظريات التى تكونت فانتشرت فى الأزمنة الماضية. فلا ريب أن التطور قد تخطى فعلا كثيرا من فرضياتها. على سبيل المثال أيمكن أن يقتنع أحد اليوم بفكرة فلسفة التنوير أن التعليم فى حد ذاته من شأنه أن يحقق فورا مجتمعا عقلانيا تسود فيه العدالة والسعادة. اليوم ستبدو لنا هذه الفكرة ساذجة. ولكن هل يستنتج من ذلك أن الحقيقة الموضوعية لا وجود لها وبالتالى أن العدول عن البحث عنها مطلوب؟ أيمكن أن نعتبر – بناء على مبدأ النسبية – أن جميع النظريات هى بناءات فكرية بحتة لا علاقة لها بالواقع الموضوعى وبالتالى انها «متساوية» من حيث المبدأ؟ أى – كما قيل – هل من الممكن أن نعتبر أن نظرية الكونتا فى علم الفيزيا الحديث وقصص الخلق التى تتواجد فى تراث جميع الشعوب هى «حقائق موضوعية على قدم المساواة» لان فئات معينة من الناس يؤمنون أو آمنوا بها – هنا علماء الفيزيا المعاصرون وهذا الشعب أو غيره فى الماضى أو فى الحاضر؟

أعتقد أن محاولة التخلص من القلق العلمى غير مرغوب فيها، بل هى عملية فاشلة لا محالة فى نهاية المطاف. أعتقد إذن أن محاولة فهم التاريخ وتفسيره تتطلب دائما ربط الاجزاء فى كل متماسك، وبالتالى اكتشاف المنطق الذى يحكم الكل. قطعا تظل هذه العملية معقدة ومعرضة للخطأ، وغير معصومة منه.

أعود اذن الى المقولة التى انطلقت منها والتى مفادها أن وضع الفكر الاجتماعى يختلف تماما عما هو عليه فى مجال علوم الطبيعة. ففى مجال الفكر الاجتماعى ينبغى وضع السلوك العلمى فى تناول الدراسة فى خدمة أهداف اجتماعية صريحة بوعى، وأن يكون المشروع المجتمعى المطروح واقعيا، علما بأن المعرفة العلمية – بالرغم من نسبيتها وطابعها القابل للمراجعة والتطوير – تظل المرجعية الاخيرة لاختبار معايير الواقعية المطلوبة. كما يجب أن يكون المضمون القيمى للمشروع صريحا – فليس البديل – وهو الداروينية الاجتماعية – غير مقبول أخلاقيا فقط، بل هو أيضا دون اساس علمى.

وفى هذا السياق يجب أن نرتضى التعرض لخطر الخطأ المحايث لمفهوم الحرية وممارستها، الامر الذى يتطلب بدوره تجنب الفلسفات الغائية التى تجعل التاريخ مسيرة مرسومة مسبقا لامحالة، فتخلط بين المحتمل والممكن واليقين. فليس هناك أى أساس علمى لمثل هذه الفلسفات، بالرغم من طابعها المسكن للروح، الذى يجعلها جذابة.

استنتج من ذلك أن نقد التجليات التاريخية الكبرى لمشروعات التحرر مطلوب فى كل لحظة؛ ولا أستثنى من هذه العملية خطاب التنوير وخطابات الماركسية – بما فيها طبعا أشكالها المبتذلة. أعتقد أن التاريخ قد أثبت أن ما نسميه «قوانين المجتمع» لاتخضع لتحديد

زائد. أقصد هنا أن الأسباب العديدة التى تعمل فى المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية - مجال الاقتصاد ومجال السياسة ومجال الثقافة... الخ - تكمل بعضها البعض بحيث إن ما هو ضرورى اقتصاديا هو أيضا ضرورى سياسيا وثقافيا. فهذه القوانين تتسم بأنها ناتج «تحديد قاصر» بمعنى أن التناقض المحتمل بين السببية التى تعمل فى مجال والسببية التى تعمل فى مجال آخر يمكن أن يجد حلولا عديدة ومتباينة.

ويقوم التمييز بين المحتمل واليقين على مفهوم التحديد القاصر المقترح هنا.

لذلك يحفل التاريخ الحقيقى بما يبدو من بعد على أنه «مفاجآت»، بعضها تبشر بالخير والاخرى بالشر. أى يحفل بتلك الحوادث الكبرى التى لم يتوقعها أحد، بالرغم من أنها تجد تفسيراً منطقيا من بعد حدوثها.

ولكنى أود أن الفت النظر هنا إلى ملاحظة فى غاية الاهمية ألا وهى أن هذا النوع من التطور غير المتوقع الناتج عن تحديد قاصر، وبالتالى عن طابع الخيارات المقررة بين بدائل مختلفة وهى خيارات تفرض نفسها عند تقاطع الطرق (أى فى مراحل احتدام الأزمات).

انما هو تطور يختلف من حيث الكيف عن التطور غير المتوقع هو الآخر الذى نجده فى رياضيات الفوضى المذكورة اعلاه. لعل شكل التوابع غير المستديمة المعتبرة فى هذه الرياضيات يحكم بالفعل بعض الظواهر الاجتماعية الجزئية (المضاربة فى السوق على سبيل المثال) كما يحكم بعض ظواهر الطبيعة (مثل التغيرات الفجائية فى الاحوال الجوية)، إلا أنه لايحكم بالمرة تطورات المجتمع.





الحداثة : استمرارية أم انفصال ؟

غراء مهنا*

جدل الحداثة وما بعد الحداثة...

أثار موضوع الحداثة ومازال يثير جدلاً شديداً بين أنصارها وخصومها. ففي حين يرى البعض أنها سبب التقدم العلمي والسياسي والاجتماعي الذى شهده الغرب، يرى البعض الآخر أنها انفصال عن التراث ومضادة للقيم.

فما هى الحداثة؟ إن أبرز صفات الحداثة هو عدم القدرة على تعريفها، حتى الحداثيين أنفسهم فشلوا فى تحديد مفهوم محدد لها و«عرّفوا الحداثة بعد الجهد بالحداثة»(١).

إن مصطلح الحداثة بدأ أولاً فى فن العمارة منذ عام ١٩٤٥ حيث كانت تعنى الخروج عن كل ما هو نمطى ومألوف وبدأت رؤية ثورية تعيد صياغة العمارة باعتبارها نشاطاً فنياً وإنسانياً بلا قيود، يتمتع بحرية تامة.

إن كلمات مثل moderne (حديث) modernité (حداثة) modernisme (عصرية) لاتحمل نفس المعنى ولاترتبط بأفكار ثابتة أو مغلقة. إن كلمة modernité وهو اسم يطلق على كل ما هو حديث أو moderne ظهرت عند Balzac عام ١٩٢٣ وكلمة modernisme بمعنى ميل، مبالغ فيه غالباً، لكل ما هو حديث ظهرت عند Huysmans فى «صالون عام ١٨٧٩»، فى حين أن الصفة moderne أقدم منهما كثيراً وقد تعرض Hans Robert لتاريخها فكتب:

«إن كلمة modernus تظهر فى اللغة اللاتينية فى آخر القرن الخامس وتأتى من كلمة modo (الآن – مؤخراً – حالاً) ولذلك فإن كلمة modernus تعنى ما هو موجود – حالى أو معاصر وليس ما هو حديث»(٢).

ما هى الحداثة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال نجدها فى العلاقة بين الذاكرة كتراث حيّ وكمصدر لغذاء العقل. ينبغى أن نعثر كما يقول Octaviopaz على حداثة بلا تاريخ، الوحيدة الجديرة بالاهتمام فى حقيقة الأمر كما يقول Antoine Compagnon الذى يضيف «إن الحداثة كمرادف لكلمة الأصالة، هى رمز لتحرير طال انتظاره ولايمكن معايشتها إلا بوضع الذاكرة فى مكانها الصحيح تماماً كنهر فاضت مياهه أو غيّر مجراه، لذلك فإن علاقتنا بالماضى يجب أن تمر باختبار نقدى لحاضرنا وإلا سنظل غير قادرين على الحصول على الإجابات للأسئلة المختلفة والمتداخلة والغامضة أحياناً لنهاية هذا القرن».

ويحدد Antoine Compagnon فى كتابه المتناقضات الظاهرية الخمسة للحداثة (Les cinq paradoxes de la modernité) فيقول إنها:

(*) استاذة بقسم اللغة الفرنسية – جامعة القاهرة.

– خرافة الجديد أو التشاؤم من الجديد.
– ديانة المستقبل
– العادة النظرية الغريبة أو المستهجنة
– المناداة بثقافة الجماهير
– الميل الى التنصّل أو الإنكار والرفض.

كل واحدة من هذه المتناقضات الخمسة لجمالية الجديد تتعلق بلحظة هامة في التقليد الحديث وهي لحظة أزمة: الأزمة الأولى كانت عام ١٨٦٣، عام ظهور لوحة Déjeuner sur l'herbe أو الغذاء على العشب والـ Olyompia لمانيه (Manet) والأزمة الثانية عام ١٩١٣ وهي فترة ظهور الكولاج Collages لـ Braque و Picasso والـ Calligrammes لـ Apollinaire والـ Ready-mades لـ Duchamp والبحث عن الزمن الضائع لـ Proust والأزمة الثالثة عام ١٩٢٤ مع ظهور منشور السيريالية. والحرب الباردة عام ١٩٦٨ هي الأزمة الرابعة، أما الثمانينيات فتمثل الأزمة الخامسة والأخيرة لما بعد الحداثة وهي ليست فرنسية وإن كان الفرنسيون هم الذين اخترعوا الحداثة.

إن الحداثة في فرنسا تعني تلك التي بدأت مع Baudelaire و Nietzsche وتشتمل إذاً على العدمية nihilisme. ويبدو أن Courbet و Manet هما أوائل الحديثيين في الفن ومؤسسا هذا التقليد الجديد يليهما التأثيريون والرمزيون مثل Cézanne ثم التكعيبيون والسيرياليون، أما في الأدب والشعر فقد يكون Baudelaire و Flaubert ثم Rimbaud و Mallarmé هم أوائل الحديثيين.

ويقترح Clément Greenberg، الناقد الأمريكي الأكثر أهمية منذ الحرب العالمية الثانية، نظرية عامة للحداثة فيكتب: «إن جوهر الحداثة هو استخدام الأساليب الخاصة لنظام ما لنقد النظام نفسه، وليس ذلك بهدف التخريب أو التدمير ولكن لإدراجه بطريقة أعمق في مجال صلاحيته الخاص».

وهكذا يجعل Greenberg من النقد الذاتي أساساً للفن الحديث بمعنى أن التصوير يصبح بداية من منتصف القرن الـ ١٩ نقداً للتصوير ويحدد بنفسه حدود لغته الخاصة.

ونرجع لسؤالنا الأساسي: ما هي الحداثة؟ هل المعاصرة هي الحداثة وما الفرق بينهما؟ هل المعاصرة هي نقيض للأصالة؟ هل الحداثة استمرارية أم انفصال؟ وقبل الرد على هذه الأسئلة سأتوقف قليلاً عند الحداثة الأدبية، والشعرية بصفة خاصة عند الحداثيين الفرنسيين دون غيرهم ثم سأحاول تعريف ما بعد الحداثة.

كل من الأدب والفن نشاط اجتماعي، فالعمل الإبداعي لاينعزل عن البيئة المحيطة به سواء كانت دينية، سياسية، ثقافية، اقتصادية أو فنية، أي نشاط لاينفصل عن مجموعة من المؤسسات والعقليات والأيديولوجيات والمعارف والسلوكيات الاجتماعية.

والأدب بصفة خاصة نتاج اجتماعي وسلوك الكتّاب واعمالهم تبدو غامضة ومتناقضة: تدعيم أو تحطيم النظام القائم، الانفتاح على مساحة من الحرية الرمزية حيث يتشكل المكبوت الاجتماعي، تذكير بالأصل والتراث والأجداد، والتنبؤ بمستقبل مأسوي أو مشرق، تشييد مكان آخر تتحقق فيه الرغبات والأحلام. فالفن (والأدب نوع من الفن) كما يقول أندريه مالرو: «هو ما يحب التاريخ أن يكونه» والشعر هو مكان الحداثة في الأدب اكثر من النثر وهو يتصف بالبعد التدريجي عبر الاشكال التقليدية. ولقد حدث في منتصف القرن الـ ١٩ تغيير كبير في الشعر فكان Baudelaire يتمنى في آخر قصيدته "Salon de 1845" مجيء الجديد l'avènenert du neuf. ويصيح Ezra Pound: "Make it new!" ويؤكد Rimbaud على ذلك قائلاً: «يجب أن نكون حديثين على الإطلاق» Il Faut être absolument moderne ويعتبر Baudelaire أبا الحداثيين وهو أول واضع لنظريات هذه الحداثة الشعرية، فيطلق مفهوم الحداثة قائلاً: «إن الحداثة هي الوقتي والعابر والمحتمل أو الممكن أي نصف الفن والنصف الآخر هو الخلود، هو الثابت الذي لايتغير». إن القاعدة الشعرية الوحيدة هي القدرة على الإمساك باللحظة في حقيقتها، فالشاعر منتج ونتاج للعالم الذي يحيط به في آن واحد فهو يخترع العالم ويعيد اكتشافه والشعر لايخضع لقواعد أو مشاعر محددة ولكنه يتوجه للماضي ليمهد للمستقبل ويصبح نبوءة. إن الهدف منه هو تغيير

العالم وتغيير الذات وتغيير الآخرين. وفى آخر قصيدة من ديوان أزهار الشر Les Fleurs du Mal وهى قصيدة Voyage (السفر) نقرأ هذه العبارة:

Au fond de l'Inconnu pour Trouver du nouveau!

فى أعماق المجهول لنعثر على الجديد!

ولكن الجديد بالنسبة لـ Rimbaud يختلف اختلافاً بيناً عن بودلير فهو بالنسبة لهذا الأخير مرتبط باليأس، بالـ Spleen بالمزاج السوداوى والاكتئاب والقلق والحزن، تلك الأشياء التى تجعل الشاعر يهرب من الواقع الكريه فى حين أنه عند Rimbaud مرتبط بمهمة الشاعر وبالتقدم.

فكلمة حديث عند Rimbaud تنطلق كرفض لما هو قديم وتتكرر عدة مرات فى قصائده فيقول فى رسالة المتنبىء Lettre de Voyont (مايو ١٨٧١): إن اختراعات المجهول تتطلب أشكالاً جديدة ويطالب رامبو الشاعر الحديث أن يأتى بالجديد شكلاً ومضموناً. وفى الـ L'illuminations، وهى عواصف متفجرة من الهذيان والتخيلات يقصف رامبو بالعالم وبالذات ويحطم العمل الأدبى نفسه ويحاول خلق لغة جديدة:

«حاولت أن أخترع وروداً جديدة، نجوماً جديدة، لحماً جديداً، لغات جديدة (Adieu) ولكى يصل لهذه اللغة الجديدة، على الشاعر أن يعيد النظر فى الكلمات فهو لا يستطيع خلق عالم جديد بكلمات قديمة مستهلكة، فقدت معانيها لذلك يلجأ أحياناً إلى نحت كلمات جديدة أو إعطاء معان جديدة لكلمات قديمة ويعيد تشكيل الكلمات. ولكن تجربة رامبو تفشل وتنتهى بالصمت. إن صمت رامبو بعد ٢٩ عاماً من عمره هو اسطورة الفن الحديث. اما Mallarmé فيعترف أن أعماله هى «طريق مسدود» وأن انعزاله انعزال مطلق وبكامل إرادته. ومثل ما فعل رامبو، ولكن بطريقة مختلفة، قاد Mallarmé أعماله إلى النقطة التى تحطم فيها نفسها وتعلن نهاية كل شعر.

ان الشاعر بهذا التحطيم والتعتيم يهرب من حقيقة مؤلمة وواقع بشع منذ منتصف القرن التاسع عشر، فيكتب Mallarmé: «إن تصرّف الشاعر فى زمن كهذا يبدو فيه مضرباً أمام المجتمع ويُنحى جانباً جميع الوسائل الفاسدة التى قد تتوافر له» . ولكن هذا الهروب أمام الواقع الاجتماعى المعاصر لايكفى. إن الغموض المتزايد للشعر الحديث يجعله نوعاً من التدهور والسلبية. فإن نفس الطريق قد يقود الحركة الشعرية إما إلى الحقيقة أو إلى الفناء. ولايجب الخلط بين الغموض والحداثة كما لايجب على الشاعر أن يقبل الفشل بل عليه استكمال طريقه القدرى عليه أن يكون - كما يقول Henri Michaux: «عبارة تحاول أن تتقدم بنفس سرعة الفكرة» .

منذ أن أجلس Rimbaud الجمال على ركبتيه والشاعر لايحاول أن يبحث ويجد هذا الجمال بل هو فى بحث دائم عن القيم. وعلى الشاعر الحديث أن يعى تماماً ليس فقط الكلمات ولكن العالم أيضاً والإنسان ويجب أن يتذكر دائماً «أنه إذا كانت القصيدة مصنوعة من كلمات، فالكلمات ليست فقط مصنوعة من الحروف Lettres ولكن أيضاً من الكائن الحى l'être» ، كما يقول G.E.Clancier وبينما نحن مشغولون فى إيجاد تعريف للحداثة ظهر تيار فكرى يشن هجوماً عليها وعلى مفاهيمها ويسمى ما بعد الحداثة.

وهو يعتقد أن الحداثة انتهت بعد فشلها فى تحقيق وعودها، ويحاول فى نفس الوقت التبشير بقيم جديدة تقوم على أساس الانفتاح الفكرى المضاد لفكر الحداثة الجامدة، وليست هناك نظرية عامة لما بعد الحداثة لأنها هى نفسها ضد صياغة النظريات العامة. فما هى إذن؟ هل هى استكمال للحداثة أم رفض لها؟ وإذا كنا قد أعطينا الجنسية الفرنسية للحداثة فإننا نعطى الجنسية الامريكية لما بعد الحداثة: فبعد عام ١٩٤٥ انتقل سوق الفن من العالم القديم إلى العالم الحديث، من باريس إلى نيويورك كعنصر حتمى لتطور الفن الحديث عن طريق الحركة التعبيرية المجردة ثم الـ pop art عام ١٩٦٠، ثم غزت ما بعد الحداثة فى الثمانينيات الأدب والفنون والموسيقى. إنه مما لاشك فيه أن ما بعد الحداثة حركة ضد الحداثة. وإذا كان الحديث هو المعاصر والحالى، فما معنى إذن هذه البادئة "post"؟ ألا يبدو الأمر متناقضاً؟ ما هو هذا الـ post «بعد» إذا كانت

الحداثة هى التجديد المستمر وإذا كانت هى حركة الزمن نفسه؟ كيف يمكن للحاضر أن ينفى صفة الحاضر؟

فى الواقع، إذا كانت الحداثة أمراً معقداً فما بعد الحداثة أكثر تعقيداً. ويشير Antoine Compagnon فى كتابه الذى أشرنا إليه من قبل إلى هذا التعريف لما بعد الحداثة المأخوذ من قاموس أمريكى حديث هو: «حركة أو اسلوب يتصف برفض حداثة القرن العشرين ويتمثل فى أعمال تتضمن تنويعاً للأساليب والتكنيكات التاريخية والكلاسيكية». ويؤكد Compagnon أن المؤرخ Arnold Toynbee أدخل صفة الـ -post moderne فى بداية الخمسينيات كمرادف لكل ما هو متدهور ولا معقول وفوضوى وللإشارة للحقبة الأخيرة من الزمن الحديث وتاريخ الغرب، أى الانحطاط الأوربى فى الربع الأخير من القرن الـ ١٩ الذى أكدته الحربان العالميتان.

ثم ظهرت هذه الصفة مرة أخرى فى الستينيات بمعنى تحقيرى péjoratif عند النقاد الأمريكيين أمثال Irving Howe فى سلسلة من المقالات جمعت بعد ذلك تحت اسم The Decline of the New وأصبحت ما بعد الحداثة أيديولوجية لمجتمع استهلاكى. انها شىء جديد بالمقارنة بالحداثة وإذا فتحنا قاموساً للغة الفرنسية (Petit larousse) أو الإنجليزية نجد كلمة ما بعد الحداثة -post modernisme مخصصة غالباً للطابع المعمارى الذى يختلف عن المعمار الحديث.

إذا كانت أحلام الحداثة قد ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى والثورة الروسية وفرضت نفسها مع حلم إعادة بناء أوربا على أسس جديدة كنوع من التغيير الاجتماعى، فما هو حلم ما بعد الحداثة؟ هل ما بعد الحداثة أكثر حداثة من الحداثة؟ هل هى ضد الحداثة أم استكمال لها أى «بعدها»؟ هل هى قمة الحداثة أم رفض لها؟

إن البادئة أو الـ post : préfixe = بعد، تعنى الانفصال، هل يعنى إذن الانفصال عن الحداثة قمّة الحداثة؟ كيف يمكن تعريف الحديث والتفرقة بينه وبين الجديد أو الـ néo الذى يعنى المرجعى أو الـ zétro؟ إن الجديد الحقيقى يجب أن يكون تجديداً ونهضة وتقدماً. ما بعد الحداثة هو نوع من التجاوز للحداثة، وخروج عنها وعبور لها. فما بعد الحداثة ليست أزمة من الأزمات التى ظهرت فى تاريخ الحداثة، وليست ثورة للحداثة على نفسها ولكنها نوع من الوعى. إن «المشروع الحديث» لم ولن ينتهى. هى نوع مختلف من التفكير فى العلاقة بين التراث والتجديد بين التقليدى والمتغير.

إن ما بعد الحداثة فى الواقع هو استكمال للحداثة برفضها وبالانفصال عنها كثقافة قائمة. قد تكون ما بعد الحداثة أزمة حقيقية للوعى التاريخى فى العالم المعاصر، أزمة شرعية المثاليات وقد تكون مجيئاً متأخراً للحداثة الحقيقية.

قد تكون الحداثة فترة انتقالية أو هى لحظة لا يمكن إدراكها أو هى المتغير وغير الثابت ولكن يبقى سؤال هام: هل هما استمرارية ام انفصال؟ هل كل جديد يعنى بالضرورة رفضه للقديم وهل يعنى وجود تغيير حتمى؟ وهذا التغيير هل هو بالضرورة إلى الأفضل؟

يقول سارتر: «فى مجتمعاتنا المتحركة يعطى التخلف أحياناً دفعة للأمام» (الكلمات، ١٩٦٤) إن البحث عن جديد هو خاصية الفن الحديث لذلك كانت السريالية مثلاً، منذ حددها Breton كنوع من الفكر فى غياب أى متابعة للعقل، نوعاً من الحداثة. ويرفض Arogon كون السيريالية استكمالاً وتطوراً لما سبق فى حين يحاول البعض أن يجد لها أصولاً ويربطها بالماضى. وكثير من الفنانين ارتبط اسمهم بالسيريالية فى حين أن أعمالهم ما هى فى الواقع إلا استكمال للحركة الرمزية فى آخر القرن الماضى مثل Dali و Delvaux وChérico وغيرهم. وكتاب الرواية الجديدة الـ Nouveau Roman امثال Nathalie Sarraute و Robbe Grillet و Mmrguerite Duras يكتبون الآن سيرتهم الذاتية ويؤكدون أن لا شىء قد تغير!

إن الاعتقاد السائد هو أن الحديث هو ما ينفصل عن القديم أو التقليدى، والتقليدى هو الذى يقاوم التحديث ولكن قد يكون القديم والتقليدى هما قمة الحداثة لذلك

سنحاول تفسير المصطلحين:

إن الجمع بين كلمتى تقليدى وحديث يبدو أنه جمع بين ضدين أو تحالف بين كلمتين متعارضتين فما الفرق بينهما؟

إن التقليدى هو نقل نموذج أو معتقد من جيل إلى آخر ومن قرن إلى آخر، وهو نوع من الإخلاص للأصل لذلك فإن الحديث عن «تقليد حديث» قد يبدو غريباً وذلك لأن التقليدى تصنعه مجموعة من الانفصالات ولكنها تبدو كبدايات وخلق لاصول.

إن كل جيل ينفصل عن الماضى فإن هذا الانفصال نفسه يكون تقليداً. ويشير Octaviopaz فى point de convergence و(نقطة تطابق) إلى أن التقليد الحديث هو تقليد ضد نفسه. وهذا التناقض يشير إلى طبيعة الحداثة المتناقضة فى ذاتها. فهى تؤكد وتنفى فى الوقت نفسه فتشير إلى حياة الفن وموته، إلى عظمته وتدهوره. إن الجمع بين المتناقضين يكشف عن الحديث كنوع من نفى التقليدى كما يقول A.Conpagnon. ويبدو التعبير الإنجليزى The Modern Tradition وهو عكس The Classical Tradition أقل تناقضاً فهو يشير إلى فترة تاريخية تبدأ منتصف القرن الـ ١٩.

وفى الواقع إن عبارتى كلاسيكى وتقليدى تتفقان فى حين أن الحديث يبدو كأنه خيانة للتقليدى ورفض لذاته. والحديث يختلف عن القديم ancien أو antique أى عن الماضى، أى الحاضر فى مقابل الماضى. فهل يمكن اعتبار القدماء فى وضع أدنى من المحدثين باعتبارهم أكثر بدائية فى حين أن الحديث يعنى التقدم، تقدم المجتمع والعلوم والتكنولوجيا إلى آخره؟

بالطبع لا. فللقدماء أهميتهم وثقلهم وجماليتهم فى الأدب والفن والشعر والموسيقى.

إن الحداثة تقول انطلق كما شئت وعبر عن نفسك واترك كل ما هو مقدس أو نمطى للبحث عن عالم جديد بعيد عن أى تقليد لما سبق. ولكن الحداثة ليست المعاصرة أى أنها ليست تعبيراً عن الزمن الحاضر فقط بل إنها امتدت لتصل إلى التراث والشعر القديم فيرى الشاعر والناقد السورى محيى الدين اللاذقانى فى كتابه «آباء الحداثة» أن الحلاج هو الأب الحقيقى لقصيدة النثر العربية. فى حين يؤكد الغيطانى أن هناك شعراً جاهلياً حداثياً، وادوار الخراط يعتقد أن أبا نواس يظل شاعراً حداثياً لان شعره تجاوز معاناة الخبرة المباشرة إلى سؤال ماوراء الواقع، إلى مشارف الصوفية كما فى حالة الحلاج مثلاً، ويضيف الخراط أن شيخ الحداثة العربية هو أبو العلاء المعرى للسبب نفسه. وهؤلاء هم آباء الحداثة الإنسانية جميعها.

وعند Rimbaud تصطدم الحداثة بالتراث وتقيد تشكيله بالخيال وخلط الأساليب المعمارية فلقد حاول Rimbaud استخدام جميع المتناقضات المحتملة لمفهوم الحداثة ويرفض أدونيس كل علاقة بالماضى فيقول: الإنسان عندنا ملجوم بالماضى، نعلمه أن يكسر اللجام ويجمح، نعلمه أنه ليس حزمة من الأفكار والمصنفات والأوقات يسمونها تراثاً.

ويضيف أدونيس: «ليس التراث مركزاً لنا. ليس نبعاً وليس دائرة تحيط بنا. حضورنا الإنسانى هو المركز والنبع».

ويستطرد قائلاً: مانريده، مانهدف إليه شيء آخر أيها السادة إننا نتخطى ماكنتموه، ماورثتموه. نهدمه ايضا.

تشتمل الحداثة إذن على مجموعة كبيرة من المتناقضات: القديم / الحديث، الحاضر/ الماضى، اليسار/ اليمين، التقدم الرجعة .... ويصعب على القارئ أو المثقف العادى أن يفهم الفكر الحداثى الجديد وما به من متناقضات. فالحداثة أضاعت أحياناً النص وأضاعت المعنى. الحداثة هدمت الماضى دون وجود بديل. الحداثة أصبحت تعنى الغموض والإبهام. الحداثة لم تعد لإثراء النص ولكن لتدميره. الحداثة أصبحت نفياً مستمراً.. فالحداثيون كما يقول عبد العزيز حمودة: «وقفوا طويلاً أمام مراياهم المحدبة إلى أن صدقوا أن حجم إنجازاتهم المبالغ فيها حجم حقيقى، بينما يتفق نقاد الحداثة الغربية على أننا لو خلصنا الحداثة من الصخب والضجيج ونغمة التعالى والمبالغة فلن يبقى منها الكثير» (الوفد ١٩ مارس ٩٨).

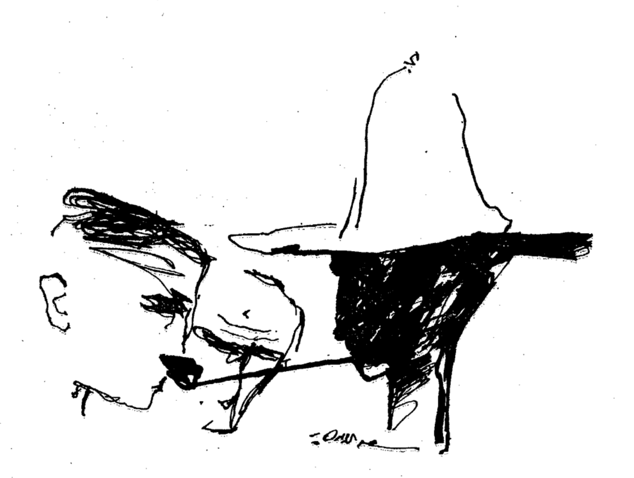
إن الفن والإبداع عموماً تمرد دائم ومغامرة جديدة.. مغامرة الجديد الكبرى كقيمة أساسية للعصر. إن الإيمان بالتقدم هو إيمان بالجديد، فالجديد هو جعل التقدم

ممكناً، ولكن لايجب أن ننخدع بكل ما هو جديد فالجديد والحديث ليسا دائماً الأفضل، والجديد والحديث ليسا دائماً انفصالاً عن الماضى: فمصطلح قصيدة النثر فى ادب الحداثة وتداخل الأجناس الأدبية وتمازجها وانصهارها بحيث يتمرد النوع الأدبى على نفسه فى ثورة، هذا التواصل ليس حديثاً، فنجده فى الأسطورة القديمة وفى الملاحم وفى أدب المقامة فكل منهم نوع أدبى يجمع بين القصة والشعر. الجديد إذن يمكن أن يكون استمراراً للقديم. والحداثة ما هى إلا تراث حى قائم بصرف النظر عن زمنه.

الهوامش

(١) عنوان مقال فى جريدة الدستور بتاريخ ١٨/٢/١٩٩٨.

(٢) ارجع إلى كتاب Antoine Compagnon بعنوان Les cinq paradoxes de la modernité, Seuil, 1990, pp.17-18.



ارتباك الذات الباحثة عن الحداثة، ما بعدها وما قبلها...

البداية ليست فقط نشاطا بعينه. تكون أيضا إطارا ذهنيا، نوعا من العمل، موقفا ووعيا. إدوارد سعيد: «بدايات».
نحن لانعرف المدنية، لأن التمدن هو القدرة على ربط الأشياء.
كاتب كوبى، مشار إليه فى «علاء الديب»، و«قفة قبل المنحدر».

أمينة رشيد*

ما بعد الحداثة أو ما قبلها:

بين الأنواع الأدبية، تقدم السيرة الذاتية بلا شك لونا من الحداثة. الحداثة بمعنى معرفة الذات، مقاومة المجهول واللامعنى فى إدارة الحياة، البحث عن وحدة عبر تشتت الوجود اليومى. تفصح أيضا السيرة الذاتية عن وضعية الفرد فى المجتمع، عن مدى سيطرته على علاقته بذاته، بالآخر وبالأشياء. فتكون بهذا المعنى مرآة للحداثة إذا كانت الحداثة شكلا من الوعى لعلاقة الإنسان بالعالم.

نجد السيرة الذاتية من خلال نصوصه التأسيسية فى الكتابات المصرية الأولى تعبر عن المواجهة مع الغرب. فيغزو النموذج الغربى صورة صنع المستقبل ونرى السيرة الذاتية مع الأيام تقاوم الجهل للوصول إلى المعرفة، ومع يحيى حقى تمجد العلم للإطاحة بالغيبى. وإذا استمر النوع فى السرد الحديث يبحث عن العدل، وعن معنى التاريخ مع لويس عوض، لطيفة الزيات، شريف حتاتة، وغيرهم من كتاب السيرة، من خلال طرق وأشكال مختلفة، فهل نستطيع أن نقول إن التخلى عن المفهوم النهضوى الذى يستهدف بناء حياة أفضل تقوم على رفض الغيبى وعقلنة العلاقة بين الأنا والعالم، يعبر فى الكتابات الشابة، مى التلمسانى أو نورا أمين مثلا، عن تجاوز إشكالية تحقق الفرد فى نوع من ما بعد الحداثة؟ لن يكون هذا غرض دراستى:

ما أريده من خلال قراءة بعض نصوص السيرة الذاتية المصرية، هو الإظهار، عبر مرآتها، لشكل الحداثة فى تصور كتاب السيرة. شكل أراه مضطربا، معبرا عن ذات مرتبكة ومشروع لم يكتمل. شكل أراه متأرجحا بين نموذج غربى للحداثة، قاطعا مع الماضى دون العثور على الجدل الذى قد يساعد على ابتكار المستقبل - انطلاقا من أشكال أكثر ارتباطا بالواقع المحلى - واضعا الفرد بمفهومه الغربى نموذجا دون إدراك للاختلاف فى شروط الإمكان مما يؤدى إلى شرخ الذات والمشروع معا. وهذا سوف يقودنى إلى السؤال الذى يطرحه هذا العدد من قضايا فكرية: هل نستطيع أن نتحدث من داخل الثقافة العربية عن حداثة وما بعد حداثة بالمعانى التى انتشرت فى الثقافات الغربية منذ السبعينيات؟

غبر قراءاتى لدارسى الحداثة وما بعدها، استوقفنى المنطق الخاص لمناقشة تميل إلى المثالية ولا تأخذ فى الاعتبار الظروف التاريخية والفكرية الخاصة بكل مجتمع(١). فإذا اقترنت الحداثة بالقطع الحاسم مع الماضى لصنع قيم وجماليات وسلوكيات جديدة، وما بعد الحداثة بقبول التجاور لأنظمة مختلفة دون اعتبار

(*) رئيسة قسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة (سابقا).

للتناقضات التى قد تفصل بينها، فما هى الأشكال التى صنعتها أو استهدفتها حداثتنا؟ وهل يعتبر التجاور عندنا ما بعد حداثى أو ما قبل حداثى؟ إن ما بعد الحداثة، رغم التعريفات المختلفة والمتناقضة أحيانا التى وجدتها للتعريف بالكلمة، هى فى الغالب «المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة» كما يقول فريدريك جيمسون أو «الشرط العام للمعرفة فى عصر التكنولوجيا»، حسب ليوتار. فهل وصلنا إلى هذه المراحل إلا تابعين اجتماعيا، ثقافيا وفكريا؟ ربما نتفق مع هابرماس الذى يشك فى صلاحية مصطلح «ما بعد الحداثة»، إذ يرى أن الحداثة التى استهدفها عصر التنوير لم تكتمل بعد(٢). ومع ذلك لا أريد أن أتبحر فى مناقشة هذه التعريفات، بل سوف أحاول استخلاص دلالات بعض السير الذاتية التى قرأتها: فأغلب كتاب السيرة عندنا هم ممن حاولوا بفكرهم وكتاباتهم، أو بسلوكهم وحياتهم، صنع أو تحقيق مفهوم للحداثة. فإلى أى مدى نجحوا أم ضلوا الطريق؟ إن سؤال الحداثة، ما قبلها وما بعدها - إن وجدت - لا ينفصل فى ثقافتنا الحديثة عن سؤال النهضة. مما يعيدنا إلى المراحل المختلفة لحركة نهضوية استهدفت فى أغلبها العقل والعلم على النموذج الغربى وفشلت فى إقامة الشروط الاجتماعية لإنضاج فكر علمى وثقافة عقلانية.

١- سؤال البدايات:

ارتبط سؤال النهضة فى كتابات القرن التاسع عشر، كما هو معروف، بقياس الغرب: تقدمه وتأخرنا، عقلانيته وغيبياتنا، علمه وجهلنا. وعبرت رحلات رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك وغيرهما عن هذه الفجوة وهذا النقص. واستمرت هذه الثنائية - الازدواجية؟ - حتى الآن، وتعبر عنها الكثير من سير ذاتية الليبراليين من كتابنا: طه حسين، توفيق الحكيم، يحيى حقى، الخ. يلاحظ يحيى عبد الدايم فى كتابه الرائد عن الترجمة الذاتية فى الأدب العربى الحديث(٣)، أن البحث عن الذات فى الثقافة العربية الحديثة برز وتشكل مع صعود الطبقة الوسطى وعبر عن التمزق بين مقاومة الاستعمار والانبهار بالنموذج الغربى، وعن القلق العميق الذى واكب هذا «الصدام الفكرى بين الفكر الشرقى الجامد وبين الفكر الغربى المستنير» (ص٤٦)، كما يقول. ويلاحظ أيضا أن السير الذاتية الأولى، رغم رغبتها فى التعبير عن الذات، كانت ترفض، طبقا للموروث العربى «التعرى النفسى والمصارحة المكشوفة» (ص ٧٨). سوف نرى كيف شكلت هذه العناصر الأولية جزءا هاما من ربكة الذات كما تظهر فى السير الذاتية العربية أو كما تختفى وراء القضايا المثارة.

تبدأ الربكة مع الانفصام وليس فقط بهذه الازدواجية الناتجة عن ثنائية الغرب / الشرق. وقد أظهرنا فى دراسة سابقة التشكيل الأسلوبى للثنائيات التى تكون المعمار القيمى لكتاب الأيام(٤). من الثنائية الجغرافية - القرية / المدينة، مصر/فرنسا، الأزهر / الجامعة الحديثة، انتقل طه حسين إلى ثنائية الثقافة وانفصام الذات فى محاولة الربط / الفصل بين التراث العربى والعقلانية الأوروبية. فمن القرية التى كان يعيش فيها «غريبا عن الناس وغريبا عن الأشياء»(٥)، ينتقل إلى حى الأزهر حيث الروائح الكريهة والأصوات المزعجة والغلظة التى تغلف الناس والأشياء - وكم تعود كلمة غليظ فى كتاب الأيام - وعقم الدروس الخ، ثم إلى فرنسا حيث العقل والنور وتحضر السلوك.

منذ صغره وربما بسبب عاهته عانى طه حسين من الانفصال بين العقل والجسد. لايشترك فى اللعب مع الأطفال. يقول أنه عرف أغلب الألعاب: «بعقله لا بيده. وكذلك عرف أكثر ألوان اللعب دون أن يأخذ منها بحظ» (١، ص٢٧). واستمر بعد ذلك محروما من «لذة العقل والجسم معا» (٢، ص ٣٣)، عندما كان أخوه يسهر مع أصدقائه من الشباب. نجد أيضا عند لويس عوض هذا الانفصال بين العقل والجسم، وربما يكون من سمات مثقفى هذا الجيل. يقص فى أوراق العمر كم كان يبغض «درسا سخيفا اسمه ‹الأشياء›»... «وقد كنت شخصيا أبغض دروس الأشياء بسبب تخلفى فى القدرة على الأشغال اليدوية»(٦).

تقص أغلب السير الذاتية وحدة الراوى مع أفكاره وتعلم الحياة من خلال الكتب. وحدة تؤلمه لكن لابد منها. يقول شكرى عياد فى العيش على الحافة، معبرا عن وحدته، أنها: «أصبحت جزءا من نظام حياتى»(٧).

فى ركنه من الوجود يتأمل الراوى الأحداث العامة والعلاقات الخاصة، مما يثرى معرفتنا بهذه وتلك. أحداث عامة هزت البلاد، ولم يشترك فيها الراوى فى الغالب. يستاء طه حسين من سلبية طلاب الأزهر فى الدفاع عن «الأستاذ» (٢، ص ١٤٦)، لكن لم يفدنا الأيام فى معرفة موقفه الفعلى من الحدث. أما لويس عوض فقد استوعب فيما يبدو نصيحة أمه: أن «يمشى جنب الحيط» (ص١٤٤)، رغم الحيز الهام الذى تحتله الساسة فى أوراق العمر. تذكرنا السيرة بسنوات ثورة ١٩١٩ وشخصياتها الفاعلة ولحظاتها المثيرة ومظاهراتها العارمة. دخلت السياسة فى صميم تكوين الراوى، كما يقول: «كان الناس فى صباى يفطرون على السياسة ويتغدون بالسياسة ويتعشون بالسياسة» (ص ١٥٦). ولكنه رغم اشتراكه فى مظاهرات ١٩١٩، يقول أنه فعل ذلك «كطالب مثالى لا يلقى أبدا بالطوب» (ص ١٤٤). نفس الشيء نستخلصه من سيرة شكرى عياد.

رغم أن السياسة لاتشغل السيرة بشكل أساسى كما فى أوراق العمر، إلا أنها تصاحب جميع أحداث الحكاية وتتجلى فى بعض اللحظات الدرامية لحياة الأمة وحياة الراوى، فتشكل ربما بعدا من أبعاد «الحافة» فيما يسميه العيش على الحافة: «إننى أقف عند الحافة الحرجة بين الكلام والصمت، بين الحياة والموت. أو بين الموت والحياة» (ص ٧). فبعد وصفه لطفولة ومراهقة اتسمتا بحياء شديد وبما يسميه «فرديتى الفظيعة» (ص ١١٦)، يصف حدثا أثر بلا شك على مجرى حياته.

كان ذلك فى ١٩٣٦. المكان، مدرسة شبين الكوم الثانوية. يقول الراوى: «كنا نلتقى عصر كل يوم عند مكتب البريد قرب السوق، نرتب ما سنفعله فى الصباح، وبعد أن أقوم بدورى المحدود، وتنطلق المظاهرة، أذهب إلى بيتى» (ص ١١٦). لكن ذات يوم «سيطرت فيه الغوغائية» (ص ١١٧)، أحرق الطلاب معمل الطبيعة والكيمياء. ويبدو أن الراوى اشترك فى هذا الحدث رغم استنكاره له. وعندما أتى أبوه لتلبية دعوة الناظر لبعض أولياء الأمور تصرف أمام الناظر بما رآه ابنه إذلالا ومهانة – «لماذا فعل بى وبنفسه ما فعله فى ذلك اليوم الأغبر؟»(ص ١١٧).

فكانت القطيعة حتى موت الأب، الصمت، استحالة التواصل، الشرخ الداخلى الذى يؤلم ويجرم طرفى الخلاف: «احتجت إلى زمن طويل حتى أتعود غيابه، وإلى وقت أطول حتى أتبين حقيقة مشاعرى نحوه. لم يكن الحزن لموته. إنما حزنت، وما زلت حزينا، لأنه سبقنى بالموت قبل أن أعيد إليه كبرياءه» (ص ١١٨). هل نستطيع أن نرى هنا علامة من علامات استحالة التصالح مع الذات؟

تغيب المرأة عن هذه السير الذاتية. أو بمعنى أصح لاتوجد المرأة الحبيبة، الصديقة، الزميلة.

الأم غائبة عند طه حسين، مقهورة فى أوراق العمر، متسلطة فى العيش على الحافة. يقول عنها لويس عوض بعد وصفه لغياب العدالة بين حياة أبيه المرفهة بين القراءة واحتساء الخمر ولعب القمار وبين انشغال أمه اليومى فى أمور المعيشة وتربية الأطفال: «امرأة جاءت إلى الحياة وخرجت منها، أعطت كل ما تملك ولم تأخذ من الحياة شيئا» (ص ٨٤). مما جعله، حسب تعبيره، متجاوزا لقاسم أمين ومطالبا بـ «المساواة التامة بين الجنسين» (ص ٧٧). لكن هنا أيضا يظهر الاختلاف بين القول والتجربة المعيشية. التجربة الأولى للجنس يعيشها مع عاهرة ولايوجد وصف لتجربة أخرى. وفى جملة، يلخص حياته الزوجية: «عاش (أخوه) فى الظل حياة هادئة فأكرمته الطبيعة فى ذريته، وعشت فى الضوء مع زوجتى حياة مضطربة وحيدا وبلا عقب» (ص ١٠٦). ويستطرد مؤكدا على دور الذهن فى ملء الحياة: «فلنقل أن الطبيعة أكرمتنى فى تلامذتى وقرائى الذين شاركوا فى تغيير القيم والأفكار على أرض مصر وفى كتبى الأربعين» (ص ١٠٦). وهذا الارتباط بالكتب والتلاميذ سمة أساسية لتلك الشخصيات التى بدأت حياتها مع القرن وآمنت بالتعليم وبالحياة الذهنية إيمانا مطلقا وعوضت بهذه القيمة اضطراب الوجدان. فنجد شكرى عياد يهدى سيرته الذاتية إلى «أبناء الصلب رزقت منهم ثلاثة. أبناء الرأس بلا عدد». وبالفعل نجد القارئ المتضمن الأساسى للكتاب هو ابن الرأس هذا.

فبين أب يصفه «مثاليا، محبطا» وأم سماتها «العناد والسيطرة»، عاش الراوى مع الكتب والأفكار وما يسميه

«الفرجة»: «والفرجة، مع طول الزمن، تعلمك أن تعيش مع أفكارك، مهما كانت أفكارنا ساذجة. ويصبح لك رفيق دائما، هو نفسك، تألفه أو لا تألفه، ليس معك غيره» (ص ٥٨). تأثر هو أيضا بكتابات قاسم أمين، لكنه لايستطيع أن يستوعب بشكل إيجابي القوة التي اكتسبتها أمه في إدارة الحياة بعد موت أبيه: «علاقة الابن بأمه – في جيلي أنا – كانت شديدة التعقيد» (ص ١١٩). ويختفي تأثير قاسم أمين وراء أحكام صارمة ضد المرأة: «إن أبي أضاع ما له في البركة. هكذا النساء دائما. لايفهمن الصراع ضد قوى الطبيعة. ولا لذة ذلك الصراع. الصراع الوحيد الذي يعرفنه هو صراع الرجل والمرأة في الفراش» (ص ٦٧). كان يرى في أمه هذا الكائن الذي كان يريد أن «يخصيه»، فجعلت كل النساء من المحرمات. ومتجاوزا لهذه الخبرة الخاصة، يعبر بشكل واضح عن عدم إيمانه بوجود الحب في الثقافة العربية: فبين الحب الصوفي والحب العذري «وكلاهما عاش على هامش المجتمع» (ص ٢٣)، لم يعرف العرب ما يسمى بالحب. فرغم تصريحه بإنجازات العصر التي سمحت له بأن يتحدث بحرية عن الجنس، يعترف بالتالي: «أما الآن وأنا أسترجع تفاصيل حياتي فلست بقادر على الزعم بأني نجحت في أن أكون هذه الثقافة بداخلي» (ص ٢٣). ورغم سلبية هذه التصريحات، يقترب شكري عياد، أكثر من سابقيه في كتابة السيرة الذاتية، من الحداثة الحقة التي تبغي معرفة الذات والكشف الصريح عن تناقضاتها وحدودها.

إن سيطرة الغرب فكرا وقيمة ومثلا أعلى واضحة في جميع سير البدايات. في الأيام تمثل نقطة التحول الأساسية كما نعرف. أما في أوراق العمر، حيث تبدو النزعة الوطنية أكثر حضورا، والانتماء للوطن القيمة الأساسية للكتاب، يبقى تغلغل الثقافة الإنجليزية ونمط السلوك الانجليزي واضحا في الكتاب. الأب يقرأ التاريخ في الكتب الإنجليزية ويفهم السياسة بسبب ثقافته الإنجليزية، حسب ما يقوله الراوي، ابنه، بانبهار ملموس. وأيضا الإشارة إلى حسن الملابس الإنجليزية، إغراء الأسماء المستعارة من الثقافة الغربية: الأخ فيكتور سمي هكذا تأثرا بفيكتور هوجو، يمتلئ الكتاب بتفاصيل تفصح عن إعجاب الراوي بنموذج الثقافة الغربية.

في العيش على الحافة، تنحصر الإشارة إلى الغرب وثقافته إلى ذكر بعض أسماء الأعلام في العلوم الإنسانية: تين، تشومسكي، مدرسة براغ، وامتنان تتخلله السخرية لبعض إنجازات العصر التي حررت إمكانية الحديث في المواضيع المحرمة مثل الجنس، كما رأينا. لكن هذا التحرر النسبي للكلام، لا تصاحبه حرية ملموسة في السلوك. فالسيرة هنا تعطينا الكثير من نماذج الشذوذ الجنسي والعنف، بينما لا يظهر حب الرجل والمرأة إلا عبر رومانسية صورة طفلة أو شرعية زوجة أو خلاعة عاهرة. ويتأتى هنا ملاحظة أنه رغم الصمت الذي يميز التجارب العاطفية في أوراق العمر، نجد فصلا من الكتاب يصف التجربة الجنسية الأولى، مع عاهرة في بيت من بيوت الدعارة!

تخطت مع ذلك في تجربة التعلم – أو سنوات التكوين كما يسميها لويس عوض – مع وجود التأثير الغربي، الكثير من علامات الانتماء الوطني وحتى الإشتراكي قبل أوان تكوين أيديولوجيا اشتراكية مؤثرة في الثقافة المصرية في الأربعينيات. يحكي لويس عوض أنه رأى أباه يبكي مرتين في حياته: الأولى عندما مات سعد زغلول والثانية عندما نفذ حكم الإعدام على العاملين الأمريكيين ساكو وفانزتي، في ١ مايو ١٩٢٧، وأصبح بعد ذلك يوم ١ مايو، يوم الاحتفال العالمي بعيد العمال. نجد هكذا عند لويس عوض بذور ما سيكون أساس السير الذاتية «الاشتراكية» عند لطيفة الزيات وشريف حتاتة.

٢- المطاردة والقهر:

مع لطيفة الزيات، يختلف سؤال الذات وتشهد علاقة العام بالخاص منحنى جديدا. هنا لايستبعد الخاص كما لايبتر وراء أهمية الأحداث العامة أو السياسة أو الثقافة. لا نجد عندها أيضا هذا الانفصام الذي يميز سير البدايات، بل شرخا أو شروخا من نوع آخر. هل نحن هنا أمام وعي جديد لعلاقة الإنسان بذاته وبالعالم؟ أم نموذج لكتابة نسائية أكثر إدراكا وحساسية بأهمية الخاص في الحياة؟

تقول حملة تفتيش، أوراق شخصية، كما تقول أعمال لطيفة الزيات الأخرى، أن الذات أو الأنا لا

تكتمل إلا بانصهارها فى النحن أو الجماعة. أو هذه هى على الأقل المقولة المعروفة أو المتفق عليها لدى قراء لطيفة الزيات. لكن التحليل السردى لأسلوب لطيفة الزيات فى السيرة وفى التخييل الذاتى الذى يتخلل جميع أعمالها، يظهر دلالة أكثر تركيبا تتصارع مع جفاف هذا التصريح. أن تتماثل مع الجماعة، هذا ما أرادته الراوية وما ظنت أنها وصلت إليه فى نهاية سيرتها الذاتية: «أستطيع الآن أن أنظم أوراقى التى رقدت مخطوطة فى مخابئها السرية»(٨)، وربما وصلت إليه فى تجربتها المعاشة. تعبر السيرة مع ذلك عن وجوه مختلفة للمرأة الراوية: الشابة التى دخلت جامعة فؤاد الأول، المناضلة التى هربت مع زوجها الأول من بيت إلى بيت، هاربة من مطاردة الأمن لهما، المرأة التى اكتشفت أنوثتها وجمالها وحررت رغباتها الجنسية المكبوتة من خلال زيجتها الثانية، ثم «المرأة فى منتصف العمر هاربة من الحياة بين دفتى كتاب» (ص ١٦١، ١٦٣). وبين هذه الوجوه ضرورة إيجاد خط يربط بينها. لكن أصدق وربما أجمل ما فى السيرة ليس هذا الخط الرابط، بل الصراع الدائم الذى يميز حياة وكتابة لطيفة الزيات.

صراع خاص بلاشك. لكن أيضا وعى حاد بشرخ تاريخى في زمن شهد الربيع تلو الربيع لايزدهر في التقدم المنشود وزهرة المشمش تذبل بين غصونها الجافة. زمن رأى إخفاق حركة الجماهير والقهر يجدد القهر عبر وجوه مختلفة من ريا وسكينة والسجانة، إلى شرطى سيدى بشر فى نهاية الأربعينيات وأمن القاهرة فى مطلع الثمانينيات. تظن الراوية أنها استطاعت دائما أن تفصل بين الخيال والواقع لكن النص السردى يظهر مزجا بين المستويات يتحقق فى استعارة «حملة التفتيش».

حملة التفتيش هى بمعناها الحرفى حملة حدثت داخل عنبر سجن القناطر. حملة شرسة داخل الأمتعة والأوراق والملابس الداخلية، حملة صاحبها صراخ البعض وهيستريا الأخريات من المسجونات. لكنها أيضا هذا المجاز الأدبى الذى قصدت به لطيفة الزيات البحث فى داخل الذات لمعرفة ما حدث للشابة المناضلة، التى كانت تهتف على سلالم إدارة الجامعة وحولها إلى المرأة الـ «هاربة بين دفتى كتاب». وهنا، رغم الاتهام الذى وجه إليها من بعض قرائها أنها أخفت بعض التفاصيل الدالة، مثلا فى رواية زيجاتها الأولى والثانية (ونتساءل: هل على كاتب السيرة أن يقول كل شىء؟ وما معنى كل شىء فى النص الأدبى؟ أليس من الأحرى فهم دلالات الصمت والجدل بين ما يكتب وما يسكت عنه؟)، أرى أن لطيفة الزيات وصلت إلى درجة عالية من الصدق فى محاولاتها المتكررة لفهم ما حدث، لإيجاد الربط بين الصور المختلفة والتمييز بين الحقيقة الداخلية والصور الاجتماعية ومراوغة الذات والتحايل عليها والاعتراف بالخطأ وبالتقصير: «وكل ما أستطيع أن أقطع به أن هذا الانقسام فى ملكاتى إلى جانب قصورات أخرى فى شخصيتى كان سببا من أسباب اختلال فعلى وإنتاجى لفترة طويلة نسبيا من فترات حياتى» (ص ٢٩).

وفى صدقها هذا، أرى أن لطيفة الزيات، مثل شكرى عياد رغم الاختلافات التى تميز الشخصيتين وأسلوب السيرتين، تكشف بعضا من الحداثة المبتورة فى ثقافتنا: الجرأة فى كتابة السيرة والاعتراف بالحدود الموضوعية والقصور الذاتى، تصوير واقع لم يخل أبدا من القهر والمطاردة، الاختلال فى النهاية بين «البيت القديم»، القدر والميراث و«البيت الجديد»، الصنع والاختيار. أليست الحداثة فى الأساس الفصل والقطيعة فى المعرفة والسلوك؟

مع شريف حتاتة نستمر فى عالم القهر السياسى والمطاردة البوليسية، وتصل بنا سيرته الذاتية «النوافذ المفتوحة (ولابد أن تستوقفنا علاقة التناص بينها وبين الباب المفتوح للطيفة الزيات: الأمل فى مستقبل أفضل بعد صعوبات الطرق المتعرجة)، إلى درجة استثارة رواية المغامرات، عندما يقص المراحل المختلفة لهروبه التى انتهت به إلى قضاء ثلاثة عشر عاما من حياته فى السجن. لكن هذه السيرة تتميز عن غيرها من كتاباتنا الذاتية برغبتها فى الخوض فى شامل الحياة وفى إيجادها فن رسم الشخصيات المختلفة وتصويرها لسنوات اليسار فى مصر، استطاع أن يزيل من خلالها الفكرة السائدة التى ترى فى السيرة الذاتية نوعا غربيا، قائما على نمو الفرد ووعيه بذاته، وصعوبة كتابتها فى عوالم ما زال الفرد فيها خاضعا للقهر والأعراف الاجتماعية، ولكل

أنواع الممنوعات فى الكلام عن الجسد ونقد الأسرة والنقد الذاتى، ونقد المؤسسات، الخ. فكل ذلك نجده فى النوافذ المفتوحة، فى البحث الدءوب لاكتشاف الذات وكشفها، لمحاصرة الحقيقة وراء الزيف والأصالة وراء الخضوع للقيم السائدة.

يجيد الراوى الدقة فى فن البورتريه. يفصح عما لاتقوله الشخصيات، فيرى وراء ملامح الوجه، الابتسامة، حركة اليدين، الملبس وهيئة الشخصية، علامات التوتر أو الخوف، الحزن والمرح، الأسى والريبة، الذكاء والخبث. وتنطبق دقة الملاحظة أيضا فى كتابة تاريخ مصر الحديثة، وهنا نجد عناصر أساسية مما عطل ويعطل حتى الآن نمو الفرد واستكمال حداثة المجتمع، رغم المزاعم التنويرية للسلطة. فنعود به إلى تناقضات الفترة الناصرية ولعب السلطة القديم والمتجدد بمصائر الناس. تناقضات بين صنع السلطة للكرامة الوطنية من خلال محاربتها للاستعمار وبين إلغائها للحريات، وخلعها لكل بذور المواطنة وبدايات الحياة الديمقراطية (رغم حدودها وتسطيحها) مع إنشاء مؤسسات الدولة لإدارة الحياة الفكرية وما سمى بالاشتراكية عبر أجهزة الاتحاد الإشتراكى. يرى الراوى ويسرد كيف يشوه المثقف وكيف تخلق إنتهازيته، صاعدا فى السلم الاجتماعى وفاقدا لجوهره وإحدى وظائفه الأساسية: النقد. يقول الراوى: «الدولة فى بلادنا انتزعت منى الوطن الذى أنا جزء منه. لم تشعرنى أبدا أننى أملك فيه شيئا. قال لى لا صوت لك ولا رأى. طاردتنى ببوليسها، ومحاكمها، ومشايخها، حتى تبيعه للأجانب مقابل ما يمكن أن تحصل عليه. سعت إلى القضاء علىّ، إلى تحطيم ما لدى من موهبة، وقدرات، وثقة فى النفس. هكذا هى السلطة وخدامها. لا يكفون عن حصارنا»(٩).

بعد قراءة هذه الشهادة يدهشنا ما يقوله شريف حتاتة عن الفصل بين الفن والسياسة. هل يجوز هذا التقسيم فى العالم الثالث حيث مازالت الحداثة مبتورة؟ فكما يقول الفيلسوف الإيطالى جرامشى، للفن خصوصيته، ولكن صنعه وإبداعه يتطلب كل الموهبة والخبرة المعاشة والملتزمة للإنسان الفنان.

٣- الرؤية الحداثية

مع كتابات الشباب فى السيرة الذاتية يختلف المشهد تماما. لا تطرح قضايا الوطن الكبيرة ولا العلاقة بالغرب ولا قضية المرأة، فتدور هذه السير حول الأشياء الصغيرة فى الحياة، حول الذات وتحققها أو ضياعها، فى كتابة تستهدف الحداثية، فتتحول زاوية الرؤية ومفردات الأسلوب، دون أن تنهى ربكة الذات الباحثة عن الحداثة فى الوعى بالذات وإيجاد كتابة أخرى.

فى دنيا زاد استطاعت مى التلمسانى أن تحول تجربة خاصة وأليمة إلى عمل فنى متقن وجميل فى أجزاء من سيرة ذاتية متشظية. يقوم الخط الأساسى للقص على سرد موت ابنة الراوية فور ولادتها فينجح فى صياغة استعارة جنائزية ممتدة. ترفض الراوية الأسلوب الرومانسى للتعبير عن الحزن فتلجأ إلى المفارقة بين اللغة الوثائقية – الغرفة رقم ٤٠١، أكياس الدم – ومفردات اللاستعارة الجنائزية – المقبرة، الرحم / المقبرة – وصور جنائزية: «الموكب الصغير» الذى توجه بالجثة الصغيرة إلى مقبرتها. فى هذا الوصف ينحصر المكان إلى غرف محايدة وبلا دفء، والزمان إلى «أيام بلا أرقام»(١٠)، وتجيد الراوية فى نسجهما داخل قصة موت وفراق. تساهم أيضا هذه الرؤية فى تجسيد المسافة التى تفصل بينها وبين العالم المحيط بها وحتى الاقتراب الجنسى مع الزوج، من أجل صنع طفل جديد، كما تصرح به، تصفه كـ «حركة عهر حقيقية»(ص ٤٣).

هنا لانجد بابا مفتوحا ولانوافذ مفتوحة، بل غربة واستغراباً ومسافة تفصل ليس فقط بين الراوية والعالم الخارجى، بل أيضا بينها وبين حداثة العالم التى يحاول أسلوب القص أن يستنسخها. تحاول فى بعض فقرات النص أن تصور غربة عالم مستلب – بيع البيت أو مشهد الجيران نرى الانتماء إلى البرجوازية الصغيرة – لكن لايستطيع القص أن يدمج دلالات الوصف إلى النسيج الأساسى للقص، من أجل صياغة حداثة تعكس رؤية شاملة لعلاقة الإنسان بالعالم. فرغم تجاوز ارتباك الذات فى علاقتها بالعالم – ظاهريا – لا نجد هنا كتابة تعبر عن أزمة إنسان العالم الثالث فى مواجهة حداثة مبتورة.

يتعمق الاستغراب ويتسع أفق الغربة فى سيرة –

رواية؟ مجموعة قصص؟ - نورا أمين: قميص وردى فارغ، لتطرح بوضوح مشكلة الحداثة: حداثة حب عصرى، حر، بلا ضمائر ملكية، حداثة كتابة «عبر نوعية»، حداثة جيل بلا آباء، يبحث عن هوية مفقودة عبر ما تسميه الراوية «لحظاتنا المسروقة»(١١). يحكى هذا الكتاب المؤثر، النابض صدقا، قصة حب وافتراق متضافرة مع تجربة كتابة. تدور القصة حول الكتابة والكتابة حول القصة فى حركة حلزونية. تلد الكتابة من قصة حب وتبدع الكتابة متن قصة وواقع وشخصيات واقع، تختلط فيها عناصر الخيال مع علامات الواقع المعاش. تخلق الكتابة جدلا بين النشوة والسقوط فى دوائر الحزن، بين الصورة والقطع السينمائى، بين الكلمة الملآنة أو الفارغة.

تصب الخطوط المختلفة للقصة والكتابة فى مشكلة تشملهما: مشكلة الهوية. هوية الشخصيات والكتابة، لكن أيضا هوية الجيل الذى يبحث عن سلوك مختلف وقيم أخرى فى مدينة مغتربة وزمن موحش. فالبطل والبطلة غير محددى الجنس: «أنا نصف امرأة. نصف عذراء. نصف حالمة» (ص ١١). والفروق تذوب بين الذكورة والأنوثة. تتحدث الراوية عن هؤلاء «الرجال الطيبون» الذين «يشبهون أمى أحيانا» (ص ١٥)، أو «كنت قد تحولت بلا إرادة إلى أن أكون ‹الرجل الخطأ› أو أن أكون أنثاه» (ص ١٥-١٦). والاثنان مهددان بالتخنيث. وعندما يغضب هو بصفة التخنيث، تجاوب، نصف ساخرة، نصف شارحة لواقعهما المعاش: أطمئنك أنك لست كذلك فى خيالى البصرى، لكن ضرورات ‹الكتابة المستحدثة› وكسر التابو يحثاننى على إجراء مثل هذه الإشارة الأدبية، ولا تنس أننى على يقين من أننا نفقد جنسنا بالتدريج. نصبح جعرانات فى هذا الزمن الردئ، حيث لا فراعنة يلتقطوننا أو يمجدون انغسالنا من الهوية» (ص ٤٧). وتتحول مشكلة الهوية إلى مشكلة الجيل بأكمله فى مدينة مستلبة: «نحاول أن نشق لنا هوية وسط طراز المعمار الإنجليزى ومنتجات تايوان وهونج كونج المسترخية حتى الصباح على الأرصفة» (ص ٤٩)، أو فى «تلك المحافل الحافلة بنا: المطاعم الأنيقة التى نرتمى فيها ليلا بين ثقافات سويسرية وفرنسية وإيطالية، وأمريكية بالأساس» (ص ٤٧).

هل تحتاج هذه الشهادة على لسان شابة تريد أن تعيش وتكتب الحداثة تعليقا عن ملامح الحداثة المبتورة؟

٤- جسر بين الأجيال:

ولماذا بترت هذه الحداثة؟ ماذا حطم كل هذه الجهود والتضحيات؟ من القضايا الكبرى التى طرحتها سير البدايات إلى التوحش فى مدينة مغتربة، هل هناك علة منطقية تربط الأثر بأسباب قابلة للفهم؟ يحتاج الموضوع بلا شك لكثير من الدراسات فى ميادين مختلفة من علم الاجتماع والسياسة والفلسفة، لاتطمح هذه الدراسة إلى الخوض فيها. ولانريد هنا أكثر من قراءة بعض نصوص السيرة الذاتية المأخوذة عند أجيال مختلفة كى تساهم شهاداتها - وكم هى هامة مرآة الأعمال الأدبية فى إظهار ما لايقوله تاريخ المجتمعات! - فى توضيح إشكالية الحداثة فى مصر.

ولنعد إلى السير الذاتية بنص صغير لعلاء الديب: و«قفة قبل المنحدر»، من أوراق مثقف مصرى ١٩٥٢ - ١٩٨٢(١٢). رغم صغره، وتشظى أوراقه - ولانلاحظ هنا أهمية كلمة الأوراق: أوراق شخصية، أوراق العمر - يؤكد هذا النص بعض فرضيات هذه الدراسة: الحداثة المبتورة، محدودية علاقة مثقف العالم الثالث بذاكرة تاريخه، علاقته المشوهة بالغرب، التأثير المدمر لأموال النفط، انكسار الأحلام فى مدينة موحشة. يبدأ النص وينتهى بالتركيز على مفهوم الذاكرة: «ذاكرتى حياتى. أدافع عنها وكأنها حريتى» (ص ١١)، «ذاكرتى .. حياتى.. بها أحاول الخروج من الدائرة الجهنمية» (ص ١٠٦).

ويبدو من الصفحات الأولى أن فقدان الذاكرة هو المشكلة الأساسية لمثقف العالم الثالث.

يشير الراوى إلى «لحظات حياتنا المفككة» (ص ١٢)، بينما «الإنسان المتحضر هو من يبقى تاريخه حيا» (ص ١٢). ويشير إلى كلمات كاتب كوبى: «نحن لانعرف المدنية، لأن التمدن هو القدرة على ربط الأشياء بعضها ببعض، دون إهمال شىء، أو نسيان شىء إننا ننسى الماضى بسهولة، وننغمس كثيرا فى الحاضر»

(ص ١٢). والكتاب هو – منذ عنوانه – بحث عن زمن مفقود. بلا وحدة تعاقبية، فى ذكريات مبعثرة، يحاول الراوى أن يرصد التحولات التى أصابت المثقف المصرى منذ بداية العصر الناصرى: ١٩٥٢. شذرات من الحياة الخاصة، أحداث تاريخية أثرت على الوجدان القومى وأخرى شرخت الشعور بالمواطنة والانتماء، الإفصاح عن نمو الاكتئاب فى نفسية مأزومة.

بوعى لا نجده فى سير البدايات، يرى الراوى بوضوح الدور المزدوج للغرب فى حياته بين الغواية والتدمير: «لو أننى أستطيع أن أجد لنفسى عدوا، لكان هذا العدو – هو – تلك العبودية لأوروبا» (ص ٢٤). وعندما يقول له صديق أنه «من القلائل الذين يشعرون بنبض الحياة الثقافية فى أوروبا»، يبتسم ويفكر: «لم يدر هو أنه لمس جرحى العميق» (ص ٢٤). هل تكون هذه الـ «عبودية» إحدى أسباب تلك الازدواجية التى يشعر بها ويقول عنها أنها «قضيتى الشخصية» و«إنها قدرى ومصيرى» (ص ٩٤)؟

لكن للازدواجية حقيقة أكثر تركيبا. الازدواجية أثر يصنعه تاريخ ومجتمع وظروف خاصة. تصنعه المفارقة بين الشعارات الرنانة وبؤس الواقع، بين الزيف والحقيقة، بين رفض التخلف ووجوده، كائنا أخطبوطيا فى كل مكان: «أصارعه فى كل لحظات وجودى» (ص ١٣). يريد الراوى مقاومة التخلف لكنه يهزم بهزيمة الوطن، ثم الطرد من المواطنة مع إخراجه من المجلة التى كان يعمل فيها والشعور على كل حال باستحالة الكتابة لجماهير واسعة: «.. المعنى الحقيقى لكلمة ‹مواطن› مازال مفقودا.. ومازلنا نبحث عنه... كم ليلة أمضيتها، وأنا أشعر أننى بلا وطن» (ص ٣٥). مع طرده من الجريدة، وكان ذلك فى ١٩٧٣ مع غيره من كتاب المعارضة، يشعر الراوى أنه فقد الأمان: «كم ليلة أحسست فيها، بالرغم من بيتى وزوجتى وعيالى– أننى لست ضروريا، وأننى مطرود، وزائد عن الحاجة» (ص ٣٥). يؤلمه ويطارده غياب الديمقراطية: «نحن ياسيدى لانستطيع أن نرى واقعنا.. أو نعبر عنه لأننا يجب أصلا أن لانتكلم: لا فى الدين، ولا فى الجنس، ولا فى السياسة» (ص ١٩). ويتحول هذا الغياب للديمقراطية إلى الشعور برقيب داخلى يجمع بين كل سلطات الهيمنة: «رقيبى مصرى، وأوروبى. دينى، وثقافى، جنسى، وسياسى..» (ص ٦٧).

وتقضى أخيرا على المواطنة الهجرة النفطية والهزيمة: «كل ما فى قلوب المصريين من حضارة ومرونة – يتحول – هناك فى البلاد الخليجية حيث النفط – إلى غلظة قاسية» (ص ٦٠). هناك يسيطر المال، تزول القيم وتتفتت الأشياء. تكتمل الصورة بوصف المدن المهزومة، السويس والقاهرة: «أبحث فى القاهرة عن حى قديم، عن زقاق رطب، عن وجه صديق ولكن مدينتى أصبحت غريبة..» (ص ٨٦). مما يمد جسرا بين مدينة العالم الثالث كما رآها لويس عوض والمدينة التابعة التى ورثها الشباب من الكتاب. قال لويس عوض بالفعل فى أوراق العمر: «ومشكلة المدينة المصرية أنها أضاعت دستور القرية دون أن تكتسب دستور المدينة. ونحن معلقون بين أخلاق القرية وعقليتها وبين أخلاق المدينة وعقليتها» (ص ٥٠–٥١).

التجاور والحداثة المبتورة:

تظهر قراءة النصوص السابقة، رغم انتقائها الشديد، مدى مأزق الحداثة المنقوصة التى نعيشها.

كانت المشاريع النهضوية، رغم رؤيتها الطبقية وانبهارها بالنموذج الغربى، تستهدف تغيير المجتمع بأكمله، وانتهت بأسئلة متجددة عن الهوية وعن كتابة ذاتية تدور حول تفاصيل محدودة تعبر عن فئات هامشية من المجتمع. أرادت الذات أن تتحد مع المجموعة والأنا أن تلتحم بالنحن، وبقيت الذات معزولة، وحيدة ومهمشة.

اتسع فى المجتمع فضاء التعبير عن الرأى والرأى الآخر، لكن انحصرت علاقة الأنا بالآخر، النخبة بالجمهور والمثقف بشعبه. لكن الحرية لاتتجزأ. لا تعيش إلا فى مناخ من التغيير الجذرى لبنية المجتمع التحتية والعلاقات بين البشر والأطر الأيديولوجية. وما نشهده يوميا من تدهور فى التعليم وسطوة الإعلام – وخاصة المرئى – وظهور فئات جديدة من الأثرياء، ومشاريع «تنويرية» فوقية، لايبشر إلا بإعادة إنتاج الفقر والتخلف، التبعية الذهنية والنماذج المشوهة للحداثة.

وما تظهره النصوص المقروءة هو استمرار التجاور. بين صرخات الحداثة والتخلف، بين إغراء المال النفطى وسؤال المواطنة، بين نداء العدالة وتجديد الزيف فى علاقات الزمالة والحب، الصداقة والأسرة. انتقدت لطيفة الزيات وفضح شريف حتاتة القهر السياسى والمطاردة البوليسية وتفصح شهادة علاء الديب عن استمرار القهر من خلال الرقيب الخارجى والداخلى. رسم لويس عوض صورة قاسية لغياب العدالة فى العلاقة بين الرجل والمرأة وتظهر عند مى التلمسانى، من خلال مشكلة بيع البيت، أنماط متجددة من اللامبالاة فى داخل الأسرة وتأثير الأيديولوجيا الاستهلاكية على علاقة أفرادها ببعضهم البعض وسرقة طفولة زوج الراوية مع ذكريات وأحلامه الحميمة، بينما يبحث أبطال نورا أمين عن نماذج للحب لاتؤدى إلا إلى التشويه والتهميش والوحدة. آمن طه حسين ولويس عوض وشكرى عياد بأهمية التعليم وبدور المثقفين فى الارتقاء بالدول، وانتشر التعليم بالفعل، ولم يسفر مع ذلك إلا عن إعادة إنتاج التبعية لثقافات غير مؤصلة فى المجتمع فى ظل النظام العالمى الجديد.

وتلقى هنا صور الرحم / المقبرة أو «الرجل المخنث»، رغم أنها تنبع عن تجارب خاصة ووسائل للكتابة تستهدف الجدة، مقام الإستعارة التى تدل على تضييق الرؤية، بين طموحات النظرة النهضوية وأدوات الكتابة الحداثية.

الهوامش

(١) باستثناء بعض كتابات العالم الثالث، وبعض آخر في الغرب، التى بدأت تطرح إمكانية طريق آخر للحداثة.

(٢) وتوجد هذه المقالات الثلاثة فى: جوزيف ناتولي ولندا هاتشيون، **قارئ ما بعد الحداثة**، جامعة نيويورك، ١٩٩٣.

(٣) يحيى عبد الدايم، **الترجمة الذاتية فى الأدب العربى الحديث**، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤.

(٤) أمينة رشيد، «الإنسان المتمرد بين كلمة السلطة وسلطة الكلمة»، فى **قضايا وشهادات**، عيبال، دمشق، العدد الأول.

(٥) طه حسين، **الأيام**، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٤، الجزء الثاني، ص ١٥.

(٦) لويس عوض، **أوراق العمر**، سنوات التكوين، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥.

(٧) شكرى عياد، **العيش على الحافة**، أصدقاء الكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ص ٥٧.

(٨) لطيفة الزيات، **حملة تفتيش**، أوراق شخصية، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٧٥.

(٩) شريف حتاتة، **النوافذ المفتوحة**، دار النهر، القاهرة ١٩٩٨، الجزء الثالث، ص ١٨٦.

(١٠) مى التلمسانى، **دنيازاد**، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٨.

(١١) نورا أمين، **قميص وردى فارغ**، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٣.

(١٢) علاء الديب، **وقفة قبل المنحدر**، المركز المصرى العربى، القاهرة ١٩٩٥.



الحاضر بديل للحداثة ومابعد الحداثة

الزواوى بغورة*

مقدمة:

هدف هذه الدراسة، مناقشة الحداثة ومابعد الحداثة فى بعدها الفلسفى المتعلق اساسا بسؤال العقل، من خلال تحليلات مشال فوكو مع ربطها ببعض التطبيقات أو الاجتهادات الحاصلة فى الفكر العربى المعاصر.

وسنحاول فى البداية، تقديم بعض التحديدات التاريخية والفكرية، لمصطلحى الحداثة وما بعد الحداثة وبعد ذلك نحلل آراء مشال فوكو فى الموضوع وعلاقتها ببعض الاجتهادات الفكرية فى العالم العربى وبشكل خاص اعمال محمد اركون، وفى الاخير سنحاول بلورة ما يمكن تسميته بالبديل عن الحداثة وما بعد الحداثة والمتمثل فى الحاضر.

من المعروف ان هنالك صورة تاريخية يرسمها المؤرخون للفكر الفلسفى فى فرنسا منذ الحرب العالمية الثانية، والتى يمكن تلخيصها فى ان هذا الفكر قد عرف الوجودية حتى الخمسينيات ثم البنيوية فى الستينيات، ومنذ السبعينيات هنالك توجهات عديدة منها ما يوصف بما بعد البنيوية ويمثله «جاك دريدا -- Jacques Derrida» وما بعد الحداثة ويمثله «جان فرانسوا ليوتارد Jean Francois Lyotard 1924» ويتردد اسم «مشال فوكو Michel Foucault 1924-1984» بين مختلف هذه الاتجاهات سواء البنيوية او ما بعد البنيوية او الحداثة او ما بعد الحداثة.

واذا كانت علاقة مشال فوكو بالبنيوية قد حظيت بأكثر من تعليق ونقد ودراسة(١) فان علاقته بالحداثة وما بعد الحداثة لم تنل حظها من الدراسة فى العالم بشكل عام وفى العالم العربى على وجه الخصوص، ففى حدود علمنا واطلاعنا فاننا لم نقرأ الا دراسة واحدة حول نقد هابرماس لمشال فوكو فيما يخص موضوع الحداثة(٢)، لذا نرى ضرورة طرح هذه العلاقة للمناقشة والبحث وهذا لاكثر من سبب، ولعل اهم هذه الاسباب فى نظرنا، ان الموضوع لم يناقش - كما قلنا - وان علاقة مشال فوكو فى اخريات حياته ب «هابرماس Habermas 1929»، الذى انتقد فكرة ما بعد الحداثة وحاول تأسيس منظور جديد للحداثة، لها اهميتها بسبب ما يمكن طرحه من تقارب بين مشروع مدرسة فرانكفورت والمشروع الفلسفى لفوكو، واكثر من هذا اهمية الآراء والمسائل التى طرحها فوكو ومن منظور مختلف لما يسمى فى الادبيات الفلسفية بما بعد الحداثة وما يسميه هو بالحاضر.

(*) أستاذ فلسفة بجامعة قسطنطينة - الجزائر.

كما انه من المفيد، فى نظرنا، ان نسائل النصوص العربية التى توظف بعض المفاهيم التى تعود الى الحداثة أو ما بعد الحداثة والى هذا المفكر أو ذاك، وفيما يخص موضوعنا فانه من الاهمية، معرفة كيفية توظيف الفكر العربى للمفاهيم الغربية وخاصة عندما يتعلق الامر بقضايا ومسائل من نوع الحداثة وما بعد الحداثة.

ولعل لنصوص محمد اركون فى هذا السياق، اهميتها الخاصة نظرا لتوظيفه للعديد من المفاهيم والمناهج التى تعود الى البنيوية وما بعد البنيوية والى مشال فوكو بوجه خاص، كما انه يقوم بعملية نقد للعقل الاسلامى، والعقل هو الموضوع المركزى فى كل حديث عن الحداثة او ما بعد الحداثة.

وعليه، فانه ومن اجل تحقيق الوضوح المنهجى، فاننا نسأل: ماذا تعنى الحداثة؟ وماذا يقصد بما بعد الحداثة؟ وما هو الحاضر؟ وكيف يشكل بديلا عن الحداثة وما بعد الحداثة؟ واخيرا، وليس آخرا كيف تعاطى الفكر العربى من خلال نصوص اركون مع مسائل الحداثة وما بعد الحداثة؟ ان مختلف التوضيحات التى سنقدمها ستحتكم اولا واخيرا الى نصوص المفكرين والفلاسفة موضوع البحث.

اولا - فى السياق التاريخى والفكرى للحداثة وما بعد الحداثة:

من المهم ان اشير فى البداية الى اننى لا اناقش الحداثة ولا ما بعد الحداثة فى المسائل الفنية والجمالية وذلك لما تتضمنه هذه المسائل من صعوبة وتعقيد. ان الحداثة المعنية هنا هى الحداثة الفلسفية ومن منظور فلسفى، وذلك لسبب اساسى وهو ان الموضوع المركزى سواء للحداثة او ما بعد الحداثة او الحاضر هو الموقف من العقل أو العقلانية او نوع معين من العقل او العقلانية.

لذا سأحاول تقديم بعض الملامح الاساسية لمصطلحى الحداثة وما بعد الحداثة فى التاريخ ومن خلال اعلامها المؤسسين ثم سأحلل بالتفصيل مسائل الحاضر وعلاقته بالفكر العربى المعاصر.

ليس هناك اتفاق حول طبيعة ومكونات الحداثة عند غالبية الدارسين لهذا المصطلح(٣). فهنالك من يرى ان الحداثة ليست مفهوما اجتماعيا او تاريخيا او سياسيا، وانما هى نمط حضارى، يتميز بشموليته وتعارضه مع التقاليد، وحضوره فى جميع الاشياء والموضوعات من هنا نقول دولة حديثة وتقنية حديثة وفن او ادب حديث.

وهنالك من يرى انه ليس للحداثة قوانين او نظريات خاصة وانما هنالك ملامح عامة وايديولوجيات مختلفة تدعو فى الغالب الى التغيير والتجديد فى مقابل التقليد والمحافظة. ومن الناحية التاريخية فان صفة الحديث "Moderne" اقدم من الحداثة "Modernitè" والتى تعنى فى اللغة اول الامر وابتداؤه، اذ ترجع كلمة حديث الى القرن الخامس الميلادى حيث استعمل للدلالة على التمييز والفصل بين الماضى الرومانى الوثنى "Pain" والحاضر الرومانى المسيحى الذى حظى بالاعتراف والشرعية(٤).

اما لفظ الحداثة فلم يأخذ معناه ودلالته الا فى القرن التاسع عشر، حيث ارتبط بأعمال الشاعر الفرنسى «شارل بودلير Charles Baudelaire 1821-1867» بالرغم من ان للحداثة الأوربية محطات تاريخية اساسية وفاصلة فى تاريخ البشرية، لايمكن من دونها مناقشة الحداثة ولا ما بعد الحداثة، ونعنى بذلك مرحلة النهضة "Renaissance" ومرحلة الانوار "Lumiéres". لذا نرى من الضرورى ذكر بعض الملامح الاساسية لكل مرحلة وخاصة تلك الملامح التى ستكون موضوع مناقشة ونقد لما يسمى بما بعد الحداثة.

أ - فى عصر النهضة:

تربط مختلف الدراسات بين الازمنة الحديثة والعصور الوسطى وتميز الفارق بينهما باكتشاف امريكا من طرف «كريستوف كلومب Christophe Colomb 1451-1506» وذلك سنة ١٤٩٢. ومن هذا التاريخ تبدأ مرحلة الازمنة الحديثة والتى تميزت بظهور الطباعة والاكتشافات العلمية الكبيرة، مثل اكتشاف «كوبرنيك Copernic 1473-1543» و «غاليلى Galilée 1564-1642» فى مجال الفلك وظهور النزعة الانسانية التى مجدت قيم الفرد واعلت من حرية الانسان ودعت الى ضرورة دراسة التراث اليونانى ونقد التراث القروسطى "Médieval"، كما عرفت هذه المرحلة الاصلاح الدينى بزعامة «لوثر Luther 1483-1546»، وهكذا

اصبحت الحداثة فى عصر النهضة واقعا مغايرا للعصر الوسيط، وموقفا جديدا من مختلف مناحى الحياة والمجتمع.

ب - فى عصر الانوار او فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ١٧ - ١٨ :

يتفق المؤرخون والفلاسفة على ان الحداثة فى هذه المرحلة قد وضع لها الاسس الفلسفية والسياسية وذلك من خلال جملة من الملامح اهمها:

١- ظهور الفكر الفلسفى العقلى والتجريبى والمادى والنقدى ومن خلال نصوص فلاسفة امثال (ديكارت Descartes 1650-1596 ، لـوك Locke 1632-1704، ديدرو Diderot 1713-1784، كانط Kant 1724-1804).

٢- قيام الدولة الملكية المركزية ومختلف تقنياتها الادارية.

٣- تأسيس الفيزياء الحديثة مع تطبيقاتها التقنية وذلك من خلال جهود العالم الأنجليزى «اسحاق نيوتن Newton 1742-1627».

٤- بروز النزعة الرومانسية فى الأدب والفن.

وعلى الرغم من اهمية هذه الملامح، الا ان المؤرخين يرون ان الحداثة فى هذه المرحلة لم تصبح نمط عيش او شكل وجود "Mode de vie"، وانما كانت فكرة قوية مرتبطة ومقرونة بفكرة اقوى واعمق هى فكرة التقدم أو الرقى "Progrés" بحيث شكلتا معا اجزاء اساسية فى الايديولوجية البورجوازية الليبرالية.

الا انه ومع الثورة الفرنسية، ستتأسس الدولة البورجوازية الحديثة، أى الدولة المركزية الديموقراطية التى تقوم على الدستور وحقوق الانسان، كما تواصل العلوم والتقنيات تطورها وتقدمها، ويظهر التقسيم الاجتماعى للعمل وما يؤدى اليه من صراعات اجتماعية عنيفة، يضاف الى هذا نمو ديموغرافى كبير تظهر معه تجمعات حضرية كبيرة مع تطور كبير فى وسائل النقل والاتصال، وبذلك تصبح الحداثة، ممارسة اجتماعية ونمط عيش وواقعا موضوعيا قائما بذاته يتميز بالتغير والتجدد والابداع وفى نفس الوقت يرتبط بالخوف والقلق والاضطراب مع ضرورة الاستعداد والشعور بالازمة، مع ان الحداثة تبقى، ربما بمقارنة، مثالا مستقبليا بل ومشروعا قابلا للتحقيق، لماذا؟

لأن الحداثة لايمكن فصلها عن النجاحات الكبيرة التى حققتها العلوم والتكنولوجيات المختلفة، ولا عن التطور العقلانى لمختلف انظمة الانتاج وتسييرها وتنظيمها، بحيث تماثلت وعصر الانتاجية، سواء من حيث تكييف انتاجية العمل البشرى او من حيث سيطرة الانسان على الطبيعة وقوى الانتاج ومختلف مخططات الفاعلية والمردودية الاعلى. ان هذه المعطيات تشكل فى الحقيقة واقعا وميزة مشتركة بين مختلف البلدان المتطورة او المتقدمة.

كما ارتبطت الحداثة ايضا، بخصوصية الدولة الحديثة القائمة على القانون والمؤسسات القانونية والمتكونة من مواطنين احرار لهم حقوق وخاصة حق المواطنة وحق الملكية وحق التعبير وعليهم واجبات وخاصة احترام وطاعة القانون. وعلى المستوى الاخلاقى، اصبح الفرد يتمتع بكيان مستقل، فهنالك تمييز بين الحياة الذاتية الشخصية والحياة العامة الاجتماعية، وفصل بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسى.

وهى كذلك، الوعى بالزمن وبقيمة الوقت، فكل شيء فى عصر الحداثة يقاس بالزمن، العمل، الانتاج، الادارة، التسيير، وحتى الراحة والتسلية لها زمن ووقت محسوب. وميزة الزمن فى عصر الحداثة، انه زمن خطى، تقدمى، تصاعدى، وليس زمنا دائرا او تكراريا، انه زمن يتصاعد ويتقدم من الماضى الى الحاضر الى المستقبل. من هنا فان الحداثة ذات منزع تاريخى، فمنذ «هيغل Hegel 1770-1831»، اصبح الوعى بالتاريخ يزداد حدة ويشكل لحظة مسيطرة فى الحداثة. واصبحت الحداثة ذاتها تفكر، على انها معطى تاريخى وليس اسطوريا او طوباويا. وكنتيجة لارتباطها بالزمن والتاريخ، تريد ان تكون دائما معاصرة وعالمية(٥).

من هذه الملامح العامة، نفهم، قول «هابرمس Habermas» من ان الحداثة هى: «الوعى بالمرحلة التاريخية، التى تقيم علاقة مع الماضى، من اجل ان

تفهم ذاتها، باعتبارها نتيجة لنوع من العبور او المرور من الماضي الى الحاضر»(٦). ان هذا التحديد الاولى للحداثة الذى قدمه هابرماس كان فى سياق نقد واسع وشامل لما يسمى بما بعد الحداثة، فما هو سياقها التاريخى والفكرى ايضا؟

خلال الثمانينيات، ظهرت فى بريطانيا مدرسة فى علم الاجتماع، شبه متكاملة تسمى مدرسة ما بعد الحداثة، وظهرت معها مجلات من مثل "Sociological Revieu, Praxis International, Theory and Society..» كما ظهرت نصوص مؤسسة لعلماء فى الاجتماع والتاريخ والاقتصاد مثل نصوص: «سكوت لاش، براين تورنر، دفيد هارفى، كولان كومبال، Scot Lash, Bryan Turner, David Harvey, Colin Cambell...» حاولت ان تقيم حوارا مع فلاسفة ما بعد البنيوية كدريدا وفوكو وليوتارد ومع فلاسفة مدرسة فرانكفورت امثال «ادورنو Adorno 1903-1969» وهابرماس مع تأويل خاص لاعمال «ماركس Marx 1818-1883» و«فيبر Weber 1864-1920».

اما من الناحية الفلسفية، فنستطيع القول ان نص «ليوتارد» الذى ظهر سنة ١٩٧٩ بعنوان: «La Condition Postmoderne او الشرط الما بعد حداثى»، هو اول نص يطرح الافكار الاساسية لمابعد الحداثة، والتى يمكن اجمالها فى الاعتراض على مختلف مثل الحداثة كالتقدم والحرية والعقل والاقرار بفشل مشروع الحداثة الغربية.

ففى نظر ليوتارد، ان غياب الافق الكونى والتحرر العام يسمح لانسان مابعد الحداثة بالتأكد من نهاية فكرة التقدم والعقلانية والحرية. ولعل اهم مظهر من مظاهر فشل الحداثة فى نظره، هو ان نصف البشرية تواجه التعقيد والنصف الآخر يواجه المجاعة. وان الحروب التى عرفتها البشرية، تركت الانسان يعيش بلا اوهام او اساطير او بتعبيره من دون نصوص سردية كبرى "Metarecits".

وانه من غير الممكن التفكير فى المستقبل السعيد، بعد الحروب والانظمة الشمولية التى عرفتها البشرية، لذا لايستطيع انسان مابعد الحداثة ان يثق فى الحقيقة والتقدم والثورة ولا فى العلوم الحديثة والمعاصرة التى لاتستند إلا على معيار النجاح، لانه يكفى بذاته، مستبعدة الحقيقة والعدالة(٧).

ان هذه الافكار وغيرها، وخاصة تلك المتعلقة بالعمارة والفن المعاصر، هى التى شكلت ارضية لمناقشة مسائل الحداثة وما بعد الحداثة، والتى شارك فيها العديد من الفلاسفة والعلماء والفنانين، ولعل كتاب هابرماس المعنون بـ : «Le Discours Philosophique de La Modernité او الخطاب الفلسفى للحداثة» والذى ظهر سنة ١٩٨٥ يعد نموذجا لهذه المناقشة التى بدأت بنصه الذى ظهر سنة ١٩٨٠ بعنوان يحمل اكثر من دلالة وهو: «La Modernité un Projet Inachevé او الحداثة مشروع لم يكتمل بعد»، هذا النص الذى تبعه بسلسلة من المحاضرات حول نفس الموضوع والتى نشرها ضمن كتابه المذكور سابقا، والذى ينتقد فيه مختلف اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة، بدءا من هيغل وانتهاء بفوكو مرورا بنتشه وهوركهايمر وادورنو وهيدغر ودريدا وبتاى ومقدما فى الوقت ذاته بديله المتعلق بالعقل التواصلى "La Raison Communicationnelle".

ولعله من المفيد فى هذا السياق ان نعرف اعتراضات هابرماس حول ما بعد البنيوية، باعتبارها فرعا من مابعد الحداثة، وعلاقة نقده بأعمال مشال فوكو، وذلك كمقدمة لتحليل اراء فوكو فى الموضوع.

يرى هابرماس انه من دواعى التفكير فى الحداثة ذلك النقد الذى قامت به ما بعد البنيوية بعد احداث ١٩٦٨ للعقل والعقلانية، وخاصة بعد اطروحات ليوتارد فى هذا المجال. لذلك رأى ضرورة تشكيل خطاب فلسفى للحداثة، يستعيد فيه ايجابيات العقل والعقلانية. لماذا؟ لان الحداثة فى نظره، لاترتبط بمرحلة تاريخية، كمرحلة النهضة او الانوار او المرحلة المعاصرة، وانما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعى بالمرجلة الجديدة.

وبعد تحليل ودراسة ومقارنة، يصل الى حكم اساسى يصف به مختلف فلاسفة المابعد حداثة بالمحافظين

الجدد، وان مشكلتهم تكمن اساسا فى عدم ربط النتائج بالاسباب. ويعتقد انه وعلى الرغم من وجود اسباب وجيهة فى التشكيك بمشروع الحداثة والذى لايمكن فصله عن مشروع الانوار، الا انه لايمكن تجاهل التطور الذى حصل فى العلوم الموضوعية وقيام الاسس العالمية للاخلاق والقانون والفن مع تحرير للامكانيات المعرفية وذلك من اجل تحويل عقلانى لشروط الوجود(٨).

فهل يجب على مشروع الحداثة ومن قبله الانوار، ان يحتكم الى هذه الرؤية ام عليه ان يتخلى عنها؟ لاينكر هابرماس من ان هنالك انقساما فى الرأى حول المسألة ليس فقط بين المناصرين والمعارضين للحداثة بل وضمن المناصرين انفسهم كالاختلاف القائم بينه وبين «كارل بوبر Popper 1902» على سبيل المثال.

وفى نظره، فانه بدلا من التخلى عن مشروع الحداثة، يجب القيام بالفحص النقدى لهذا المشروع واظهار سلبياته وايجابياته واستخلاص الدروس اللازمة من ذلك. ولعل اهم فكرة يرفضها هابرماس عند المحافظين الجدد بتعبيره او المابعد بنيويين او المابعد حداثيين هو معارضتهم للعقل الاداتى "La Raison Instrumen-tale" واخذهم عليه فكرة ارادة القوة او الهيمنة، فهل كان مشال فوكو مابعد بنيوى او مابعد حداثى؟ وهل كان محافظا جديدا ام عدميا ام فوضويا؟ لايمكن فى الحقيقة الاجابة على هذه الاسئلة ولاتبرير او رفض تلك الاوصاف، قبل ان نحلل اراء فوكو فى الموضوع.

ثانيا - الحاضر بديل للحداثة ومابعد الحداثة:

فى حوار طويل ادلى به سنة ١٩٨٣ بعنوان «البنيوية ومابعد البنيوية» اجاب فيه فوكو عن سؤال مباشر حول علاقته بما بعد الحداثة بلغة اقرب الى التهكم منها الى الجد اذ قال: «اننى لم اطلع على ذلك»(٩) اما بخصوص سؤال الحداثة، فتردد فى الاجابة، ثم قال انه لايعرف بالضبط المعنى الذى يعطى للحداثة فى فرنسا، فلربما كانت الحداثة مفهومة عند الحديث عن بودلير، ولكن بعد ذلك يظهر ان المعنى يضيع شيئا فشيئا، كما اعترف لمحاوره بانه لايعرف بالضبط ماذا تعنى هذه الكلمة بالالمانية، واشار الى ان الامريكان قد فكروا فى تنظيم لقاءات فكرية بينه وبين هابرماس، وان هذا الاخير قد اقترح كموضوع لهذه الملتقيات، موضوع الحداثة. واشتكى من عدم فهمه لهذه الكلمة او بالتدقيق من نوع المشكلات التى يمكن مناقشتها تحت هذه التسمية او تسمية اخرى كما بعد الحداثة مثلا.

وعندما يرد عليه محاوره من ان المقصود فى كل الاحوال هو العقل بالنسبة للحداثة وتشظى او انفجار العقل بالنسبة لما بعد الحداثة، يجيب فوكو بان هذه ليست مشكلته لانه لاينكر العقل ولا يماهيه بمختلف اشكال العقلانية المعطاة فى مرحلة تاريخية معينة او المسيطرة فى مختلف انماط المعرفة والتقنية(١٠).

ويرى ان اى شكل من اشكال العقلانية المعطاة لايعنى العقل، ولذا لايرى أى مبرر للقول بتشظى العقل وخاصة فى المجالات الثلاثة التى درسها، أى المعرفة والسلطة والأخلاق، كما اشار الى انه لايناقش الفن رغم اهتمامه به فى مرحلة من مراحل حياته العلمية(١١). ولكن هل صحيح ان فوكو، لم يفكر الحداثة ومابعد الحداثة؟ ان المطلع على نصوص الفيلسوف يعرف انه حلل هذه المسألة وانطلق من كانط مثله فى ذلك مثل هابرماس(١٢) وان تأويله لكانط له خصوصية فى تاريخ الفلسفة المعاصرة، فهو يرى ان كانط يقع بين مفترق طرقى الحداثة، طريق علمى ابستمولوجى حلله وناقشه فى «الكلمات والاشياء» وطريق وجودى انطولوجى بينه فى درسه بالكوليج دى فرانس فى الثمانينيات وبالضبط فى يوم ٥ يناير ١٩٨٣ عندما علق على نص كانط «ماهى الانوار» ورأى انه نص يطرح طبيعة الفلسفة باعتبارها تشخيصا للحاضر.

واذا كان فوكو قد تخلى عن تلك الصورة الاركيولوجية التى رسمها عن كانط فى كتابه «الكلمات والاشياء» فانه قد احتفظ بالصورة الثانية لانها تمثل صورة الفلسفة النقدية. النقد ليس بالمعنى الذى نجده فى «العقل الخالص» وانما النقد الذى يعنى نقد الحاضر الذى يتضمن التاريخ. فماذا تعنى الفلسفة كتشخيص للحاضر؟ وماذا يعنى الحاضر؟ وماهو نوع النقد الذى يتحدث عنه مشال فوكو؟

منذ الستينيات(١٣)، يردد فوكو فكرة ان الفلسفة تشخيص للحاضر الا ان تحليله لهذه الوظيفة الفلسفية

اخذ مع نص كانط ابعادا ودلالات فلسفية، اساسية وعميقة. ففي نظره، يعتبر هذا النص، اول نص فلسفي يطرح سؤال الحاضر ويرى ان الحاضر جدير بالتفكير الفلسفي، ويلتقي مع نص آخر هو نص ماهي الثورة؟ ليفتتحا عصر الحداثة الفلسفية في الغرب.

لقد كان سؤال كانط عن الانوار، يتضمن اسئلة فرعية من مثل: ماالذي يحدث الآن؟ وما هو هذا الآن الذي نحيا فيه؟ وما هو الشيء الذي له معنى في هذا الحاضر؟ ان هذه الاسئلة وغيرها، شكلت بالنسبة لفوكو مايمكن تسميته بالمجال الفلسفي الجديد الذي عمل على تحليله ومناقشته، ونعني بذلك نقد الحداثة الغربية التي تأسست بعد الثورة الفرنسية والتي لاتزال مستمرة حتى اليوم، وذلك بواسطة فلسفة تكون مهمتها تشخيص الحاضر.

ولكن الحاضر، كمفهوم او رؤية، يطرح اكثر من مشكلة فالمقصود بالحاضر وما الذي يميزه عن الآن، وماهي طبيعة هذه الفلسفة التي تكون مهمتها تشخيص الحاضر، الا تكون نوعا من الصحافة الجارية؟، ما الذي يجعل الخطاب الفلسفي كخطاب حول الحاضر يتميز عن باقي الخطابات التي تهتم بالحاضر كالخطاب الاعلامي او السياسي او غيرها من الخطابات؟

انه وعلى الرغم من مشروعية هذه الاسئلة، فان الاجابة عنها ليست بالعملية السهلة بل انها في بعض الاحيان غير ممكنة لان فوكو يصمت عن كثير من هذه الاسئلة. وعليه، سنحاول من جهتنا ان ننظر في مختلف نصوص الفيلسوف علنا نصل الى تشكيل فكرة واضحة لمجمل الاسئلة التي طرحناها.

يعتقد فوكو ان في طرح الفلسفة للآن كمشكلة(١٤)، يسمح لها ان تكون خطابا عن الحداثة، ذلك انه اذا كان من الممكن التمييز في تاريخ الفلسفة بين موقفين، موقف مناصر للتقليد وموقف مناصر للحداثة، فانه مع كانط ظهرت صيغة جديدة نابعة من آنية المسائل: «على الخطاب بدءا من الآن ان يضع في الحساب آنيته حتى يحدد فيها مجال تواجده الخاص من جهة، ويتلفظ بمعناه من جهة ثانية، ثم وفي نهاية الامر، كيف يميز الوظيفة التي يستطيع القيام بها داخل هذه الآنية»(١٥).

ان الخطاب الفلسفي عندما يسائل الآنية فانما يسائل في الحقيقة الحداثة، لا في صيغة استعادة لعصر الانوار، وانما بالابقاء على: «ذات السؤال الذي طرحه هذا الحدث وعلى معناه... الذي لابد من الاحتفاظ به حاضرا والابقاء عليه كالشيء الذي يجب ان يكون «مادة» الفكر»(١٦).

ويجب ان تكون الفلسفة، من خلال طرحها لسؤال الحاضر والمجال الحالي للتجارب الممكنة، نقدية لان الامر تعلق بوجودنا او كما يقول: «الامر لايتعلق بتحليلية الحقيقة بل بما يمكن ان نسميه بانطولوجيا الحاضر أي بانطولوجيا نحن ذاتنا»(١٧).

ان هذه المهمة الجديدة للفلسفة هي التي جعلت فوكو يرى ان المسألة الاساسية في الفلسفة منذ نهاية القرن التاسع عشر، هي مسألة الحاضر ومسألة من نكون نحن في هذا الحاضر وما هو دورنا فيه، وان هذه المسألة هي التي تجعل من الفلسفة سياسية وتاريخية بشكل كامل او بتعبيره: «انها الفلسفة المحايثة للتاريخ والتاريخ الضروري للسياسة»(١٨).

ان هذا التلازم بين الفلسفة والتاريخ والسياسة، هو الذي يشكل موضوع الفلسفة باعتبارها تشخيصا للحاضر. وليس الحاضر المعني هو مجمل الآليات الاقتصادية والاجتماعية والتي يمكن للمختصين في هذا المجال وصفها احسن من الفيلسوف، وانما المقصود هو ذلك الترابط بين حساسية الناس واختياراتهم الاخلاقية وعلاقاتهم بانفسهم وفيما بينهم والمؤسسات المحيطة بهم، هنا وفي نقطة التقاطع هذه، تظهر المشاكل بل وحتى الازمات، والتي توجب على مؤرخ الحاضر او فيلسوف الحاضر وصفها ونقدها معا(١٩).

من هنا يتفق العديد من الدارسين على ان معنى الحاضر في فلسفة فوكو، سواء بكتابته تاريخيا او بتشخيصه فلسفيا، لايمكن ان يكون خارج دراسة آليات المعرفة – السلطة في المجتمع الحديث.

الحاضر او الآن، هو موضوع الفلسفة والتاريخ معا، ولكن بحسب مفهوم فوكو للفلسفة والتاريخ، ذلك المفهوم المستمد من تحليلات كانط ونيتشه، والذي يجعل من الحاضر امكانية للخروج من الميتافيزيقا، وذلك عبر دراسة مختلف التجارب في تمفصلها بالمجتمع، كالجنون والمرض والجريمة والجنس(٢٠).

فالجنون مثلا، ليس مسألة تاريخ او قضية فلسفية مقرونة بالعقل، انها مسألة الحاضر وتتطلب دراستها، دراسة الحقل الاجتماعي ومجمل المؤسسات والممارسات التاريخية التابعة لها، بتعبير آخر كتابة تاريخ «المشكليات Problématisations» اى كتابة الكيفية التي تصبح بها مشكلة.

وان هذه الدراسة ذات طابع نقدى، بمعنى التخلص من البديهيات والمتفق عليه والقناعات الايديولوجية والسياسية وتشخيص الحاضر كما هو، وبذلك تكون الفلسفة نوعا من الممارسة الخطابية النقدية التى ترصد مختلف العاب الحقيقة.

وان النقد في نظر فوكو، هو القيمة التي يجب استعادتها من عصر الانوار، هذا العصر الذى افتتح مسألة الحاضر والنقد معا، ومن هذه الزاوية فان مشروعه الفلسفي يشكل استمرارية لعصر الانوار(٢١).

ولقد خص النقد، كمفهوم، بدراسة كاملة، بين فيها علاقة النقد بمشروع كانط وبالعلاقة مع الآخر في الثقافة الغربية وبمسألة الحكم، اذ من غير الممكن في نظره الحديث عن النقد بعيدا عما يسميه «بالعمليات الحكمانية Processus de Gouvernementalisation» لذا فهو يربط النقد بالسلطة والحقيقة والشجاعة في قول الحقيقة، او بتعبير آخر، يتمفصل النقد مع خطاب الحقيقة وآليات الاخضاع، لتشخيص الحاضر، تاريخيا وفلسفيا.

وعلى هذا الاساس، يكون الهدف الاخير من الفلسفة هو تغيير الذات ومواجهة اشكال الاكراه او كما قال: «لاشك في ان اكثر مشكلة فلسفية ثابتة هي مشكلة العصر الحاضر، مشكلة من نحن في هذه اللحظة الدقيقة، ولاشك في ان الهدف الرئيسي اليوم ليس ان نكتشف بل ان نرفض من نحن. يجب علينا ان نتخيل وننشيء مايمكن ان نكون عليه، حتى نتخلص من ذلك الاكراه السياسي المزدوج، الذي يتمثل في التفريد والتشميل المتزامنين لبنى السلطة الحديثة»(٢٢).

يعنى هذا ان تحليل الحاضر، لا يكون فقط بدراسة آليات المعرفة - السلطة وانما يهدف الي تحرير الفرد، مما يفرض علينا مساءلة عناصر اخرى كي نتمكن من فهم اطروحة ان الحاضر يشكل بديلا عن الحداثة ومابعد الحداثة.

أ - الحاضر والعقل:

قلنا سابقا، ان فوكو لايقاسم الطرح الحداثى ولا ما بعد الحداثى لمسألة العقل لانه اذا ما اردنا الحديث عن العقل عند فوكو، وجب الحديث عن العقل فى التاريخ او كيف يظهر العقل فى التاريخ، واذا اردنا الدقة بعيدا عن اللغة الهيغلية، قلنا يجب الحديث عن اشكال العقلانية فى التاريخ، ذلك ان فوكو لايدرس العقل بشكل مطلق ولايتساءل عن معنى العقل وانما يدرس اشكالا قطاعية او جهوية من العقل.

يقول: «منذ كانط كان دور الفلسفة هو منع العقل من ان يتجاوز حدود ما هو معطى فى التجربة، انما منذ ذلك الحين ايضا - أى منذ تطور الدولة الحديثة والادارة السياسية للمجتمع - كان للفلسفة وظيفة اخرى هي مراقبة السلطات المفرطة للعقلانية السياسية»(٢٣).

ان هذه الوظيفة، وظيفة دراسة مختلف اشكال العقلانية السياسية والمعرفية، جسدتها مختلف اعمال مشال فوكو ابتداء من «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكى مرورا بـ «المراقبة والمعاقبة» وانتهاء بـ «تاريخ الجنسانية»، لذلك نقول ان وظيفة الفلسفة عنده لاتتساءل عن العقل وانما عن مختلف اشكال العقلانية، وهذا هو مايميز طرحه عن باقى الطروحات حول الحداثة او ما بعد الحداثة، بمعنى انه لايهتم لا بالعقل ولا بما هو مضاد للعقل وانما بمختلف اشكال العقلانية في التاريخ مع ربطها بمختلف اشكال السلطة.

من هنا يجيب عن سؤال: هل ينبغي محاكمة العقل؟ بقوله: «لاشيء اعقم من ذلك. اولا، لان الميدان الواجب تغطيته لا علاقة له بالادانة او البراءة، ثم لانه من المحال ان نرد الي العقل ما هو شبيه بالكيان النقيض للاعقل، واخيرا لان مثل هذه المحاكمة ستلزمنا بان نلعب الدور الاعتباطي والمضجر للعقلاني واللاعقلاني»(٢٤).

ب - الحاضر والحرية:

لا يتحدث فوكو عن الحرية، وانما عن ممارسات الحرية التي تقتضي درجة من التحرر، وان كانت مشروطة

بالآخر او فى علاقة مباشرة مع الآخر، لذلك لايمكن فصل أى ممارسة حرة عن أى شكل من اشكال الحكم.

الحرية ليست جوهرا، وانما هى ممارسة تتعلق بفردانية تاريخية، لذا وجب تنمية اشكال جديدة من الفردانية تتنافى واشكال التماثل او التقليد وتقيم اشكالا من الاختلاف والتعدد والتفتح(٢٥).

والحرية، باعتبارها ممارسة، فهى اذاً تجربة، لذلك يمكن الحديث عن تجارب حرة كما يمكن الحديث عن تجارب القهر والخضوع والاقصاء، وبهذا المعنى كذلك لايمكن الحديث عن الحرية كحالة نهائية، وانما على انها شرط للعمل المتضمن الفكر والفعل واكتشاف الذات، وهى ايضا، ليست نهاية السلطة بل حدها، لكى تمارس مادامت تقوم بين ذوات حرة وفاعلة، من هنا فان شرط الحرية هو تحققها، اذ لاشىء يضمنها، فحرية الانسان لايمكن ان تضمنها القوانين او السلطات الخاصة، وانما الضمانة الوحيدة للحرية هى الحرية. كما انها تقنية من تقنيات الذات، مادامت ممارسة وتجربة وامكانية للتحرر وتحقيق الاختلاف، لذا فهى تتنوع بتنوع التقنيات التى يبدعها الافراد وذلك حسب تاريخهم وحاجتهم للتحرر، وتشكل جزءا اساسيا مما يسميه بجماليات الوجود(٢٦).

ان مجمل هذه الافكار التى حاولنا تحليلها، بالاستناد الى نصوص الفيلسوف تسمح لنا بطرح سؤال متعلق بموقفه العام من الحداثة وما بعد الحداثة فكيف يمكن لنا ان نفهم صيغة الحاضر، مثلا، مقارنة بما قاله فى كتابه «المراقبة والمعاقبة» من «ان عصر الانوار الذى اكتشف الحرية قد اكتشف الانضباط ايضا»(٢٧).

من دون شك فان مفهوم الحداثة فى المشروع الفلسفى لفوكو، يحتل مكانة ملتبسة ليس من السهل تحديدها، فقد استعمله فى الفصل الأخير من «الكلمات والاشياء» وتحدث عن كانط باعتباره مفتتحا لعصر الحداثة، كما استخدم الكلمة فى مقدمة «المراقبة والمعاقبة».

الا انه يمكن القول اجمالا، ان استعمال الحداثة كان اما مؤقتا او بصيغة سلبية، ذلك ان الحداثة مرتبطة عنده بمفهوم الانسان والمجتمع الانضباطى والعقل الوضعى، وهذه مفاهيم انتقدها بل ورفضها، لذلك يمكننا القول انه قد وجد فى سؤال كانط عن الحاضر المخرج المناسب لأسئلة الحداثة وما بعد الحداثة.

واذا كان فوكو قد وجد فى نص كانط امكانية لحل بعض المعضلات التى تواجهها الحداثة الغربية فكيف تعاطى الفكر العربى مع مسائل الحداثة وما بعد الحداثة ومع تحليلات مشال فوكو فى الموضوع؟

ان هذه الاسئلة وغيرها هى التى ستكون مدار مناقشتنا فى العنصر الثالث من هذا البحث وذلك من خلال مختلف نصوص المفكر الجزائرى والعربى محمد اركون الذى يعد، ومن وجوه عديد، مثالا للمفكر الذى وظف العديد من المفاهيم التى تنتمى الى اتجاهات حداثية وما بعد حداثية والى مشال فوكو بشكل خاص.

ثالثا – فى مقاربة الفكر العربى لمسألة الحداثة:

يعتبر المشروع الفكرى لمحمد اركون مشروع حداثة وتحديث فى نفس الوقت، حداثة لانه يستخدم منجزات الحداثة الغربية وخاصة على مستوى المناهج وطرائق التحليل، وتحديث للفكر العربى – الاسلامى بعد كل ما عرفه من ضعف وانحطاط.

اطلق اركون على مشروعه اسم الاسلاميات التطبيقية فى مقابل الاسلاميات الكلاسيكية وذلك من اجل نقد العقل الاسلامى فى اشكاله المختلفة. ولانجاز هذه المهمة يشترط اركون الاحاطة بالعلوم الانسانية والاجتماعية واشكالياتها وبالعلوم الاسلامية وانواعها.

وبالرغم من ان اركون يصرح بأنه استقى التسمية من «جورج باستيد» الا ان مضمون الاسلاميات التطبيقية يتشابه وما يسميه فوكو بتاريخ الحاضر، ذلك انها: «تنطلق من واقع الحياة اليومية للافراد والجماعات والاحاطة بالمشاكل الحية المطروحة فى كل مجتمع، لاستنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وابداعات ثقافية واغراض سياسية ومصالح اقتصادية وتصورات ايديولوجية.. الى اخر ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات»(٢٨).

وطريقته فى تحليل ومناقشة مختلف الموضوعات طريقة تستفيد من العديد من منجزات العلوم الانسانية،

كالالسنية وعلم الاجتماع والانتربولوجية وكذلك تحليلات مشال فوكو وخاصة عندما يشير اليها بقوله: «انى ادعو الى عمليتين عقليتين ثقافيتين فى نفس الوقت: فالاولى تقصد التحليل الاثرى الانتقادى الاستفسارى للثقافة العربية لتحرير العقل العربى من الميثولوجيات العديدة التى تستلبه وتزيف عمله. والثانية اندفاع هذا العقل المحرر فى النضال الابستمولوجى الذى يهم كل انسان مهما كان دينه ومذهبه الفلسفى واتجاهه السياسى»(٢٩).

انها طريقة تعكس باسلوب آخر، مشروعه الفكرى فهى دراسة للفكر العربى بطرائق حديثة، وتهدف الى تحرير ذات الفكر، كى يساهم فى الحداثة العالمية. وهذه المنهجية تشتغل فى التاريخ، انما التاريخ المعنى عند اركون، هو ذلك التاريخ الذى نجده عند مدرسة الحوليات الفرنسية ومشال فوكو بحيث يفرق مثلا، بين تاريخ الافكار الذى يقوم على سرد الافكار وتاريخ الانساق الفكرية بصيغة فوكو. يقول: «يكتفى تاريخ الافكار بسرد سلسلة من الآراء منفصلة عن سياقها الاجتماعى والسياسى والثقافى، بينما يجتهد مؤرخ الانساق للربط بين المقدمات والمقولات والمبادىء والمناهج التى يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين والادباء والفنيين فى انتاجهم وكتابتهم وتكوين مجموعة علمية توجيهية تنظيرية تسمى بأبستمية العصر»(٣٠).

والابستمية، كما هو معروف، تشكل مفهوما مركزيا فى تحليلات فوكو، كما نجد عند اركون مفهوما آخر تقاسمته العديد من التحليلات الابستمولوجية، ونعنى بذلك مفهوم القطيعة حيث وظفه اركون فى تحليلاته الخاصة بدراسة التراث العربى والفكر العربى الحديث والمعاصر من هنا رصد انقطاعات مختلفة عرفتها الثقافة الاسلامية منها: الانقطاع بين الاسلام السنى العربى والاسلام الشيعى الفارسى، والانقطاع السياسى بسقوط الخلافة سنة ١٢٥٨ والانقطاع الاقتصادى بتوقف العلم العربى وظهور العلم الأوربى والانقطاع اللغوى وما حصل من تتريك وظهور للغات الشعبية وانقطاع نظرى حاصل من تحول العقلانية الى اللاعقلانية ومن نزعة نقدية الى نزعة تبريرية(٣١).

ان هذا المجال الجديد الذى شرع فيه اركون، اقصد الانتربولوجية التطبيقية بادواتها المنهجية، يهدف الى دراسة وتحليل وتفكيك العقل الاسلامى فما هو هذا العقل وما علاقته بالعقل العربى وهل يشكل امكانية للحديث والدخول فى الحداثة الفكرية؟

يميز اركون بين العقل الاسلامى والعقل العربى ويرى ان العقل الاسلامى اوسع من العقل العربى وبما انه يهدف الى الامساك بالظاهرة الدينية فان العقل الاسلامى سيساعد اكثر، على فهم هذه الظاهرة من العقل العربى وعليه يعمد الى تحليل تفكيكى ونقد ابستمولوجى لمبادىء العقل وآلياته واللامفكر فيه، والناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة بتنظيم الحقل المسموح التفكير فيه(٣٢).

كما يميز اركون بن العقل المستقل الذى يخلق بكل سيادة وهيبة افعال المعرفة ويرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة او المحددة سلفا والعقل الدينى الذى يشتغل داخل اطار المعرفة الجاهزة ويستخرج المعرفة الصحيحة استنادا الى العبارات النصية للكتابات المقدسة ولذا فهو عقل تابع، لانه لا يطرح مشكلة اصل الوحى ولا مشروعية الانتقال من مرحلة الوحى الى مرحلة المعارف المنجزة.

وعليه فالعقل الاسلامى المقصود هو: «العقل الذى اشتغل ومارس دوره فى كافة هذه المجتمعات وليس فقط فى المجتمعات العربية. واذا ما استطعنا القيام بهذه الدراسة فاننا نتوصل عندئذ الى مستوى شمولى من التحلل العميق للعقل الدينى وآلياته ونتجاوز بذلك الاطار الخاص بالدائرة اللغوية العربية وحدها»(٣٣).

ومن مميزات هذا العقل – الذى يخضع لمعطى الوحى – احترام السيادة والهيبة وتقديم الطاعة لها مع تصور محدد عن العالم فهنالك الفضاء العقلى القروسطى – انه يتشكل من عقول متعددة ضمن ابستمية واحدة، كما يتكون من خيال وذاكرة.

ان هذه التحديدات المعرفية تجعل من العقل معطى تاريخيا او انها تمكن من دراسة تاريخية العقل وهو ما يربطه بشكل مباشر بفوكو وخاصة عندما يتحدث عن اشكال العقلانية او انماط العقلانية "Les Modes de

"Rationalités" ويعتبر نفسه مؤرخا قبل ان يكون فيلسوفا(٣٤).

فهنالك عقول مختلفة تخترق الثقافة العربية الاسلامية، كعقل الصوفية وعقل المعتزلة والاسماعيلية... الخ انها: «تختلف في مجموع المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق. وعندما ننظر الى التاريخ نجد انها طالما اصطرعت وتنافست وتناحرت. ولكن عندما نعمق التحليل اكثر وننظر الى ماوراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فاننا نجد ايضا ان هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة اساسية، وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا ان نتحدث عن وجود عقل اسلامي، بمعنى انه يخترق كل هذه العقول المتفرعة ويشملها كلها»(٣٥).

ان هذا الفهم للعقل والادوات المستخدمة في التحليل هي بنظر اركون احد اهم الامكانيات التي تحقق الحداثة، وخاصة الحداثة الفكرية التي يعتقد انها اساس كل حداثة. ذلك ان اركون في الحقيقة قدم وفي اكثر من نص، مقاربة تاريخية وفلسفية لمسألة الحداثة، لانها اولا ظاهرة كونية ولانها ثانيا مصيرنا المحتوم، فنحن شئنا ام ابينا نعيش عصر الحداثة والمسألة متوقفة فقط بمكانتنا داخل هذه الحداثة الكونية وبكيفية تعاطينا لمنجزاتها وتحدياتها، لامكانياتها ومعضلاتها.

ومن اجل المساهمة الايجابية في هذه العملية التاريخية، يقدم اركون جملة من الافكار حول الموضوع، من اهمها ضرورة التمييز بين الحداثة والتحديث، ذلك ان الحداثة في نظره هي: «موقف للروح امام المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل الى معرفة ملموسة للواقع. اما التحديث فهو مجرد ادخال للتقنية والمخترعات الأوربية الاستهلاكية»(٣٦).

والتحديث بهذه الصورة، في نظره، لايعدو ان يكون اجراء شكليا او خارجيا لايرافقه أي «تغيير جذري في موقف المسلم للكون والعالم»(٣٧) صحيح انه ليس هنالك حداثة واحدة في التاريخ، ذلك ان الاسلام في زمانه كان يشكل حداثة ويمثلها، كما انها ليست خطا مستقيما ولايجب النظر اليها من خلال التقدم في الزمن او التسلسل الخطي، مما يؤدي الى فكرة يشترك فيها مع فوكو وهي فكرة انعدام عصر ذهبي يشكل نموذجا للحداثة، ولكن هذا لايشكل اعتراضا على ضرورة ان تكون الحداثة عملية متكاملة فكرا وتقنية. لانها تعبير عن: «الموقف المتوتر واليقظ الذى تقفه الروح البشرية امام الواقع والتاريخ الذى يولده البشر في المجتمع او على هيئة المجتمع»(٣٨).

من هنا يرى اركون، ضرورة دراسة مختلف اشكال الحداثة وخاصة الحداثة الغربية، بدءا من القرن السادس عشر وانتهاء بالقرن العشرين، وفي هذا السياق يسجل جملة من الملاحظات حول جيل التنوير في الثقافة العربية، مؤكدا بشكل خاص على ان هذا الجيل، رغم اهميته في التأسيس وشجاعته في الطرح، الا انه لم يطلع بالشكل الكافي على التجربة الغربية في الحداثة والتحديث وان مفهوم الحداثة عنده بقي بشكل عام، اما مفهوما مبتورا او ناقصا او مشوها وفي احسن الاحوال مفهوما ايديولوجيا نضاليا تمليه التزامات سياسية قبل الالتزامات الاخلاقية والفكرية.

الا ان هذه الملاحظات او النقائص، لايجب في نظره، ان تتركنا نتردد في التأكيد على اننا: «لن نتراجع عن الحداثة او الدخول في الحداثة، ولكننا سوف ندخلها عن وعي وبعد تفكير طويل»(٣٩).

ان التفكير الطويل يقتضي من بين ما يقتضي، ضرورة طرح بعض الجوانب المتصلة بالحداثة منها على سبيل المثال:

١- الحداثة والتراث:

لايمكن فصل الحداثة عن التراث في نظر اركون او بتعبيره عن السنة La Tradition، فمن بين مهمات الاسلاميات التطبيقية: «قراءة ماضي الاسلام وحاضره، انطلاقا من قضايا المجتمعات الاسلامية والعربية وحاجياتها الحالية»(٤٠). هذه القراءة تقوم على خطوتين، خطوة البحث الاركيولوجي الحفري وخطوة الربط بين المعرفة والسلطة، مهمة الأولى: «الكشف عن عملية الترسب التاريخي لطبقات التراث، وكيف تمت عملية هذا الترسب والتراتب لطبقاته الواحدة فوق الاخرى على مدار الزمن والعصور. اقصد ضرورة قراءة العملية التاريخية لتشكل طبقات التراث فوق بعضها البعض منذ العصر

الاول متدرجا فى الزمن حتى العصور الكلاسيكية: أى طيلة تشكل ما يدعى بالتراث الاسلامى أو بالاخرى بالتراثات الاسلامية»(٤١). والمقصود بذلك التراث الشيعى والخارجى والسنى والشفهى.

ومهمة الخطوة الثانية النظر فى: «المنتوجات الثقافية فى كل مجتمع معين، (باعتبارها) منتوجات مرتبطة باستراتيجيات السلطة، وبالتالى بالاستراتيجيات الايديولوجية للتوسع والدفاع عن الذات، وفى بعض الاحيان تؤدى هذه الاستراتيجيات الى نسيان الهدف المعرفى او تشويهه وتزييفه دون ان تلغيه كليا الا فى عصور الظلام الحالك»(٤٢).

بهاتين الخطوتين وغيرهما، نستطيع فى نظر اركون، اقامة علاقة معرفية بالتراث او السنة والاستفادة منه وخاصة تراث المرحلة الكلاسيكية او تراث القرون الهجرية الخمسة، الا ان التراث ووصله بالحداثة لايكفى ما لم نحسم فى بعض المسائل ذات العلاقة بالحداثة فى عصرنا هذا، وخاصة مسألة العلمانية وحقوق الانسان.

ب - الحداثة والعلمانية:

من شروط الحداثة تحقيق العلمانية او كما يقول ضرورة الفصل بين السيادة الروحية العليا والسلطة السياسية(٤٣) وان كان يرى من الضرورى التمييز بين العلمانية كمكسب من مكاسب الحداثة والعلمانية الايديولوجية ويدعو الى ضرورة الاخذ بالاولى. يقول: «أنا اعتقد ان الفكر العلمانى المنفتح والممارس بصفته موقفا نقديا تجاه كل فعل من افعال المعرفة، وبصفته البحث الاكثر حيادية والأقل تكوينا من الناحية الايديولوجية من اجل احترام حرية الأخر وخياراته، هو احد المكتسبات الكبرى للروح البشرية»(٤٤).

وانطلاقا من هذا الفهم، ينتقد أركون تجربة اتاتورك على الرغم من تثمينه لها فهى قد جعلت تركيا تدخل عصر الحداثة، الا ان اتاتورك فى نظره كان محكوما بنمط معين من الاسلام هو اسلام القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وبنمط معين من العلمانية ذات المنزع الايديولوجى وليست العلمانية ذات المنزع العلمى او الفكرى.

ج - الحداثة وحقوق الانسان:

اذا كانت الحداثة مشروطة بالعلمانية فان العلمانية مشروطة هى الاخرى بحقوق الانسان. حقوق الانسان التى تبدأ فى نظره عندما نتوقف عن التمييز بين المؤمن والكافر بين المسلم وغير المسلم. فكل واحد من هؤلاء انسان وله حقوق بصفته تلك، ويعتقد ان هذه من المسائل اللامفكر فيها او المستحيل التفكير فيها، فى الفكر الاسلامى المعاصر.

ومما يعقد مسألة حقوق الانسان فى المجتمعات العربية الاسلامية هو الطريقة التى تشكلت بها الانظمة السياسية القومية بعد الاستقلال، تلك التشكيلة التى تعرقل عملية تطبيق الحد الادنى من حقوق الانسان واحترامها بالشكل اللازم، لذلك يرى ان مسألة حقوق الانسان، مسألة يجب ان يتحملها الفكر الاسلامى المعاصر.

صحيح أنه مع ظهور الاسلام ظهرت بوادر او سوابق لحقوق الانسان، الا أنه يجب ان نعرف الطابع الجديد لهذه الحقوق بعد الثورة الفرنسية، واذا كان اصحاب القرار فى المجتمعات الاسلامية يحاولون محاكاة الغرب فى هذه المسألة وفى نفس الوقت الاختلاف عنهم، فانهم لم ينتبهوا الى ان ظاهرة الثورة الفرنسية، تمثل قطيعة تفصل العصور الحديثة عن العصور القديمة. وان هذه القطيعة: «اصابت المستوى الرمزى والدينى فى الصميم، ولم تصب فقط القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية من حياة المجتمع»(٤٥).

وانه قد حلت محل الرمزية القديمة، رمزية جديدة او رمزية الدين العلمانى الجديد او الدين المدنى واصبحت حرية الفكر مسألة مركزية لذلك يعطيها محمد اركون الاولوية ويتحزب لها، يقول: «ان المسألة الأساسية التى اعطيها الأولوية هنا: هى أنه ينبغى عدم فرض اى حدود على حرية التفحص الفكرى والنظر العقلى، هذا موقف يمليه عليّ تصور الروح البشرية وتصور الانسان بصفته موجها نحو الحرية»(٤٦).

ومن دون شك، فان الحرية هى القيمة الكبرى سواء للحداثة أو ما بعد الحداثة أو الحاضر، بها سبق ان تميز عصر الانوار عن عصر الظلام وخرج الانسان من حالة

القصور الى حالة النضج ومن حالة الطاعة العمياء الى حالة الاستعمال النقدى للعقل.

وبها نستطيع تشخيص الحاضر، تشخيصا يمر حتما عبر تحليل مختلف اشكال العقلانيات مع ربطها بانواع السلطة، او بلغة فوكو تحليل مختلف علاقات المعرفة والسلطة والذات والحرية، كما انه لايمكن تشخيص الحاضر خارج التاريخ او تاريخ الحاضر. هذه الافكار وغيرها، يمكن لنا ان نجملها فى العنصر الاخير من بحثنا، فى صورة خلاصة وافق للبحث.

رابعا: الخلاصة والآفاق:

قد يكون مهما مناقشة الالفاظ، حداثة، ما بعد حداثة، حاضر، لكن الاهم تحديد المضامين وخاصة عندما يتعلق الامر بالفكر العربى او فى احد توجهاته التى يمثلها محمد اركون، الذى تعامل بحرية كبيرة مع مختلف الاتجاهات ووظف من دون تبرير سياسى او ايديولوجى، العديد من المفاهيم والمناهج وخاصة ما تعلق منها بمشال فوكو كما حاولنا ان نبين ذلك.

واذا كانت قيم الحاضر تتمثل اساسا فى نوع معين من العقلانية والتاريخ والحرية، فان هذه القيم تفرض على المثقف، مهما كانت صفته، بعض المهام باعتباره يملك الوعى النقدى، واذا كان من غير الممكن تفصيل القول فى معنى المثقف ومهماته، فمن المهم ان نبين، فى نظرنا، بعض ملامح المثقف عند مشال فوكو ومحمد اركون، لان الحاضر او الحداثة يتطلبان مساهمة خاصة من المثقف.

من المعلوم ان فوكو يميز بين المثقف الكونى، مالك الحقيقة والعدالة وضمير المجتمع الذى لا يتناسب فى نظره ومهام تشخيص الحاضر، والمثقف الخصوصى الذى يشتغل فى قطاع معين وحول موضوعات محددة ولايعطى دروسا او توجيهات وانما يقدم ادوات للعمل ومناهج للتحليل(٤٧).

انه المثقف الذى يوضح مسألة معينة او يبين وضعية جديدة او يكشف عن حالة خاصة، ويمارس يقظة سياسية ونظرية واخلاقية فى ميدان عمله او فى محيطه الاجتماعى، وفى حالة الفلسفة يقوم بتشخيص علاقات السلطة والمعرفة وعلاقات الذات بالحقيقة والحرية والسلطة، انه مثقف الحاضر او مؤرخ الحاضر.

اما المثقف فى حالة الفكر العربى، فانه الشخص الذى يهتم بالمعنى ويفكر اللامفكر فيه انه: «ذلك الرجل الذى يتحلى بروح مستقلة، محبة للاستكشاف والتحرى، وذات نزعة نقدية، تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط»(٤٨).

ومحك النظر او معيار الاختبار فى ذلك، هو الموقف الفلسفى، او كما يقول اركون:

«ينبغى ان نعلم بهذا الصدد ان الموقف الفلسفى الممارس دون أى تنازل او هوادة، على الصعيدين الفكرى والسياسى، هو وحده القادر على التمييز بين المثقفين المرتبطين بالفكر النقدى الحر واولئك المرتبطين باستراتيجيات السلطة المسيرة من قبل مختلف الفاعلين الاجتماعيين»(٤٩).

لماذا؟ لأن الموقف الفلسفى النقدى هو الذى يطرح باستمرار الشروط النظرية لصلاحية او عدم صلاحية خطاب ما، وهو القادر على تقديم تحليل عقلانى لمسائل التاريخ وطرح موضوعى لمشكلات الحاضر وتحدياته.

الهوامش

(١) للاطلاع اكثر على موقف فوكو من البنيوية، يمكن العودة الى محاضرته التى ألقاها بجامعة «كايو» باليابان وذلك فى ٩ اكتوبر سنة ١٩٧٠، والتى نقلناها الى العربية، وصدرت فى مجلة «ادب ونقد» العدد ١٤٧ نوفمبر سنة ١٩٩٤.

(٢) ينظر مقالة السيد ولد اباه فى: دراسات عربية، العدد ١٠، ١١، ١٢، سنة ١٩٩٣، بعنوان: نقد هابرماس لفوكو «حوار» العقلانية التنويرية والجينيالوجيا النقدية.

(٣) ينظر على سبيل المثال، الدراسة القيمة والشاملة التى قدمها الاستاذ الدكتور فتحى التريكى فى كتابه «فلسفة الحداثة» والصادر عن دار الانماء القومى، بيروت، ١٩٩٢، والذى ناقش فيه مفهوم الحداثة وعلاقته بالهوية والفكر العلمى والسياسى والفلسفى.

(٤) Habermas, La Modernité un projet inachevé, in, Critique, n°411-412, 1981, p,951.

(٥) Encyclopedia Universalis, V 10, Ed 11, 1977, PP, 149, 140, 141.

(٦) Habermas, Ibid, P.951.

(٧) Jean-François Lyotard, Le postmoderne expliqué aux enfants, Ed, Galitlée, 1988, Pp, 27, 30.

(٨) Habermas, Le discours philosphique de la modernité, Ed, Gallimard, 1985, CH N°1. –

(٩) Michel Foucault, Structuralisme et Pos-structuralisme, in, Dits et Ecrits? Ed, Gallimard, T N°4, P, 446.

(١٠) Michel Foucault, Ibid, PP, 447, 448.

(١١) ينظر دراستنا المنشورة في: مجلة ابداع، العدد ١٠، اكتوبر ١٩٩٧، بعنوان: اركيولوجيا الادب من خلال نموذج ريمون روسال.

(١٢) يمكن القول ان ما يجمع بين فوكو وهابرماس هو كانط، الا انهما يختلفان في تعيين دلالة عصر الانوار، ويمكن العودة إلى الدراسة المنشورة في مجلة Critique العدد ٤٧١ – ٤٧٢ سنة ١٩٨٢ بعنوان: Habermas et Foucault, qu'est ce que l'age de l'homne.

(١٣) Michel Foucault, Intervieu, in, La presse de tunis, du 12 Avril, 1967, P, 03.

(١٤) ينظر حول موضوع الحاضر والآن الدراسات التالية على سبيل المثال:

- Robert Castel, Présent et génealogie du present, et François Ewald, Foucault et L'actualité, in, Au de Risque Michel Foucault, Ed, Centre Pompidou, 1997.

- André Scala, Note sur L'Actualité, le présent et L'ontologie chez foucault, in, Les Cahiers de philosophies, N°13, 1991.

(١٥) مشال فوكو: ماهو عصر التنوير، ترجمة يوسف الصديق، في، مجلة الكرمل، العدد ١٢ سنة ١٩٨٤ ص ٦٧ وكذلك.

-Magazine Litteraire, N° 309, Avril 1993, Michel Foucault, Qu'est-ce que les lumieres? PP, 62-73.

(١٦) نفس المصدر، ص ٧١.

(١٧) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(١٨) Michel Foucault, Non aux sexe roi, in, Le Nouvel Observateur N° 644, 1977, P, 124.

(١٩) Michel Foucault,Un systeme fini face à une demande infini, in, Sécurité Sociale, L'enjeu, ED, Syros, 1983, P, 42.

(٢٠) Michel Foucault,Je Perçois L'intolirable, in, (D, 336), P, 10. ويشير حرف "D" الى رقم مخطوطات مشال فوكو المجمعة في مكتبة السولشوار بباريس.

(٢١) Michel Foucault,Apropos de Nietzshe, in (D, 520-80), P. 32.

(٢٢) مشال فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، في، مشال فوكو، مسيرة فلسفية، تأليف دريفوس ورابينوف، ترجمة جورج ابي صالح، مركز الانماء القومي (د،ت)ص، ١٩٣.

(٢٣) نفس المصدر، ص، ١٨٧.

(٢٤) نفس المصدر، ص، ١٨٨.

(٢٥) ينظر بشكل خاص الى حواره: L'éthique de Souci de Soi Comme Pratique de la Liberté, in, (D,48).

(٢٦) John Rajchman, Erotique de la Liberté, ed, P,U,F, 1992, P, 144.

(٢٧) Michel Foucault,Surveiller et Punir, Ed, Gallimard, 1975, P, 218.

(٢٨) محمد اركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الاسلامي، في الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٩، سنة ١٩٨٤، ص ٣٩.

(٢٩) نفس المصدر، ص ٤١.

(٣٠) نفس المصدر، ص ٤٢.

(٣١) محمد اركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٢، الفصل الرابع.

(٣٢) محمد اركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، ١٩٨٦، الفصل الثاني، وكذلك: الاسلام والحداثة في، التبيين، العددان ٢-٣، ١٩٩٠.

(٣٣) محمد اركون: الاسلام والحداثة، مجلة التبيين، العددان ٢-٣، سنة ١٩٩٠، ص ٢٠٧.

(٣٤) محمد اركون: حوار البدايات، مقابلة، في الفكر العربي المعاصر، العددان ٦٨-٦٩، سنة ١٩٨٩، ص ٩١.

(٣٥) محمد اركون: الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٣، ص ٢٣٢.

(٣٦) محمد اركون: الاسلام والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢١.

(٣٧) محمد اركون: نفس المصدر ونفس الصفحة.

(٣٨) محمد اركون: الاسلام، التاريخ، الحداثة، في جريدة النهار، العدد ١٥٨، ١١ سبتمبر ١٩٩١، ص ٩.

(٣٩) محمد اركون: الاسلام والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٩.

(٤٠) محمد اركون: حول الانتربولوجية الدينية، نحو اسلاميات تطبيقية، الفكر العربي المعاصر، العددان ٦-٧، سنة ١٩٨٠، ص ٣٢.

(٤١) محمد اركون: الاسلام والحداثة، مصدر سبق ذكره، ص،ص ٢١٣-٢١٤.

(٤٢) محمد اركون: نفس المصدر، ص،ص ٢١٨-٢١٩.

(٤٣) من غير الممكن معالجة هذه المسألة الصعبة والمعقدة في سياق بحثنا، لذا نفضل احالة القارئ المهتم الى اعمال المفكر وخاصة: الاسلام، الاخلاق والسياسة، الفصل الثاني وتاريخية الفكر الاسلامي، الفصل الخامس:

(المقدس والثقافي والتغيير، مفهوم السيادة العليا في الفكر الإسلامي، في الفكر العربي المعاصر - العدد ٣٩ - ١٩٨٦).

(٤٤) محمد اركون: الفكر الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧.

(٤٥) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٣١٦.

(٤٦) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٢٤١.

(٤٧) Michel Foucault, Pouvoir et Corps, in, (D, 302) P,50.

(٤٨) محمد اركون: الفكر الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٨.

(٤٩) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٢٠.



خطاب الـ «ما بعد»
مواجهة أم التقاء؟

مارى تريز عبد المسيح*

فى وقتنا الراهن، احتدمت المواجهات بين المنظرين لفكر ما بعد الحداثة، والمنتمين إلى ما بعد الكولونيالية. والهدف من هذا البحث هو قراءة خطاب ما بعد الحداثة من منظور ما بعد كولونيالى للتوصل إلى لغة نقدية تعمل على التخلص من الرواسب المتبقية من الماضى الإمبريالى، وقادرة على تعميق الوعى بالكولونيالية الجديدة المستترة فى خطاب ما بعد الحداثة. تلك الرواسب الإمبريالية هى شوائب فكرية تعوق الذهن عن تجاوز الأنماط الفكرية التى تجيز التراتب وتقنن تسلط مراكز القوى. فنحن نتطلع الآن إلى مستقبل يتحرر من الكولونيالية بكافة صورها، ليكون مستقبلا جديرا بأن يطلق عليه زمن ما بعد الكولونيالية، تخلو فيه العلاقات من نوازع الهيمنة من أى مراكز قوى، داخلية كانت أم خارجية. ومن ثم، فلا تكفى قراءة ما بعد الحداثة من منظور ما بعد كولونيالى، بل يتعين تلازم تلك القراءة وإعادة تمحيص كتابات ما بعد الكولونيالية لتعرية الخطاب الكولونيالى المضاد الكامن فيها، والذى يعمل على تأكيد الاختلاف.

وهنا نجد تداخلا قائما بين كافة المصطلحات المتداولة فى زمن «مابعد»، لتمحور نظمها المعرفية حول مفهوم الاختلاف. ويكمن التعارض الرئيسى بين هاته الأنظمة المعرفية حول تعريف الاختلاف، فينزع فكر ما بعد الحداثة إلى إذابة الاختلاف بتجاوز الحدود والهوامش، بوصفها حواجز مصطنعة، مما يأتى بنتيجة عكسية. فتقبل الاختلاف فى كافة أشكاله دون تمييز، مما يفضى إلى تحويله لنموذج معمم، فى محاولة للتوصل إلى مفهوم للعالمية يتأسس على الاختلاف، مما يعنى تأكيده دون محاولة التعرف عليه، أو التداول معه. وفى تأكيد الاختلاف ما ينذر بعهد جديد من الكولونيالية المستترة، تتخفى وراء خطاب فكرى معكوس لخطاب الكولونيالية السالفة الذى اتخذ من نشر الحداثة الغربية ذريعة للفصل بين العالم المتمدين والآخر المتخلف، لإضفاء صفة الشرعية على تطلعات الغرب الاستعمارية.

ويتناول نقاد ما بعد الكولونيالية قضية الاختلاف من منظور مغاير. فالتعرف على الاختلاف، بالنسبة لهم، فيه سعى للتواصل عبر الثقافات، فهو مسعى سياسى مغاير لموقف نقاد ما بعد الحداثة فى تناولهم للاختلاف تناولا إستطيقيا، أى ذريعة للتأمل السلبى بدلا من التفكير الإيجابى فى كيفية تشييد معابر بين الثقافات. ويصعب علينا فهم فكر الـ «ما بعد» بكافة نظمه المعرفية بمعزل عن الموضع الثقافى الذى يتمثله، سواء كان موضعا

(*) أستاذة بقسم الأدب واللغة الانجليزية - آداب القاهرة.

هامشيا أم مركزيا. فعلينا بالتعرف على الموضع الثقافى، ومدى إعاقته لتحرير الفكر من رواسب الكولونيالية التى تسلم بالتراتب، مما يفضى إلى إساءة تأويل الآخر. ويحتدم الأمر تعقيدا فى محاولة بعض النقاد الشماليين إضفاء صفة الشرعية على تصنيفاتهم الأدبية لكتابات العالم الثالث مما يترتب عليه إدراج تلك الكتابات فى أطر نمطية. ومثال لذلك ما قام به فريدريك جيمسون — الناقد الأمريكى — فى مقاله عن كتاب العالم الثالث(١)، ودراسة لندا هاتشيون — الناقدة الكندية — عن كتابات السكان الأصليين بكندا(٢). أما نقاد ما بعد الكولونيالية فيتركز سعيهم فى قراءة التراث الثقافى من منظور يحترم الخصوصية، كما يرصد تفاعل تلك الخصوصية بالمؤثرات العالمية. لذلك، فهم يبتعدون عن مذاهب النسبية المطلقة التى تؤكد الاختلاف بوصفه عنصرا مطلقا. فالهدف من المنهج النقدى لما بعد الكولونيالية هو تحقيق التواصل بين الثقافات لتكوين قوة فكرية جمعية، تعى التناقضات القائمة بينها، وتعمل فى سعى دائب للتفاعل مع الآخر، لتجاوز الاختلاف، ففى الغالب يرجع منشأ الاختلاف إلى تباين المواضع الثقافية على خريطة العالم.

فاعلية الموضع الثقافى فى عملية التأويل:

لايزال العالم يتأسس على مواضع ثقافية تنقسم بين القوى المهيمنة والخاضعين لها. فللموضع الثقافى تأثير مباشر على المنهج المعرفى. وقد بينت الدراسات المستفيضة فى نظريات الثقافة وفلسفة العلوم كيفية تأثير الرؤى الذاتية على اكتساب المعرفة. فبدءا من الملاحظات اليومية العابرة وانتهاء بالملاحظة العلمية، كلها تعد أنشطة تأويلية توجهها فرضيات معرفية مسبقة. ولاتزال تلك الفرضيات المعرفية مثار جدل لم يحسم بعد. فالبعض يرجع تلك الفرضيات للمؤثرات الأيديولوجية المحيطة، بينما يرجعها آخرون لنشاط اللا وعى. وعلى أى الأحوال، قد يصعب علينا الفصل بين المكونات الأيديولوجية ونشاط اللا وعى، كما يستحيل قصر الفرضيات المعرفية على عنصر دون الآخر. فقد أوضحت الدراسات «البين نوعية» فى ميادين الثقافة مدى التداخل بين الوعى واللا وعى(٣).

وهناك مؤثرات أخرى تعوق عملية التأويل. فتأويل الآخر يعد بمثابة ترجمة للذات. والتنبه لتلك العلاقة المتداخلة بين الأنا والآخر يفيد عند المحاولة لصياغة لغة نقدية جديدة. فنحن نعيش فى عصر ما بعد الحداثة، من موضع ما بعد كولونيالى، فهناك تداخل فى علاقة الأنا بالآخر، لاتصالهما التاريخى. فالموضع الثقافى لعالم الجنوب أفرزته الحداثة الإمبريالية بأنظمتها المهيمنة. وقد يشارك عالم الشمال الجنوبيين فى موقفهم المضاد من الحداثة بمفاهيمها الإمبريالية، فى تقويضه للمسرودات الحداثية الزائفة بصياغة فكر ما بعد الحداثة. ولكن هناك خلافا بين عالمى الشمال والجنوب حول كيفية التغلب على مفهوم الأخروية بعد محاولات تقويض المركزية. وكما أسلفنا القول، يتطلع منظور ما بعد الحداثة لإضفاء صفة المطلق على الأخروية تحت مزاعم التعددية، بينما يتطلع نقاد ما بعد الكولونيالية إلى إرساء منهج تأويلى لمعاودة قراءة التمايز بين الأنا والآخر فى سياق اجتماعى رحب، لا تتمايز فيه المنظمة المعرفية وفقا للتقسيمات الجغرافية. فيصعب حصر فكر ما بعد الحداثة فى عالم الشمال، وفكر ما بعد الكولونيالية فى عالم الجنوب لتداخل العالمين تاريخيا بفعل الانزياحات، إثر الهجرات الجماعية من الشمال للجنوب، وبالعكس. فهناك عوالم جنوبية فى الشمال، وظهرت أنظمة معرفية وسلطوية فى الجنوب تمتثل بفكر الشمال. وبإذابة الحدود الجغرافية بين الشمال والجنوب، واختلاط الطبقات والأجناس، يتراءى لنا سياق تاريخى مغاير قد يساعد على تحديد العوامل المولدة للقوى السلطوية. فيتسنى للمجتمع الدولى حينئذ إقامة علاقات لا كولونيالية — أى تبتعد عن محاولات الهيمنة وفرض السلطة، وهى علاقات يجوز إقامتها بين كافة الجماعات دون التقيد بالفواصل والتقسيمات.

وتجاوز الفواصل ليس بالأمر اليسير، فالأنظمة المتناقضة تستند إلى خلفيات فلسفية متباينة تعوق محاولات التجاوز. ففى جنوحه للشك، يتناقض فكر ما بعد الحداثة والفلسفة الوضعية المبنية على التعقل. ويعد نيتشه المصدر الأول لفكر ما بعد الحداثة، بما يذهب إليه من نفى لوجود حقائق مطلقة، فكلها خاضعة

للتأويل المرهون بالدوافع والضرورات الأساسية(٤). وتجنبا لفرض المطلقات المرتبطة بضرورات جماعة دون الأخرى، أخذت ما بعد الحداثة بالنسبية المطلقة، تجنبا للوقوع فى الشمولية والغائية والطوباوية التى أفرزت الإمبريالية، والفاشية، والستالينية. وكانت الحركة الطلابية فى أوروبا عام ١٩٦٨، من أهم العوامل المؤثرة على العناصر الراديكالية بين المثقفين، فدفعتهم لنبذ الأبنية السلطوية المركزية. أفضى ذلك إلى العمل على تشظية تلك الأبنية، استجابة لمطالب جديدة فى حاجة لتشكيل جماعات يستحيل عليها التآلف وفقا للأنظمة القديمة. فبعد ١٩٦٨، استبدل بمفهوم التمثيل الواقعى – باعترافه الضمنى بوجود حقيقة أصلية ذات مرجعية ثابتة – مفهوم الخطاب واللغة، فكلاهما تحددهما المفاهيم الايديولوجية السائدة، ويتولد عنهما كافة أشكال المساواة واللامساواة الاجتماعية. فالتمايزات الاجتماعية، وتعريف الهوية، والتموضع الذاتى يتأسس على الخطاب السائد(٥). فالراديكالية التى أفرزتها حركة ١٩٦٨ عملت على إيجاد موضع للذات ينشق على الفكر الديكارتى القائم على فكرة الأنا الواعية بالفعل، والقادرة على تحقيق شفافية فى التواصل. فطرحت دراسات التوسير ولاكان تصورا جديدا عن الذات الخاضعة لقانون الأب، وتفتقد الحرية المطلقة المزعومة.

أما نظرية جون بودريار فهى تتبع الصورة الزائفة التى اخترقت حياتنا بفضل الخطاب الإعلامى وكيفية تشكل قراءتنا للوقائع بموجبها. وفى كتابه حرب الخليج لم تقع(٦) يضع بودريار نظريته موضع التطبيق. ومثل هذا التحليل يحبط محاولات التخاطب بين الجماعات، ويرفض كافة المشاريع البديلة، كما يتخلى عن مسئولية شحذ الطاقات الذهنية لتسخير الموارد الأرضية بما يحقق الاكتفاء لمن تعوزهم الكفاية.

وينبنى أدب ما بعد الحداثة، أيضا، على ازدواجية كافة العناصر بالنص، لإرجاء حسم التناقضات، بوصفها مفارقات. فأدب ما بعد الحداثة لا يثير التساؤلات لشحذ الفكر على العمل. والأخذ بالازدواجية المطلقة يعيد إنتاج فكرة الالتباس التى راجت مع مدرسة النقد الحديث. أما التحليل الشكلانى للنص الذى دعت إليه تلك المدرسة فتحول فى ما بعد الحداثة إلى تحليل نفسى لطبقات النص(٧). فالمدرستان تفصلان النص عن العالم، كما تتشككان فى إمكانية تحقيق التغيير الاجتماعى. ونخلص من ذلك إلى تشابه خطاب الحداثة وما بعدها فى نزوعهما نحو موضع ثقافى مركزى الرؤية. وحتى فى انتفائه للأصول والثوابت، ينزع خطاب ما بعد الحداثة للتسليم بالواقع لاستحالة تفسيره، مما يتضمن نقض ما سبق انتفاؤه، مؤكدا للثوابت بالإرجاء واللاحسم.

واتخذ خطاب ما بعد الكولونيالية موضعا ثقافيا مغايرا، غير عابىء بدراسة عناصر الازدواجية المفضية لموقف تأملى عاجز، قدر اهتمامه بدراسة التناقضات عبر منظور سياسى يتحدى التأمل الإستطيقى. فجماليات القراءة المطروحة فى نقد ما بعد الحداثة لا تتماشى وقراءة أدب ما بعد الكولونيالية لعدم استجابتها لعنصر المقاومة فيه. وأدب المقاومة يأخذ بالجدل، وفى سعيه لكشف التناقضات يشحذ التفكير، وإن لم يطرح حلولا فهو لاينفى إمكانية التوصل لها بالممارسة الجمعية.

وقد استبدل فرنسوا ليوتار، منظر ما بعد الحداثة، المنهج الفكرى المبنى على الجدل، بالنزوع لإبراز المفارقة واللعب باللغة، وهو يصل لاستنتاجاته بدراسته لكتاب «كانط» فى «نقد الحكم» وهو بحث فى العلاقة بين الجميل والجليل. يفترض ليوتار أن الجميل يزودنا باللذة الإستطيقية لما يحققه من تجانس للعناصر اثناء استيعابها، بينما يعمل الجليل على استثارة مزيج من اللذة والفزع فى المتلقى. وتأسست الحداثة على استطيقية الجمال، بينما التزمت ما بعد الحداثة باستطيقية الجليل. ووفقا لليوتار، تتيح تلك النصوص مشاركة المتلقى للكاتب فى زمن ما بعد الحداثة أى زمن المستقبل السالف Future، فتعنى «مابعد» التالى، بينما تشير الحداثة للحالى(٨). ويتواجد هذا الزمن فى كافة المحاولات الطليعية لتقديم ما يتجاوز التمثيل الواقعى. واعتمدت الحداثة اعتمادا كليا على استطيقية التنوير – وهى استطيقية الجميل، فالجليل يثير الريبة فى وعود المثالية التى يحتويها الفكر التنويرى، وفى لا تكامله ينزع الجليل للتشرذم والتشظى، ليواجه كل فرد أزمته المتوحدة.

وفى مواجهة ليوتار، يطرح هابرماس فكرا بديلا. فهو ينعت المدافعين عن ما بعد الحداثة بالمحافظين الجدد، رافضا منهجهم، إعلاءً للاحتكام إلى العقل لتحقيق التواصل بين الأفراد وتهيئة التكيف الاجتماعى. كما يذهب هابرماس إلى أن المنطق العقلى ينتج الجميل ويتذوقه، وفى ذلك دلالة ضمنية على إمكانية تحقيق الحرية الإنسانية. ويرى هابرماس فى تفضيل ليوتار للجليل ما يعوق التعرف على الأهداف الجمعية الكبرى، مما يفضى إلى تجاهل حسّنا الكامن بالتضامن الاجتماعى الذى يتجاوز مستوى التنظير(٩). فينكر «ما بعد الحداثيين إمكانية التعاطف بين الأفراد فى أية صورة كانت، أو محاولات التوفيق بين المواقف المتضاربة، أو تحقيق جماعة قادرة على التواصل. جملة القول، تقف ما بعد الحداثة بمنأى عن الفعل الجماعى، مما يضعف الإمكانيات النظرية لصياغة لغة نقدية مشتركة، تشكل مرجعية فكرية لكافة الثقافات، وإن تعددت أساليبها.

والسعى لصياغة لغة نقدية مشتركة يتعارض وفكر ليوتار الذى يرتاب فى كافة المحاولات للتواصل بين الثقافات. فعلى سبيل المثال، يستحيل لليوتار التوفيق بين الثقافة التقليدية، والثقافة العلمية. فوفقا له، تعمل الثقافات التقليدية على توطيد الروابط الاجتماعية بمسروداتها الغيبية، بينما اعتمدت الثقافات العلمية على البراهين. فالجامع بين الثقافتين هو استخدام بيانات محكمة تتماثل وقواعد اللعبة التى يجتمع حولها المشاركون فيها. والثقافتان لا تتكافآن لتغاير قواعد لعبتيهما(١٠). وليوتار يطبق هنا مفهوم النسبية المطلقة على المناهج المعرفية، مما يستحيل إقامة أى حوار بين المعارف أو الثقافات. وإن أخذنا بفرضياته، ونفينا وجود أى من أساليب القياس المشتركة بين الثقافات، أفضى ذلك إلى استحالة التبادل المعرفى. ويستتبع ذلك استحالة التسامح بين البشر، فالتسامح الحقيقى ينبنى على تفهم الثقافات الأخرى والرغبة فى مساءلة المعتقدات المألوفة فى ضوء الثقافات الأخرى. وهذا ما يتأسس عليه خطاب ما بعد الكولونيالية، فالتسامح بين الثقافات يتطلب التعاطى على المستويين المعرفى والأخلاقى. فالعجز عن فهم الآخر قد يفضى إلى التعددية المطلقة التى تخفى إخفاقها فى التواصل تحت دعاوى التنزه عن التدخل فى شئون الآخرين.

أما ساتيا ماهونتى – أحد نقاد ما بعد الكولونيالية، هندى الأصل ويعمل بجامعات الولايات المتحدة – فيعترض على هذا المنهج اللا ملتزم، لاعتقاده بأن فى القدرة على التواصل ما يفيد الأطراف كافة، كما يرى إمكانية تفهم مواطن الاختلاف وأوجه الاتفاق، بإتاحة حوار مفتوح يشمل الأطراف كافة. وليس القصد من الحوار المفتوح هنا الإرجاء، وعدم التوصل إلى نقطة الحسم، بل المقصود به المساءلة المستمرة دون التغاضى عن التناقضات حتى تتحول لعقبات. فالحوار المفتوح يبعث أملا فى بقاء الرغبة فى التواصل، ودونها يستعصى النقاش(١١). ويهتم نقاد ما بعد الكولونيالية بإقامة هذا الحوار بين الثقافات لتحويل المحور النقدى من فكر إمبريالى متمثلا فى ما بعد الحداثة، إلى موقف فكرى ضدى لا يسعى لاكتساب شرعية السلطة، بل الشرعية الشعبية. وفى هذا الصدد، ينذرنا هيبديج بالمأزق الفكرى الذى نواجهه فى وقتنا الراهن، حيث تتنازع كافة الأطراف لاكتساب صفة الشرعية. جاء ذلك المأزق نتيجة لزغزعة السلطات التى انتزعت الشرعية وفرضت معاييرها المعرفية أجيالا(١٢).

مأزق الصلاحية الشرعية:

فى وقتنا الراهن، هناك تساؤلات عمن تجوز له الصلاحية الشرعية لتأسيس الخطاب النقدى المعاصر: المؤسسات الأكاديمية، أم الحركات الاجتماعية النشطة. ولعل من أهم الأسباب التى دفعت بفكر ما بعد الحداثة إلى نقطة اللا حسم أو الانتفاء، هو مغالاة المنظرين فى تقدير دور الثقافة الرفيعة فى تحريك التاريخ. فتوجه هجوم ما بعد الحداثة نحو المؤسسة الفكرية الممثلة فى المؤسسات الأكاديمية، ودورها فى الجدل الفلسفى حول طبيعة الوعى، واللغة، والهوية، أودى إلى ضبابية الرؤية تجاه الحركة الاجتماعية. ولكن العقلانية التى سادت الفكر الغربى لم تنتشر بفضل قاعات الدرس. يؤكد لنا الناقد الأمريكى، ريتشارد رورتى، أن الفكر العقلانى شكلته النقابات العمالية، وتطوير التعليم، وانتشار المطبوعات الزهيدة الثمن، والتوسع فى النظام

الإنتخابى ليشمل كافة الممارسات الاجتماعية. فلم تتولد العقلانية عن الجدل الأكاديمى حول الأنظمة المعرفية، بل نمت فى الشارع وعلى المقهى(١٣). كما يذهب رورتى بأن تدهور النظم المعرفية التى تأخذ بالغيبيات لايرجع إلى قيام الفلسفة الوضعية، أو فلسفة نيتشة، أو ملاحظات داروين العلمية، بل يرجعه رورتى إلى تغير انتماء الجماعة للتلاحم فى كيان مشترك، يؤسسه الرأى العام، وقادر على تحويل المصير العام. فأهم العناصر المؤسسة للفكر العقلانى فى الثقافة الغربية هى الحساسية الجديدة للإمكانات الجديدة المتاحة بفضل الحركة الاجتماعية النشطة. ومن ثم باتت قضايا الصلاحية الشرعية قضايا عارضة، بعد تحول ميادين المعرفة من المؤسسات الأكاديمية إلى الخلايا الاجتماعية النشطة. فتتحدد معايير النظام المعرفى بفاعليته عند التطبيق العملى. ولهذا، فقدت المؤسسة الأكاديمية صلاحيتها الشرعية فى تعرية الايديولوجية، أو تحفيز العقل، أو تطوير العلم(١٤). وأثير الاهتمام بدوافع إساءة استخدام السلطة، وكيفية توجيه السلطة لوظائف أخرى، وهو المسعى الرئيسى لنقاد ما بعد الكولونيالية.

وبتغيير مواقع السلطة، وإشراك الخاضعين لها فى توجيهها، ما يثير الصراعات فى جهات أخرى. فتلح الحاجة لتحويل اللغة النقدية من القضايا المعرفية إلى الواقع السياسى، كما أشار جرامشى فى كتاباته(١٥). فالتحول للواقع السياسى يتيح التعرف على كيفية تشكل السلطة والأساليب التى تستخدمها لكسب الموافقة الشعبية التى تمنحها الصلاحية الشرعية. فدور السلطة هو حشد الوعى الشعبى بتصورات ملفقة تضفى عليها سمة الطبيعية، لتلتف الجموع الشعبية حولها. ينبغى التعرف على تلك الممارسات للطعن فى صحتها وطرح البدائل التى تهتم بالاحتياجات العامة. فالهدف هو الحصول على الإجماع الشعبى الفعلى، لا مجرد تعبئة الرأى العام بتصورات واهية.

وضرورة التمثيل الشعبى يشير إلى أهمية تأكيد ضمير الجمع فى الممارسة السياسية. ولايجد ضمير الجمع تمثيلا فى فكر ما بعد الحداثة، ويعده بودريار عاملا مأسويا. فالمجال السياسى فقد مصداقيته إثر اندماجه فى لعبة الانتخابات التى يسيرها الإعلام(١٦).

ويتخذ نقاد ما بعد الكولونيالية موقفا مضادا من بودريار فى تأكيدهم على أهمية ضمير الجمع لتحقيق التواصل. فلا يعامل ضمير الجمع بوصفه كتلة صلبة، بل كيان فى حالة من التشكل الدائم لإحراز موضع ملائم فى المجتمع. فالعالم يتألف من جماعات متنازعة، تختلف مواضعها، ويتباين تراتبها، كما تتبدل أبنيتها السلطوية. والاتصال بهذا العالم المتنازع يكون بضمير الجمع ليحقق الاتصال علاقة تبادلية من التأثير والتأثر، دون اللجوء إلى حيل فرض الصلاحية الشرعية من أجل الهيمنة الثقافية، وهى احد أوجه الإمبريالية الجديدة.

ما بعد الحداثة وخطاب الإمبريالية:

يفتقد خطاب ما بعد الحداثة لأى تصور لإقامة علاقة تبادلية، لاختفاء صورة الجماعة الشعبية ليرتسم بدلا منها شكل منمط للجماعة، صنعه الإعلام الذى صاغ مفاهيم الجماعة بالصور الزائفة كما يذهب بودريار(١٧). وإن كانت الثقافة - وفقا لطرح ما بعد الحداثة - تبتعد عن الإحاطة بالوقائع لتغدو مجرد تمثل زائف، فالوصول لحسم اليقين لأمر مستحيل. فهناك اكتفاء بالتساؤل، ففيه وقاية من الوقوع فى خطر التعميم والشمولية.

والهروب من الحسم - وهو أهم فاعليات التغيير، للانغلاق فى دائرة اللا حسم - الذى يكبح إرادة التغيير، فيه ما يؤكد دوام الحال والتغيير المحال. وفى ذلك إحياء للشمولية، وإن اختلفت عن شمولية الحداثة الإمبريالية، فهى لازالت تخفى نوايا إمبريالية مستترة فى شكل جديد. ولا ينجو فريدريك جيمسون من الوقوع فى هذا الشرك. فقد ظهر تأثره بهذا الخطاب الإمبريالى فى مقاله الشهير، «أدب العالم الثالث فى عصر الرأسمالى المتعدد الجنسيات» وفيه يذهب بأن الفصل بين الخاص والعام فى الغرب دفع الكتاب للتمسك بذاتيتهم. ويختلف المقام فى العالم الثالث، لتتأثر الذات بالسياق الاجتماعى. ويضيف جيمسون، أن غالبية المثقفين فى العالم الثالث هم مثقفون ذوو توجهات سياسية، فيغدو الشكل الأدبى السائد هو اللأليجورى أو التمثيل الكنائى(١٨). وقد أثار المقال جدلا شهيرا مع الناقد

الباكستانى إعجاز أحمد - الأستاذ بجامعة نيودلهى. ففى تعليقه على أحجية جيمسون، رفض تلك الطروحة، مدافعا عن تنوع التجسيد السردى فى بلدان العالم الثالث. كما يتهمه أحمد بالتعميم، خاصة فى استخدامه لمصطلحات مطلقة كالعالم الثالث، والتمثيل الكنائى، على سبيل المثال، وكلها تنزع للتجريد الذى يتسم به خطاب ما بعد الحداثة(١٩).

وقد طرح نقاد ما بعد الكولونيالية قراءات مغايرة لكتاباتهم القومية. ففى الصين التى نشطت فيها حركة الترجمة من وإلى الآداب الأخرى فى الثمانينيات(٢٠)، يسعى الناقد الصينى فينجزهن - وهو عضو الأكاديمية الصينية للدراسات الاجتماعة - يسعى لتفسير النزعة الجمعية الكامنة فى المنتج الثقافى فى بلدان العالم الثالث(٢١). ويستفيد الناقد الصينى من ملاحظات جرامشى فى كتاباته عن الثقافة(٢٢)، لتحليل كيفية التواصل الفعّال بين أفراد الجماعات التى تمتثل بالقيم الجمعية.

ويظل أدب ما بعد الكولونيالية معرضا لدراسات تعمل على تسطيحه بتفسيره وفقا لمفاهيم مجردة. ويتجلى ذلك فى بعض كتابات لندا هاتشون - الناقدة الكندية المنتمية لحركة ما بعد الحداثة فى النقد. فعلى الرغم من محاولاتها لإضفاء سمة التاريخية على خطاب ما بعد الحداثة، دفاعا عن مهاجميه الذين ينعتونه باللا تاريخية، فهى تجنح، أيضا، للتجريد. ففى احد مقالاتها تتناول كتابات الإسكيمو - السكان الأصليين بكندا - بالدراسة، بوصفها كتابات تنتمى لأدب ما بعد الكولونيالية. وفى تناولها، تؤكد اختلاف تلك الكتابات عن غيرها من الكتابات فى البلدان الأخرى(٢٣). والإصرار على التمييز والبحث عن التفرد يوقعها فى شرك الرؤية الشمولية التى تفترض الأصالة فى كتابات دون الأخرى. وأثارت دراسة هاتشيون رد فعل مضادا علقت عليه ديانا برايدان، وهى ناقدة كندية أيضا. فرفضت هذا التوصيف لانطوائه على فرضية وجود قراءة واحدة صحيحة للنص، بوسعها التوصل لتلك الأصالة. كما ترفض برايدن تأكيد الاختلاف بين الكتابات الكندية المنتمية لأدب ما بعد الكولونيالية وغيرها، وتطرح الناقدة دراسة بديلة لتلك الآداب فى سياق مقارن. فعلى خلاف القراءة النقدية الشمولية التى تتسم بها ما بعد الحداثة، فالقراءة من نظور ما بعد كولونيالى هى قراءة تحليلية بوسعها تفقد البنى القمعية وسبل مقاومتها. وتصف برايدن اللغة النقدية التى يستخدمها كل من جيمسون وهاتشيون، بأنها تفرز خطاب العالم الأول فى سعيه لتلطيف الصراع القائم وتبنى موقف السائح، المتفرج، المتأمل للأزمات عن بعد(٢٤)، وهو الموقف الأخلاقى الذى تتبنى عليه قيم ما بعد الحداثة، كما يشير إليها زيجمونت بومان فى كتابه عن أخلاقيات ما بعد الحداثة(٢٥).

الجدل حول «مابعد»:

وكأن الجدل الدائر حول الـ «ما بعد» لن يفرغ. وأحيانا تتلاشى الحدود الفاصلة بين الاتجاهات المتعددة، كما تتداخل فى أحيان أخرى، لتزداد الأمور تشابكا بدلا من البحث عن مواضع الاتفاق. فتتباين التعريفات ولا تتفق على ما هية ما بعد الحداثة وعلاقتها بما بعد الكولونيالية. فيذهب سايمون ديورنج، الناقد الاسترالى، فى تعريفه لما بعد الكولونيالية، بأنها تمثل حاجة الشعوب والأمم والجماعات التى عانت من الاستعمار لتأكيد هويتها بعيدا عن المفاهيم الأوروبية التى تزعم العالمية، ولا تتبينها فى واقع الأمر(٢٦). أما هاتشيون فتؤكد استحالة تحقيق مثل تلك الهوية الخالصة، فهى تعد خطاب ما بعد الكولونيالية خطابا نقضياً يعمل فى إطار الثقافة الأوروبية السائدة، وليس بمعزل عنها(٢٧). ويؤكد الناقد العربى الأصل جلال قادر التداخل بين أنظمة «مابعد» لمرجعيتها التاريخية المشتركة(٢٨). وفى أمريكا اللاتينية يتخذ فرناندو دى تورو موقفا توفيقيا. فهو يعارض الموقف الأصولى لبعض كتاب أمريكا اللاتينية فى السبعينيات، فى مطالبتهم بالانشقاق عن الفكر الأوروبى بحثا عن جذورهم القومية. ويجد تورو فى التشدد الأصولى ما يسىء للكيان القومى. كما يحسب لفكر ما بعد الحداثة إسهامه فى فتح مجالات الحوار، فتولد عنه خطاب ما بعد الكولونيالية

الضدى، مفسحا المجال لنقاد العالم الثالث المشاركة فى الحوار النقدى الدائر، بعد سنوات من الحرمان الذى أوقعته الحداثة لكافة الثقافات الواقعة على هامش المركزية الأوروبية(٢٩).

وفى هذا السياق، جدير بالذكر أن مصطلح العالم الثالث الشائع منذ مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥، إلى السبعينيات، هو مصطلح ارتبط بسنوات المقاومة الأمبريالية، وقد استبدل فى الثمانينيات بمصطلح ما بعد الكولونيالية(٣٠) الذى يعى تنوع أشكال الإمبريالية، وصعوبة تحديدها، لتسترها فى كافة أوجه السلطة، خارجية كانت أم محلية.

وفى كثير من الأحيان، اقترن أدب المقاومة بالقومية المتطرفة، والخطاب الأصولى المتمسك بالجذور. ففى أمريكا اللاتينية يمثل ذلك الاتجاه ماريو بنديتى فى السبعينيات(٣١). وفى كندا، يتمسك بعض الكتاب المنتمين للسكان الأصليين بأساطيرهم القومية للتدليل على أصالتهم(٣٢). كما يذكر فنزهجن الحركة المتشددة النشطة فى الصين مؤخرا، والمعنية بإعادة بناء الثقافة الصينية على أسس التعاليم الكونفيوشيسية لمقاومة الأنظمة الأوروبية التى تفرض وجودها الثقافى(٣٣). وفى البلدان العربية يعلو صوت الخطاب القومى الأصولى خاصة بين المتطرفين. وتفسر هذه النزعة الأصولية بوصفها آلية لتعريف الذات وتأكيدها، وعنصرا من عناصر المقاومة لما هو دخيل عليها، يسعى لتهميشها. وحين تغدو الحركة الأصولية، حركة مقاومة لمن يخالفها من المبدعين والمجددين فى الداخل، تشكل عائقا اجتماعيا خطيرا. جملة القول، تجسد النزعة الأصولية القلق الاجتماعى إزاء خطاب الهيمنة المتستر وراء مزاعم العولمة، أو الحكومات القومية.

الهوية القومية والخطاب الأصولى فى الثقافة المعاصرة:

تفضى القلاقل الاجتماعية إلى قلق فكرى يترتب عليه التشكك فى مصداقية الحكومات القومية، خاصة الخاضعة للمسرودات الأوروبية والأمريكية فيما يخص نهاية التاريخ، وضرورة الأخذ بالنظام الرأسمالى الغربى، مما أشاع الكثير من التناقضات فى الحياة الاجتماعية المعاصرة. فخطاب العولمة المنبثق عن فلسفة ما بعد الحداثة عمل على تقليص الإحساس بالهوية المشتركة فى استهانته بالتاريخ المشترك للأمة، لتحويل الاهتمام بحاضر تسيره قوانين السوق، والتطلعات الاستهلاكية. وبإضعاف روح الأمة، تتجه بعض العناصر المحبطة إلى تخييل التراث، والارتكان إلى أحد مصادره لتأصيل جذوره. واقتطاع جزء من التاريخ لتأصيله، مما يستدعى وضع شروط لتفسيره ومن ثم تقنينه. يأتى ذلك كرد فعل للمجتمع الاستهلاكى، الذى أسبغ كافة أنشطته بالطابع التجارى. فالخطاب الأصولى فى خلقه للأسطورة، يسعى لتطهير الثقافة من النمط الاستهلاكى.

ويخفق الخطاب الأصولى فى سعيه لأنه غالبا ما يقيم نسقا معرفيا يتعارض والدور الرئيسى للثقافة، فهو يعلى ثقافته على غيرها من الثقافات، ويكسبها الرفعة. فيختلف الدور الذى تلعبه الثقافة اليوم عنه فى سالف الأزمنة. ففى الماضى، ارتبطت الثقافة بالسلطة وما تفرضه أنظمتها المعرفية التى اكتسبت الرفعة لاقترانها بالمؤسسة الحاكمة. ومن ثم، كانت الثقافة – التى اعتبرت رفيعة – تتنزه عن الخوض فى الأزمات العابرة. أما فى عصرنا الراهن، فقد صارت الثقافة – فى ذاتها – موضع نزاع، حتى يستحيل عليها تمثل الدور العليائى الذى خاضته من قبل، لفشل السلطة فى إسكات الأصوات المهمشة كما نجحت فى الماضى. وكذلك، لم تعد الثقافة مرهونة بلسان الأمة لاختلاط الألسنة. فلا يقتصر مستخدمو اللغة على ثقافة بعينها، فبعض الشعوب التى نالت استقلالها مازالت تستخدم لغة المستعمر، مما أفضى إلى فصل لغة الأمة عن هويتها.

ومن هنا نشأ مأزق فى الدراسات الثقافية، لتنازع المتشددين حول ماهية الانتماء الثقافى. وعلى سبيل المثال، فى وصفه للمأزق الثقافى الذى نشأ فى إنجلترا إثر ظهور أجيال جديدة من متحدثى الإنجليزية دون الانتماء للهوية البريطانية، يبين لنا تيرى إيجلتون كيف تحول البحث الأكاديمى المعنى «بالدراسات الإنجليزية»، إلى «أدب العالم الثالث المكتوب بالإنجليزية»، إلى أن صار يطلق عليه «أدب الكومنويلث»(٣٤). وحينما توسعت تلك الدراسات

لتشمل آداب العالم الثالث، والمهمشين، اطلق على هذه الدراسات «أدب ما بعد الكولونيالية». وفي ذلك دلالة على التغير الذى أصاب الدراسات الأدبية. فبعد أن اقتصرت في الماضي على البحث الأكاديمى المغلق، والنقد الأدبي المقنن، انطلق اليوم الى الآفاق السياسية، لتتولد عنها الدراسات الثقافية بمفهومها الأشمل، متعدية للنقد الأدبي بمحدوديته. فصار المشتغلون بالتحليل الثقافي يتناولون الأدب بوصفه ممارسة ثقافية. ويعتقد إيجلتون في إمكانية تحول الأدب إلى لغة عالمية مشتركة، فهو بمثابة وحدة سياسية تتيح للجميع حقا متساويا في المشاركة، مثلما يشترك المواطنون فى تأسيس الدولة على مبدأ المساواة(٣٥).

وفي هذا التحول في الدور الرئيسي للثقافة في وقتنا الراهن، ما يتعارض والخطاب الأصولي. ففي تطرفه لتأكيد الهوية، وتنقيتها من الصورة الواهنة التي أضفاها الآخر عليها، يخلق الخطاب الأصولي لغة كولونيالية معكوسة، تعمل على تهميش الآخر لتأكيد الذات، في محاولة منه لتأسيس مركزية جديدة مضادة، بدلا من المشاركة في المعابر الثقافية المتاحة.

ثقافة الـ «مابعد»: مواجهة أم التقاء؟

والخطاب الدائر حول الهوية أو القومية يبلور مأزق الثقافة المعاصرة. فمازالت كافة الأطراف أسيرة المفاهيم الكولونيالية سواء بإعادة إنتاجها، أو رفضها. ولارتباط مفهوم الأمة بالمعاني المطلقة التى غذت النعرة القومية بنزعتها الفاشية، اكتسب المفهوم تضميناً ازدرائياً، في فكر ما بعد الحداثة، بوصفه نتاجا لخطاب القوة. أما فى العالم الثالث فمازال مصطلحا الأمة والقومية يمثلان الخطاب المضاد للعولمة المتعدية للقوميات. فالحس القومي يؤكد تلاحم الشعب الواحد في زمن اضطرت فيه الدولة إلى الأخذ بالقيم السائدة فى الدول الصناعية، فى مجتمعات تظل منتمية إلى عالم ما قبل الصناعة. فالالتفاف حول مفهوم الأمة يغدو الفاعل التاريخي القادر على تحقيق التحول الاجتماعي.

ولكن الأمة لن تنجح في تحقيق مسيرة التحرير بالنكوص إلى الأصول، فسوف يفضي ذلك إلى تهميشها لانغلاقها فى خطاب أحادى. وربما قد استخدمت تلك الآليات بوصفها شكلا من أشكال المقاومة فى الخمسينيات، ولكنها لا تتناسب ويومنا هذا ونحن على مشارف ألفية جديدة. فمقاومة العولمة لاتكون بتضخيم الذات القومية والابتعاد عن التداول مع الآخر، بل فى إعادة بناء الهوية القومية بالمساءلة الواعية والتفاعل مع الأمم الأخرى.

والنعرات القومية المتطرفة الحالية تدعم شك مفكرى ما بعد الحداثة في جدوى التمسك بتلك المعاني المطلقة. أما بالنسبة لمفكرى ما بعد الكولونيالية، فالشك المطلق ليس السبيل الوحيد لمواجهة هذا المأزق. فكما تختلف الشعوب، تختلف أساليبها في مواجهة التطرف. فالتمسك بالقومية لا يستتبعه بالضرورة هيمنة الأغلبية على الأقلية أو بالعكس في كافة الأمم سواء. فيذهب سايمون ديورنج، الناقد الاسترالى، إلى أن فكرة القومية من العوامل المقاومة للاستعمار الثقافي والاقتصادى، كما أنها عنصر وقائي يحمي من التورط فى سباق التسلح النووى الذي مازال يتخفى في خطاب العالمية إلى الآن(٣٦). ومن ثم، فبدلا من رفض مفهوم القومية كلية، ينبغي التمييز بين المفاهيم المختلفة للقومية، فقد يكون درعاً لحماية الثقافة، أو عازلاً يصيبها بالتكلس.

فالتمسك بالقومية هى محاولة من الشعوب التى عانت من الكولونيالية لإيجاد موضع متكافئ على خريطة العالم. والتكافؤ هنا لا يعنى المثلية، بل حق الاختلاف. وباستعانتها بالتماسك القومى تسعى الشعوب المهمشة إلى تجاوز الدور الثانوي الذى فرضه عليها الاستعمار، لطرح برنامج سياسى مغاير يقوم على نظرية الفاعلية الاجتماعية. فالتماسك القومى هنا يتيح التمثيل الثقافى المتوازن على الساحة العالمية. والانتماء القومي في مراجعته لذاته وتفاعله مع الآخر يفيد اللغة النقدية لما بعد الكولونيالية. فالتفاعل والمراجعة الذاتية يفضيان إلى إعادة النظر فى تاريخ العالم، وتعرية الأنماط المعرفية التى أفرزتها المركزية الأوروبية والأصولية المحلية. فالبادئة «مابعد» التى تسبق المصطلح لا تشير إلى ماض كولونيالي ولّى، فالكولونيالية لازالت تظهر بأشكال جديدة(٣٧). فالسابقة «ما بعد» تشير إلى ضرورة مساءلة

الماضى بلا توقف.

وبنقض الكولونيالية تتضح الرؤية لتعرية الكولونيالية الجديدة التى تخترق العالم عبر الأنماط الفكرية الغربية. فالتصورات الغربية تدخلت حتى فى التقييم النقدى لما بعد الكولونيالية، التى تعتبره ظاهرة مهجنة تمزج النظم الثقافية الغربية بالمحاولات المحلية لإحياء هوية محلية مستقلة. ترتب على ذلك رفض بعض نقاد ما بعد الكولونيالية للمصطلح، ومن بينهم آن ماكلينتوك التى اعتبرته مصطلحا أفرزته المؤسسات الغربية(٣٨). أما عارف ديرليك، الناقد التركى، فيذهب إلى أن ما بعد الكولونيالية ما هو سوى إعادة صياغة للقضايا السابقة للعالم الثالث مستخدمة لغة ما بعد البنيوية، وعلى هذا النحو، والكلام لعارف ديرليك، يعد نقاد ما بعد الكولونيالية شركاء للنقاد الغربيين فى تعتيمهم على القضايا المعاصرة المتعلقة بالهيمنة الاجتماعية، والسياسية، والثقافية(٣٩). أما الناقد الصينى زى (ويعمل بجامعة كالجارى)، فيحاول فى دراسته «إعادة النظر فى ما بعد الكولونيالية» إبراز الشروط التى ينبغى توافرها لتحقيق موضع ما بعد كولونيالى يتأسس على خطاب مضاد فى عصر الإمبريالية الجديدة. فإعادة النظر فى المناهج المعرفية والقوى الاجتماعية التى ابتدعتها الكولونيالية وشرعتها تخلق فضاء جديدا فى الحقل الثقافى(٤٠).

الفضاء الثالث - بديلا لتجاوز الثنائيات:

يظل التداخل بين مدارس «ما بعد» بوصفها نتاجا لوضع تاريخى مشترك، مثارا للجدل حول دلالة هذا التداخل ومداه. وتؤكد لندا هاتشيون الترابط التاريخى بين تلك المدارس والذى يفسر اهتمامهما بالمهمش، لمواجهة المركزية. إلى جانب ذلك، فهى تستنتج من دراستها للغرائبية الواقعية كيفية مزج آليات ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية فى شكل جديد(٤١). وبالمثل، يطرح ايريل أبيولا الناقد الأفريقى الأمريكى تشابها بين الغرائبية الواقعية والواقعية الجديدة فى الكتابات الإفريقية(٤٢). وفى الأدب العربى يتتبع مثل هذه العلاقات الناقد المغربى شعيب حليفى فى كتابه عن شعرية الرواية الفانتاستيكية، وفيه يعود إلى بذور العجائبى فى التراث الأدبى من خلال الأجناس الموجودة آنذاك فى النثر العربى القديم، وتمتد دراسته لتشمل الرواية العربية الحديثة، أيضا، مستخدما آليات القراءة المعاصرة(٤٣).

وقد نتفق فى أن الغرائبية الواقعية فى تحديها للتمايزات بين الأجناس الأدبية قد تكون وفقت ما بين مشروعى ال «ما بعد». ومع ذلك، فيختلف المنهجان فى التوظيف السياسى لهذا الشكل، فيميل نقاد ما بعد الحداثة لقراءة الازدواجية النصية لانشغالهم بقضايا التمثيل ومراوغة النص دون الوصول إلى ثمة نتائج. أما نقاد ما بعد الكولونيالية فتعتمد قراءتهم للنص على مرجعيته التاريخية. ويقتضى إسناد النص إلى مرجعيته التاريخية تأويله، ذلك للتوصل الى معايير قيمية تعرّى الأبنية الفكرية الزائفة. وتخفق قراءات نقاد ما بعد الحداثة لكتابات ما بعد الكولونيالية لإسرافها فى تأكيد لا مرجعية النصوص مستخدمة آليات التفكيك من منظور ما بعد حداثى. ويرى ستيفن سليمون مدى افتقاد تلك القراءة للرؤية الصحيحة لتجاهلها آليات التغيير المطروحة(٤٤). كما تعبر برايدن عن رأى مشابه فى هجومها على أحجية هاتشيون(٤٥). أما هاتشيون فتنكر الاتهام بالسعى لاستيعاب كتابات ما بعد الكولونيالية تحت عباءة ما بعد الحداثة، موضحة هدفها لدراسة كيفية تداخل المناهج النقدية السائدة فى زمن الـ ما بعد، ذلك للتدليل على وجود هم مشترك يجمعها(٤٦). فى سياق آخر تدعم هاتشيون أحجيتها متناولة كيفية اكتساب المتاحف والمؤسسات فى أوروبا وأمريكا الشمالية الصلاحية الشرعية بتركيب المعنى والمدلول وفقا لأيديولوجية خاصة، مما كان له الأثر فى ظهور نقد ما بعد الحداثة، وبتعرية الايديولوجية الكامنة وراء تنسيق مقتنيات المتاحف ما أثار خطاب ما بعد الكولونيالية فى قاعات النقاش الأكاديمية وبين ممارسى النقد الأدبى والإنسانيات(٤٧).

ولكن مازال نقاد ما بعد الكولونيالية يتخذون موقفا مغايرا من نقاد ما بعد الحداثة، فهم لا يأبهون بالمساءلة اللا تاريخية، وهى الشغل الشاغل لنقاد ما بعد

الحداثة. أما تساؤلات نقاد ما بعد الكولونيالية فتسعى لتعرية البنى المعرفية الإمبريالية المترسبة فى اللا وعى السياسى والثقافى. ونلحظ استفادة نقاد ما بعد الكولونيالية من قراءة دريدا وفوكو التفكيكية للفكر الغربى. ويصارحنا هومى بابا فى طرحه لمشروعه النقدى عن محاولته لمراجعة ما بعد الحداثة فى سبيله للتعرف عليها وإعادة تعريفها من موضع ما بعد كولونيالى(٤٨). ولا يستتبع ذلك إلحاق ما بعد الكولونيالية بما بعد الحداثة، فهناك اختلاف فى تناول الإشكاليات المطروحة. ففى مواجهتها للحداثة الغربية بتوجهاتها الإمبريالية، عالجت ما بعد الحداثة الخطأ بمثله بخلق نظام عالمى جديد لمواجهة نظام عالمى سابق، وكأنها تحارب الشمولية بمثيلتها. أما ما بعد الكولونيالية فتسعى إلى تنقيح تاريخ العالم من المركزية بإعادة إنتاج الهويات التى انتزعت عنها ثقافتها بفعل المستعمر. فخطاب ما بعد الكولونيالية هو خطاب ثقافى فى الأساس(٤٩). ويعرف البعض الدراسات الثقافية على أنها قراءة ما بعد كولونيالية أثارت ثورة فى القراءة النصية(٥٠). وعلى الرغم من مراحلها المبكرة فبوسعها تعرية المركزية الأوروبية التى احتكرت الثقافة فى الماضى، ولازالت تسعى للحفاظ على موضعها فى الحاضر.

وبمتابعة تلك المواجهات لا تخفى علينا الدائرة المغلقة التى تدور فيها ثنائية المستعمر / المستعمَر. وقد لمس هومى بابا الحاجة لنقل بؤرة الحوار من تلك الدائرة المغلقة من المواجهات المتأزمة إلى فضاء ثالث. فهو يطرح فضاء بينيا يعيد صياغة نظرية دريدا التفكيكية التى تنبنى على المساءلة لتتفق وفاعلية مقاومة الهيمنة(٥١). وفى هذا الفضاء الثالث تتعرى كافة المواجهات، سواء كانت داخلية متمثلة فى الانقسامات داخل الأمة الواحدة، أو خارجية فى مواجهة الآخر القمعى. وهنا يتسنى طرح مشروع يضعف كافة أشكال الإمبريالية، لسهولة التداول بين الثقافات فى هذا الفضاء الثالث، فهو قائم على تنمية العناصر المشتركة بينها فى المجالين المعرفى والاجتماعى(٥٢). وعند نشوب الاختلاف، ستثار التساؤلات، متضمنة مراجعة للأطروحات النظرية والممارسات العلمية لكافة الأطراف. ففى اشتباكها الفكرى، تتفاعل الأطراف المتنازعة فى هذا الفضاء الثالث ليغدو ميدانا للممارسة الاجتماعية، تتيح المجال للمراجعة الذاتية لتغيير الآخر بدءا من تغيير الذات فى عملية تبادلية مشتركة.

كما يطرح موهانتى بديلا للنسبية المطلقة التى تولد التشكيك، بمراجعة مفهوم الموضوعية فى إطار جديد للفلسفة الوضعية(٥٣). فتغدو المساءلة فى هذا الإطار ليست من سبيل الترف الفكرى المطلق، بل هى مساءلة تأخذ فى الحسبان إمكانية الخطأ، وضرورة مراجعة الذات لدفع طاقاتها إلى أداء أفضل. فعلى عكس تشكك ما بعد الحداثة فى إمكانية الوصول إلى الموضوعية، يجد نقاد ما بعد الكولونيالية سبيلا للوصول إلى الموضوعية حينما تتجلى فى مسعى جماعى، فتتحقق قدر ما يتحقق إنجاز السعى المشترك للجماعة. فالسعى لا يكون لهدف مطلق يستحيل تحقيقه، بل فعلا تمارسه الجماعة. فالفعل الجماعى يغدو بديلا للفكر المعرفى المطلق الذى تقتصر مهمته على برهنة النظرية دون التحسب لإمكانية الوقوع فى أخطاء معرفية. ففى حالة العمل الجماعى تتولد النظرية عن الممارسة بعد أن كانت منغلقة فى الدوائر الأكاديمية.

ومن ثم، يتولد الفضاء الثالث من الممارسة الثقافية التى تغدو أهم آليات البقاء، ذلك لأن الثقافة — بمفهومها الراهن — متعدية للقوميات وقابلة للترجمة. فهى متعدية للقوميات فى تأكيدها لخطاب ما بعد الكولونيالية السائد فى زمن تاريخى يتميز بالانزياح الثقافى لكثرة انتقال الجماعات بين الأمم فيما بين الحربين العالميتين، فتغذى فكر الجنوب من الشمال، ونهل الشماليون من ثقافة الجنوب. كما صار من الضرورى القيام بالترجمة بين الثقافات للتعرف على العناصر الجامعة بين كافة الأنشطة الثقافية مثل الأدب والموسيقى والفنون، والخاصية الاجتماعية لكل منهم التى تقوم بتوليد المعنى(٥٤).

هناك صعوبات عند محاولة إيجاد موضع للذات فى هذا الفضاء الثالث. فالحوار بين الثقافات ليس مجرد شعار بليغ لإثبات حسن النوايا تجاه الآخر. فهناك صعوبة فى التواصل خاصة بين البلدان حديثة الاستقلال، لأنها

- في واقع الأمر - لم تبلغ الحرية بعد. فالحرية لاتقتصر على الانتهاء من الضغوط الخارجية، بل هي بلوغ النضج السياسي الواعي بالمسئولية الأخلاقية.

فالحرية تشمل القدرة على اختيار المبادئ بناء على تفكير عقلاني. والقدرة على التفكير العاقل والاختيار يتضمن القدرة على فهم اختيارات الجماعات الأخرى. تلك هي الخطوة الأولى لتحقيق أي حوار متكافئ بين الثقافات. فالتبادل المشترك يتضمن تبادل الخبرات المغايرة، وعند بلوغ الاتفاق يتسنى التوصل للفضاء الثالث المتجاوز للثنائيات. فيتشكل المشروع الأدبي لمثقف ما بعد الكولونيالية في موضع تتلاقى فيه القيم، في محاولة لتحقيق ثقافة مشتركة - فضاء ثالث للالتقاء لا التكتل.

الهوامش

(١) Fredrick Jameson, "Third world Literature in the Era of Multinational Capital", Social Text, 15 (Fall) 1986:65-88.

(٢) Linda Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", Past the Last Post. Eds. Ian Adam & Helen Tiffin. New York: Harvester Wheatsheaf, 1991: 167-190.

(٣) Satya Mohanty, "Colonial Legacies, Multicultural Futures: Relativism, Objectivity, and the Challenge of Otherness", PMLA, 110 1 (January) 1995: 108-118.

(٤) Friedrch Nietzsche. The Will to Power, Trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. Ed. Kaufmann. New York: Vintage, 1986.

(٥) Dick Hebdige, "Postmodernism & the Other Side, "Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies. Eds. David Morley & Kuan-Hsing Chan: London Routledge, 1996: 174-200.

(٦) Jean Baudrillard. The Gulf War did Not Take Place. Intro. Paul Patton. Bloomington: Indiana UP, 1995.

(٧) Diana Brydon, "The White Intuit Speaks: Contamination as Literary Strategy", After the Last Post. 192.

(٨) Jean-François Lyotard. "Complexity and the Sublime", ICA Documents 4 (1986) 10-12.4) (1986) 10-12

(٩) Jurgen Habermas, "Modernity Versus Postmodernity". Postmodern Perspectives; Issues in Contemporary Art. Ed. Howard Risatti. New Jersey: Prentice Hall, 1990: 54-66. Also see, Mark Poster, "Postmodernity and the Politics of Multiculturalism: The Lyotard-Habermas Debate over Social Theory", Modern Fiction Studies 353 (Autumn) 1992:567-80.

(١٠) Jean-François Lyotard, Toward the Postmodern. Eds. Robert Harvey & Marks. Roberts. New Jersey: Humanities Press, 1995, 154-56.

(١١) "Colonial Legacies", 114.

(١٢) Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 195.

(١٣) "The Next Left: A Conversation with Richard Rorty", by Scott Stossel, Atlantic Unbound University of Phoenix Online April 23, 1998: 1-12. <www. Thealtantic.com/unbound/bookauth/ba 980423. htm>

(١٤) Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 194.

(١٥) A. Gramsci, Selections from Cultural Writings. Eds. D. Forgacs & G. Nowell-Smith. Cambridge: Harvard UP, 1985; as in Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 195.

(١٦) Jean Baudrillard, Symbolic Exchange and Death, Trans. Ian Hamilton Grant. London: Sage Publications, 1993, 65.

(١٧) Baudrillard, "The Order of Simulacra", Symbolic Exchange and Death, 50-86.

(١٨) Jameson,"Third World Literature in the Aura of Multinational Capital", 69.

(١٩) Aijaz Ahmed, In Theory: Classes, Nations, Literatures. London: Verso, 1994: 95-122.

(٢٠) Shaobo Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", New Literary History 28 1 (1997):12-14.

(٢١) Wang Fengzhen, "Third-World Writers in the Era of Postmodernism", New Literary History 28 1 (1997): 44-55.

(٢٢) Gramsci, Selections from Cultural Writings.

(٢٣) Hutcheon, "Circling the Downspout of the Empire", 173-83.

(٢٤) Brydon, "The White Intuit Speaks", 195-97.

(٢٥) Zygmunt Bauman, Postmodern Ethics. Oxford: Blackwell, 1993, 240-44.

(٢٦) Simon During, "Postmodernism or Postcolonialism Today, "Postmodern Conditions, Eds. Andrew Milner, Philip thompson, & Chris Worth, New York: 1990, 113-31; as in Xie, "Rethinking the problem of Postcolonialism".

(٢٧) Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 183.

(٢٨) Djelal Kadir, "Postmodernism/Postcolonialism: What are We After?" World Literature Today 69 1 (Winter) 1995: 17-21.

(٢٩) Fernando de Toro, "From where to Speak? Latin American Postmodern/Postcolonial Positionalities", World Literature Today 69 1 (Winter) 1995: 35-40.

(٣٠) Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", 10.

(٣١) Toro, "From Where to Speak?" 35.

(٣٢) Brydon, "The White Intuit Speaks", 35.

(٣٣) Fengzhen, "Third World Writers", 541.

(٣٤) Terry Eagleton, "The Crisis of Contemporary Culture", Random Access: On Crisis and Its Metaphors. Eds. Pavel Buchler & Nikos Papastirgiadis. London: Rivers Oram Press, 1995: 11-23.

(٣٥) Eagleton, "The Crisis of Contemporary Culture", 14.

(٣٦) Simon During, "Literature - Nationalism's Other? The Case for Revision". Nation and Narration. Ed. Homi Bhabha. London: Routledge, 1993:138-53.

(٣٧) Anne McClintock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Postcolonialism' ", Social Text 31/32 (1992), 88. Also, Ella Shohat, "Notes on the Postcolonial", Social Text 31/32 (1992), 15; as in Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism".

(٣٨) McClintock, "The Angel of Progress", 93.

(٣٩) Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", Critical Inquiry 20 (1994), 331.

(٤٠) Xie, "Rethinking the Problems of Postcolonialism", 15.

(٤١) Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169-78.

(٤٢) Irele Abiola, "Parables of the African Condition: A Comparative Study of three Postcolonial Novels", Journal of African & Commonwealthe Literalure (1981): 69-91: as in Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire, 169.

(٤٣) شعيب حليفي، شعرية الرواية الفانتاستيكية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧ .

(٤٤) Stephen Slemon, "Modernism's Last Post", Past the Last Post, 1-12.

(٤٥) Brydon, "the White Intuit Speaks", 202.

(٤٦) Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169.

(٤٧) Hutcheon, "The Post Always rings Twice: the Postmodern and the Postcolonial", The Routledge Lecture, 22 May 1993, University of Wales, College of Cardiff, Textual Practice, (1994): 205-39.

(٤٨) Homi Bhabha, The Location of Culture. London: Routledge, 1994.

(٤٩) Simon During, "Waiting for the Post: Some Relations Between Modernity, Colonization, and Writing", After the Last Post,26.

(٥٠) Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", 161.

(٥١) Bhabha, The Location of Culture, 171-97.

(٥٢) Mohanty, "Colonial Legacies", 114-15.

(٥٣) Mohanty, "Colonial Legacies", 113.

(٥٤) Bhabha, The Location of Culture, 212-35.





نحن : بين الحداثة، وما بعدها..

مجدى عبد الحافظ *

يحتل موضوعا الحداثة، وما بعد الحداثة أهمية كبرى فى بلداننا على كل المستويات الثقافية وداخل مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة، بل ويتسمان ببريق خاص أقرب إلى ما تتسم به الموضات الفكرية، والتقاليع الثقافية، خاصة موضوع «ما بعد الحداثة». إذ أدلى لفيف كبير من مثقفينا من مختلف الاتجاهات والنحل بدلوهم فى هذا الموضوع بمقاربات تتراوح لحد كبير من درجة الاقتراب من الاشكاليات الخاصة بالموضوع، ناهيك عن ربطه بالثقافة والواقع العربى المعاصر. ولسنا هنا بصدد مراجعة الأطروحات العديدة التى قيلت بهذا الخصوص، والعديد منه يكتنفه الخلط والغموض، وعدم الدقة، بل ما نتوسمه – أولا – فى معالجتنا تلك – من الأولى أن يكون – وضع الإشكالية – حسب ما نعتقد بالطبع – فى إطارها الفعلى، وسياقها التاريخى، ومن هنا نبتعد عن التهويمات أو الأوهام والفانتازمات التى يخلعها البعض على الموضوع، وتغرى البعض الآخر بإقامة بناءات فكرية ومجتمعية على فرضياتها الهشة والتى سرعان ماتنهار موضوعا ومضمونا. وثانيا: محاولة فهم الموضوع فى إطار خلق المسافة الواجبة بينه كمنتج ثقافى غربى له محيطه الحيوى وظروفه الخاصة، وبيننا نحن من نعيش فى العالم العربى وتعوّدنا أن نستهلك كل ما هو غربى ماديا وثقافيا، دونما مراعاة لما اطلقنا عليه مرارا «فارق التوقيت التاريخى». من هنا سنتحدث عن «الحداثة»، قبل أن نتطرق لموضوع «ما بعد الحداثة»، باعتبار أن ما بعد الحداثة تاريخيا مرحلة تالية للحداثة، وهى التى أحالت إليها، ودفعت بها إلى ما وصلت إليه. إلا أننا قبل هذا وذاك سنحاول أن نعرج فى عجالة على تعبير «نحن» كما نفهمه، وكما استخدمناه فى هذا البحث.

نحن: فى الحقيقة أن كلمة «نحن» كلمة مطاطة، وتحمل فى ثناياها كثيرا من الأحاسيس المختلطة والغامضة بل والمتناقضة فى أحيان كثيرة، ومن هنا تختلف مدلولات الكلمة تبعا لاختلاف المتكلم فى الموقع الاجتماعى أو الجغرافى أو العرقى أو التاريخى.. الخ واختلافه فى التوجه الثقافى الفكرى، والدينى، والسياسى وبوجه عام الايديولوچى. ومن هنا نجد كلمة تلوكها كل الألسنة فى كل الأوقات دون أن تعنى نفس المعنى المقصود فى كل مرة، مما يوقع فى الحيرة والبلبلة، بل ويثير إشكالات معرفية عدة. ونحن لاندعى أن التعريف الذى سنقدمه الآن هو القول الفصل، أو الحقيقة النهائية لكلمة «النحن»، بل نعتقد أن تصورنا نفسه سيكون هو إحدى تجليات هذه الفوضى التى

(*)مدرس بقسم الفلسفة جامعة حلوان.

تغلف هذا التعبير. وإذا كان الأمر كذلك فلِمَ إذن نتجشم عناء تلك المحاولة؟

لابد من التأكيد – أولا – على أن محاولتنا تلك ليست من قبيل الترف الفكرى أو المعرفى، فنحن نؤمن بأن كل ما نقوم به لابد أن يكون له مردود تنويرى خلاّق، ومن هنا نعتبر إسهامنا اشتباكا مع الاسهامات الأخرى في حقل الصراع الايديولوچي شديد الاستقطاب. بهذا المعنى تصبح محاولتنا مبررة، وذات حيثية.

والحق أن تعبير «نحن» كمفهوم أو مصطلح في الثقافة والفكر لانجده في المصطلحات العربية المعروفة(١)، باستثناء القواميس العربية اللغوية، إذ لايتعدي أن يكون «ضميرا منفصلا لمثنى المتكلم وجمعه ويستعمل لمفرد المتكلم عند إرادة التعظيم»(٢). بينما يحدد لالاند أكثر من معنى فكري وثقافي لهذا التعبير، إذ يرى أنه يطلق بالمعنى الواسع للتعبير عن الإنسانية بأكملها، كما يستخدم أحيانا للتعبير عن المعاصرين، أو المشاركين في وطنية واحدة للمتحدث. وأيضا عن الفلاسفة الذين يؤمنون بنفس المذهب الخاص بالمتكلم، كما يستخدم التعبير أحيانا لإخفاء هوية المتحدث. وأحيانا بشكل آخر للتعبير عن اقتراح يخص كل إنسان مأخوذ بشكل فردي أو كل مجموعة بشرية مأخوذة معا، كما أنه يمكن أن يهدف إلى نمط نموذجي أو نمط متوسط لم يتحقق من قبل فى أى فرد(٣). ويضع لنا تأملاته فى النهاية حول مصطلح «النحن» بتساؤله عما إذا كان يشير إلي كل فرد أو إلى الطبيعة الجوهرية للإنسان، خاصة أن العقل الإنسانى غير مكتمل في كل فرد على حدة رغم اختلاف تأثيراته. أو يشير أخيرا إلى المجتمع باعتباره قد أسس العلم بشكل جماعي.

سنعمل في محاولتنا تلك على الدفع بتصورنا لتعبير «النحن» الذى نجده يعبر عن حدود وأطر تتسع شيئا فشيئا حتى تصل إلى التعبير عن الإنسانية بأكملها، إذ تبدأ في التعبير عن الجماعة الصغيرة التي تربطها علاقات ومصالح، وتتسع شيئا فشيئا حتى تعبر عن الجماعة الثقافية التي تعيش في محيط جغرافي واحد عبر التاريخ، وتأثرت بنفس الأحداث السياسية والفكرية الثقافية التى صاغت لها إطارا لغويا وثقافيا واحدا، بل ومرجعية يطلق عليها البعض «خصوصية». تظل هذه الدائرة مفتوحة يتراكم داخلها كل جديد إبداعى ينتج داخل إطار الجماعة أو يأتي من خارج الجماعة إلا أنه يفيد في حل إشكالياتها الآنية ويأخذ بيدها لتتخطى معوقاتها التى تحول دون تقدمها، وتقدم أعضائها، بحيث تصبح الجماعة التي تعبر عن «النحن» جماعة فاعلة، ومساهمة فى إطار المجتمع الإنسانى والعالمى، ومن هنا فخياراتها وإبداعاتها لابد ألا تتعارض مع هذه الدائرة الأكبر للإنسانية، وأن يظل تصورها «للنحن» متجها دائما نحو مثال أعلى يجب الوصول إليه وتحقيقه للارتقاء بهذا النحن. على ألا يصبح «النحن» ذات طبيعة واحدة وصماء، وبالتالى جامدة، بل «النحن» يضم مجمل الآراء والتصورات المختلفة التى تدور داخل إطار الجماعة الواحدة دون تهميش أو تقليل من رأى على حساب رأى آخر. ويعتبر هذا مصدر تجدد وشباب ونهضة دائم ومستمر «للنحن». «فالنحن» الذى يعتبر ذاته معبرا عن رأى واحد وتصور واحد، وتاريخ واحد منسجم تمام الانسجام هو الذي في طريقه للاندثار والموات. ومن هنا سيكون «النحن» فى تصورنا متجددا دائما، وغير مكتمل طالما أن هناك بشرا مازال يدب على الأرض، ويعيش داخل إطار الجماعة الإنسانية الواسعة. وتصور «النحن» لايستقيم إلا بتصور «نحنوات» أخرى – إذا صح التعبير – فهذه الجماعات النحنوية الأخرى هى التى تعطى مشروعية الوجود «للنحن»، وبدونها سوف نتوقف عن أن نكون «نَحن» أنفسنا. إننا يمكننا هنا سحب علاقة المعيشة المفترضة بين الذوات Intersubjectivité والتي حدثنا عنها موريس ميرلوبونتي على علاقة مكافئة بين الجماعات النحنوية Internousité إن صح التعبير أيضا.

وبعد أن تعرضنا لمصطلح «النحن»، نجد أنفسنا مؤهلين لطرح سؤالنا التالى: ما هى الحداثة؟

الحداثة:

في الحقيقة لانستطيع أن نجد إجابة جاهزة، وجامعة مانعة – بلغة المناطقة – لسؤالنا السابق، لأسباب عديدة

قمنا بطرحها من قبل، في مجلتنا الغراء «قضايا فكرية»(٤). إلا أن ما يمكن أن نلاحظه بما لايدع مجالا لأي شك - خاصة فيما يتصل بالموضوع على المستوى التاريخي والعملي - أن الحداثة حالة ثقافية حضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي تشكلت في القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي في نفس الوقت امتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا، ولعلنا تحدثنا من قبل عن مراحل تكونها(٥) التي حصرناها في: «النهضة» التي عادت بالغرب إلى تراثه الوثني القديم لأثينا وروما ليتخطي قيم المسيحية. و«الإصلاح الديني» الذي تجسد في البروتستانتية التي تزعمها مارتن لوثر ليتم الفصل بين الفرد المؤمن والكنيسة مما مهد للديمقراطية. و«الثورة العلمية والفلسفية والعلوم التجريبية، والاكتشافات الكبرى» التي أطاحت بالشرعية الدينية. و«فلسفة الأنوار» التي تصدت لأسس المجتمع التقليدي الرئيسية المتمثلة في الحق الإلهي والكنيسة، حيث قام الغرب لأول مرة ببناء نظرة عقلية للكون وللإنسان تقوم على العقلانية والوضعية والتفاؤلية والايمان بالتقدم. و«الثورة الفرنسية» التي ثارت على كل قيم ومؤسسات المجتمع القديم. وأخيرا «الثورة الصناعية» التي أطاحت بطبقات المجتمع التقليدية، وخلقت طبقتي البورجوازية والبروليتاريا، حيث قام على كاهلهما معا التحديث السياسي والفكري. إن أهم ما ميز عملية التحول تلك مبدأ «العقلانية» و«ميلاد الفرد» باعتبارهما المنطلق الذي من خلاله استلهم الغرب كل عمليات تحديثه التي استندت في الواقع العملي على مبادئ الديمقراطية، والعلمانية، وحرية الفكر.

عملية التحول للمجتمع الحديث إذن لم تكن إلا معركة دائمة استمرت على قدم وساق لمدة قرون ثلاثة، ومن هنا نفهم ما يعنيه هنري ميشونيك H.Meschonnic بقوله أن «الحداثة معركة. تبدأ بلا توقف، لأنها حالة وليدة؛ وليدة بلا نهاية للذات، ولتاريخ ومعني الذات. إنها لاتتوقف عن ترك الفكر الجامد من خلفها، حيث إن الأفكار التي تتجمد تتوقف، تلك الأفكار التي تخلط بين شبابها القديم وشيخوخة العالم. إن الحداثة تحاذي مقبرة المفاهيم العتيقة تلك التي تضيّق علينا»(٦).

لقد كانت الحداثة تعبيرا غير مسبوق عندما اطلقه بودلير مع تيوفيل جوتييه، ولقد ظلت لدى بودلير «هي حضور الأبدي في الآني والمؤقت. هي الجمال الموجود في الموضة التي تتغير في كل فصل من الفصول. وهو تحديد حمل في داخله الشعور بأن الأبدي سينتهي بالتحلل فيما هو آتٍ، كما يحل الحب في الرغبة، وذلك حتي لايمكن ادراك الأبدية إلا في الوعي بغيابها وفي قلعة الموت»(٧).

من هذا المنطلق تمسك علماء الاجتماع إلى أقصى حد بما طرحه كانط في مقالته الشهيرة «ما التنوير» حيث قال أن «التنوير هو تحرر الانسان من اللارشد، واللارشد هو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله من غير معونة من الآخرين، كن جريئا في إعمال عقلك - هذا هو شعار التنوير (...) لأن التنوير ليس في حاجة إلا إلى الحرية.. إنها الحرية في الاستخدام العام للعقل في كل مسألة»(٨). من هنا تصبح الحداثة لدي علماء الاجتماع عبارة عن نتيجة لجهود دائمة ومستمرة للانسلاخ من التقاليد، ومن البديهيات والمسلمات والتراتبيات التعسفية، ومن الاحكام المسبقة، والاعتقادات الظلامية، في نفس الوقت الذي يتم فيه التشبث بمثال نموذجي لتقدم المعارف والتكنولوجيا، تنعكس عليه الفعالية ونزعة المردودية Productioinsme والعلاقات الاجتماعية المختلفة التي تنشأ في ظل الحداثة. إذاً نستطيع القول في كلمة واحدة أن الحداثة هي انتصار العقل على النقل. أي الإعلاء من شأن العقل على حساب النصوص الموروثة، والتقاليد العتيقة، هي إطلاق الحرية بلا حدود للعقل الإنساني كي يؤصِّل هذا لتربع الانسان كسيد أوحد على الطبيعة، وكمصدر وحيد للمعارف والقيم. إنها كما يقول تورين «انتصار للعقل وتحرر وثورة، ويعرف التحديث على أنه الحداثة في حالة فعل وعلى أنه مسار مباطن لها تماما (...) المفهوم التقليدي للحداثة هو إذن وقبل كل شيء بناء صورة عقلانية للعالم الذي يدمج الانسان بالطبيعة، الكون المتناهي في الصغر

(الميكروكزم) فى الكون المتناهى فى الكبر (الماكروكزم) ويرفض كل اشكال الثنائية بين الجسد والنفس، بين عالم الانسان والعالم المفارق»(٩).

أزمة الحداثة:

لقد أتسمت عملية التحول للمجتمع الحديث بدينامية غير معهودة، وبروح نضالية عالية لفاعل اجتماعى ناشط، وضع كل رهاناته على تحقيق المجتمع الحديث بأعتباره المسوّغ والإطار الذى سيحقق من خلاله مصالحه وطموحاته. فعلى المستوى النظرى – تماما كالعملى – مرت الحداثة باعتبارها ظاهرة حضارية بأربع ثورات كبرى تمثلت الأولى فى حصول الانسان الحديث على استقلاليته، وإرادته فى التحكم التقنى فى العالم: وهى تلك المشاريع العقلانية التى تجذرت فى الفلسفة الديكارتية. وفى المرحلة الثانية من تلك الثورة استطاع الانسان الحديث أن يفرّغ العالم من اسراره، ففك سحره بالفلسفة الوضعية، واجتهد فى ان ينسب لنفسه خصائص آلهة الماضى، كالمعرفة الكلية والقدرة، كما بين ذلك كل من ماكس ڤيبر وإميل دوركايم. وتمثلت الثورة الثالثة فى عملية تمييز للهياكل، وأيضا تفكيك لأبعاد مختلفة للوجود الفردى والجماعى: وهو ما نطلق عليه «عملية الدنيوة» أى فصل الدينى عن الدنيوى Sécularisation أو «عملية علمنة» Laïcisation المجتمع، بالتعارض مع تداخل هذه الأبعاد المختلفة لدى الجماعات التقليدية. وتبلغ الحداثة أخيرا أوجها فى مثل النزعة الإنسانية الغربية التى طوّرتها فلسفة الأنوار. لقد بدأت الحداثة كعلاقة محملة بالتوتر – كما يرى تورين – للعقل والذات، وللعقلنة وتحقيق الذات، بروح النهضة، وروح الإصلاح، بالعلم وبالحرية. فالحداثة أنجزت – كما يرى – من حوار العقل والذات. فبدون العقل تنغلق الذات فى هوس هويتها، وبدون الذات يصبح العقل آلة السلطة. ومن هنا تتمثل أزمة الحداثة فى الفصل الذى تم بين جناحى الحداثة: العقل والذات حيث تصارعا، وتجاهل كل منهما للآخر. للقضاء على أزمة الحداثة تلك لابد للعقل وللذات أن يعود كل منهما للآخر، وأن يتعلما العيش معا ومن جديد(١٠).

هذا التصور كان سائدا عندما بدأت الحداثة، واطلقت تصوراتها التفاؤلية، وبشرّت بالتقدم، وبالمجتمع السعيد للجميع. إلا أن الأمر قد تغير اليوم، فبدى الإيمان فى التقدم، والنزعة التفاؤلية وهما ما اتفق عليه فلاسفة القرن الثامن عشر إجماعا(١١) يثيران التحفظ والقلق، بل والانتقادات العنيفة من قبل الفلاسفة الذين ينتمون لتيارات ومدارس مختلفة كمدرسة فرانكفورت وعلى الاخص هوركايمر وأدورنو اللذين اطلقا على الحداثة مصطلح «أفول العقل». وفلاسفة مثل ماكس ڤيبر وحنا أرندت، وهانس چوناس وهابرماس وفوكو وغيرهم. بل وقبلهم كان ماركس، فبقدر ما كان حداثيا، كان ناقدا للحداثة، بل اكثر من ذلك يعتبره تورين: «أول مفكر كبير ما بعد حداثى (لكونه) معاديا للنزعة الإنسانية، ولأنه يرى التقدم تحررا للطبيعة وليس تحقيقا لتصور أسمى عن الإنسان، ومفهومه عن الشمول يتنوع حسب النصوص وحسب مراحل حياته، ولكن هناك وحدة فى أعماله وهى المادية، وهو ما يعنى بالتالى النضال ضد النزعة الذاتية»(١٢). كذلك يصف تورين نيتشه الذى يتصور الحداثة فى إنتصار الوعى فيعتبر الحداثة «اغتراب الطاقة الإنسانية المنفصلة عن نفسها والتى تعادى ذاتها بتماهيها مع إله ومع قوة غير إنسانية، وتفرض على الإنسان الخضوع لها. لقد قادت الحداثة إلى العدمية، وإلى استنفاد الانسان الذى انتقلت قدراته إلى العالم الإلهى بواسطة المسيحية، التى ليس لها من سمة تخصها إلا سمة الضعف، وهو ما يؤدى إلى انحطاطها واختفائها الذى لامفر منه. إن قلب القيم يؤدى إلى رفض هذا الاغتراب وإلى استعادة الإنسان لوجوده الطبيعى وطاقته الحيوية وإرادته فى القوة»(١٣) كما يقدم تورين درس فرويد كعداء جذرى للحداثة عندما يقول «إن ما تعلمناه من فرويد هو الحذر تجاه «الحياة الداخلية» المليئة بالتماهيات التى تؤدى للاغتراب والحذر تجاه النماذج الاجتماعية التى تم غرسها فينا، هذا الحذر يجبرنا على البحث عن أنا الذات الفاعلة خارج أنا الوعى وذلك عن طريق رفض الصلة بين الفرد والمجتمع كما يجبرنا أيضا على ربط الدفاع عن أنا الذات الفاعلة بالتمرد على النظام القائم»(١٤).

هكذا حمل مشروع الحداثة منذ البداية فى احشائه الجذور التى عملت على الخروج عليه وانتقاده، فشكلّت الطبقات الاجتماعية من جهة والنزعة الفردية من الجهة الأخرى طرفى نقيض ترعرعت بينهما الانتقادات العنيفة التى وجهت إلى المجتمعات الحديثة، بصرف النظر عما وصلت إليه - هذه المجتمعات - من تقدم ونمو، وبصرف النظر عن المرحلة التى قطعتها على طريق الحداثة، إذ أن النقد يعود فى الأساس إلى غياب، بل وافتقاد ما كان يربط بين المجموع، سقوط تلك العلاقة جعل المفاهيم الكبرى للحداثة كالتقدم والتحرر والديمقراطية وحقوق الإنسان.. إلخ تتهاوى تباعا، مخلّية الساحة للأنظمة التوتاليتارية (الشمولية) والبيروقراطية، والاستبدادية القمعية... الخ من جهة، والمجتمعات الاستهلاكية، المدمرة للطبيعة والبيئة... الخ من جهة أخرى، مما دفع الإنسان الغربى إلى إعادة تقييم مشروعه الحداثى، وإعادة النظر فى أسسه ومسلماته البديهية التى قام عليها.

إن تعقد المجتمع، بزيادة تبادلاته المادية والرمزية، وتضاعف سكانه الذى فاق كل تصور، ورءوس أمواله التى أصبحت اليوم عابرة للقارات، وسلعه وانماطه الاستهلاكية، ووسائل تحكمه فى الأنظمة الاجتماعية، وزيادة اهتمامه بترسانته العسكرية، كل هذا أدى إلى شعور عميق بأن الوعود المستقبلية الكبرى للحداثة أخذت تتهاوى، فى ظل تراجع للعقلانية، بل وإنحصار تلك الأخيرة فى نطاق عقلانية أداتية، بحيث تحول الفعل الانسانى إلى فعل أقرب إلى التقنية لايقوم إلا بتدعيم الأشكال المضادة للحداثة تماما، عندما يختزل الانسان والمواطن فى المستهلك، ورجل الدولة فى الديكتاتور، والعقل الموضوعى فى العقل الأداتى، ويسلخ التقنية من دورها الهام فى تأكيد التضامن الاجتماعى لدور معاكس تلعبه لصالح العسف والقمع والعدوان داخليا وخارجيا، إضافة إلى تسخيرها فى عجلة الانتاج الرأسمالية الضخمة والبروباجندا والميديا. مما يؤدى فى الأخير إلى أن يصبح مفهوم «التحرر» خاليا من المعنى، كما تفقد الثقافة أيضا معناها بفعل وقوعها كفريسة فى أحابيل التقنية والعقل الأداتى مما يقود بدوره إلى الوقوع فى شمولية لاتفرق بين الدولة والمجتمع، تعمل على فرض منطق وحيد على الحياة الاجتماعية متشعبة الأبعاد، ومن ثم تبدو الحداثة نتيجة لذلك كما يقول تورين بحق «كأداة للسيطرة وللاندماج والقهر».

نحن والحداثة:

نسمع ونقرأ كثيرا عن مواقف فى مجتمعاتنا تحاول بكل قوة الوقوف ضد الحداثة باعتبارها منتجا غربيا، وبالتالى غريبا عن هويتنا وخصوصيتنا وقيمنا التى توارثناها من خلال الاجيال وعبر السنين، والتى يجب الدفاع عنها بكل غال ونفيس. والحقيقة أن هذه الاصوات هى نفسها التى تحاول تجميد لحظة زمنية فى تاريخ «النحن» ضاربة بعرض الحائط التحولات العميقة التى تراكمت عبر التاريخ، وغيرّت طبيعة الإشكاليات التى نحياها، بحيث اصبحت طبيعة حياتنا تختلف جذريا عن طبيعة الحياة التى عاشها اسلافنا منذ مئات السنين. لقد اندمجنا فى حضارة العصر مع العالم وأخذنا بمنتجات الحداثة على كل المستويات فى الاتصال والنقل والمواصلات، والمأكل والمشرب، والملبس، وفى السكنى، وفى التعبير الفنى التشكيلى والسينمائى والموسيقى الغنائى والمسرحي، والأدبى.. الخ.

استعارتنا وسائل تسهيل سبلِ العيش تلك أملت علينا واقعا جديدا كان لابد من أن يترجم على أرض الواقع الذى نحياه، وإلا كيف نستعير السيارات دون أن نقوم بتجهيز أماكن لتسير فيها واسعة ومرصوفة، وتخطيط ميادين وإشارات ضوئية وإرشادية تنظم عملية الإنتقال الكثيف تلك. وجود وسائل الانتقال الحديث أملت علينا أن نغيرّ من طبيعة الصحراء لننتقل بها إلى مكان يمكنه استيعاب هذا الجديد فى حياتنا. ولنقس على ذلك آلاف الوسائل التى قمنا باستعارتها، وفرضت علينا إجراءات كثيرة مماثلة. الشىء الآخر أننا نعيش داخل إطار مجتمع عالمى، اكثر تقدما منا، وموقعنا فى هذا العالم يتحدد بمدى ما حققناه من تقدم على كل المستويات الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية، وبالتالى فالتحدى مفروض علينا منذ البداية، فالأخذ بالحداثة والتحديث ليس ترفا أو وجاهة نضيفها على انفسنا، ولكنه تحدٍ وجودى لنا، هو أن نكون أو لا نكون فى هذا العالم،

وإلا فسوف نندثر كمجموعة بشرية لها ثقافتها وتاريخها بين المجموعات البشرية الأخرى. إثبات الوجود إذن يتحدد من خلال الأخذ بأسباب القوة التى ابتدعها العقل البشرى فى أى مكان فى العالم، وبامتلاك لغة العلم والتكنولوجيا والتقدم التى لايعرف العالم الحديث لغات غيرها.

إلا أن السؤال الذى يفرض نفسه علينا: هل هناك ثابت فى منظومة تفكيرنا، وبالتالى لانستطيع الاقتراب منه، وهناك متحول يمكننا تعديله وتطويره دون حرج؟

في الحقيقة صياغة هذا السؤال على هذا النحو تصادر علي المطلوب، بل وتجر - حتى لو لم نقصد - إلى الجمود والتحجر، لافتراضها منذ البداية ثابتا لايمكن تطويره، إذ من يحدد هذا الثابت وعلى أى أساس، وبأى معيار، وهل هو ثابت فى الظروف التاريخية الحالية يمكن تعديله إذا ما تغيرت، أو ثابت على الدوام مهما تغيرت الأسباب والظروف؟!. نسمع ونقرأ أيضا عن دعوات لإبداع حداثة جديدة مختلفة عن الحداثة الغربية، باعتبار أن الحداثة الغربية ليست قدرا ينبغى علينا تقليده، وعليه ينبغى أن نبدع حداثتنا نحن، ولاننقل حداثة الآخرين. ولهذا الرأى أيضا قوته وحجته، إلا أنه - في تصورنا - يعبر عن وجهة نظر واقعة تحت تأثير رد الفعل، وليست وجهة نظر نابعة عن تأمل وتفكير صاف، لماذا؟ ببساطة لأن الحضارة الغربية ليست ملكا للشعوب الغربية، أو حكرا عليها، فقد ساهمت معظم شعوب الأرض في صياغة هذه الحضارة التي هي ملك للبشرية جمعاء، إذ كانت عبارة عن تراكم حضاري عبر دورات حضارية طويلة، ساهم فيها اسلافنا بقدر غير قليل، مازال يذكره لهم علماء الشرق والغرب غير المتميزين. وأيضا لأن فكرة إبتداع حداثة خاصة بنا تنكر العقل البشري الواحد الذي يعمل بنفس الطريقة، فالقانون العملي أو الرياضي لن يتغير بتغير الشعوب أو الأديان أو الحدود الجغرافية. كما أنها فكرة ترفض التراكم الحضاري الذي تم منذ فجر التاريخ البشري وحتي اليوم. وماذا نفعل لنخترع حداثتنا الخاصة بنا، هل سنعيد اكتشاف البخار، والكهرباء، والطاقة النووية من جديد؟!، هل ستبدأ منذ انتهي اسلافنا في العصر العباسي ونضيف عليهم، لاغين كل النتائج الغربية الحديثة التى أُبدعت منذ ثلاثة قرون؟! وهل سينتظرنا الغرب لنحقق كل هذا؟! وإذا ما انتظرنا فكم قرنا سيكفينا لكى نحقق ما حققه الغرب؟! وإذا ما اقترح البعض ليحسم هذه الاشكالية: الاقتراح التلفيقى القديم الذى يقول: بأن علينا أن نستعين وعلوم الغرب فقط مع الإبقاء على تراثنا وتقاليدنا القديمة، وبهذا نملك ناصية الحداثة والمعاصرة من جهة، وبناصية التراث والتقليد من الجهة الأخرى. سنجد أن هذا الاقتراح يكرس حالة التشوه، أو «محلك سر» التى نمارسها منذ بدايات هذا القرن وللآن. فالحداثة كل لا يتجزأ، والإبقاء على عناصر قديمة وتقليدية داخل البنية الحديثة هو ما أعاق تقدمنا منذ النهضة العربية في العصر الحديث (نهاية القرن التاسع عشر وبدايات العشرين).

كما أن الحداثة تستلزم مناخا ثقافيا واجتماعيا مكافئا لهذه الحالة الجديدة التي لاترتضي بأنصاف الحلول، التي تجعل البنيات التقليدية القديمة في علاقة تجاورية دائمة مع البنيات الحداثية الجديدة، ومن هنا تفقد الحداثة وفكرها أهم دوافع تقدمها وإنتصارها المستمر، حيث تنتفي العلاقة الجدلية البديلة بين البنيتين، تلك العلاقة التي تلعب دور المحرك للمجتمعات وللجماعات البشرية نحو سيادة أفكار وقيم الحداثة.

وليس معنى هذا أن نسير مسيرة القد بالقد مع ما حدث في الغرب، فنحن نؤمن بأن الواقع مختلف، وكثيرا ما دعونا لما اسميناه بضرورة مراعاة «فارق التوقيت التاريخى» بيننا وبين الغرب. لكن كيف يمكن أن نراعي ذلك، وأليس هناك شبهة تناقض بين تلك الفكرة الأخيرة، وما قلناه منذ قليل؟

الإجابة بالنفى. فالحداثة فى الغرب - كما رأينا - لها قواعدها وأصولها، ولابد أن نستعير هذه القواعد وتلك الأصول كأطر عامة لاغنى عنها إذا أردنا تحديث مجتمعاتنا فعلا، بينما علينا أن نستفيد - في نفس الوقت - من مسار الحداثة في الغرب ليس لتطبيق كل لحظاته التاريخية لدينا - فهذا عبث، بل وغباء يتعارض مع فكرة مراعاة فارق التوقيت التاريخي - فطبيعة المجتمع الغربى طبقيا لم تكن هى نفس الطبيعة الطبقية

لمجتمعاتنا الآن، ومن ثم نفتقد الى ذلك الفاعل الاجتماعى الذى قاد ثورة التحديث فى الغرب وتجسد فى البورجوازية. كما أن الحداثة فى الغرب قد قادت إلى أزمة تعرضنا لها منذ قليل، ولهذا فعلينا أن نتعامل مع أفكار الحداثة تعاملا نقديا، هذا التعامل النقدى هو الوحيد الكفيل بأن يجعلنا نستوعب الحقيقة الفعلية لواقعنا دون أوهام أو فانتازمات، وهو ما يتطلب اجراء دراسات عميقة ومنهجية لهذا الواقع حتى نستطيع أن نضع أيدينا على إشكالياته الحقيقية والواقعية، ونخرج باستنتاجات تعبر بصدق عن الواقع الفعلي. التعامل النقدى أيضا كفيل من ناحية أخرى بأن يدرأ عنا أزمات الحداثة التى يتعرض لها الغرب اليوم، ومن ثم نحقق حداثة راعت فروق التوقيت التاريخى من جهة، واستطاعت تجاوز أزمة الحداثة الغربية من جهة أخرى.

إن خبرة سنوات تعاملنا مع الحداثة الغربية فى الماضى تؤكد أننا لم ننجح، بل وفشلنا فشلا ذريعا فى تحقيق الحداثة المطلوبة. فواقعنا يؤكد اليوم أكثر من أى وقت مضى انتصار النقل على العقل. والأمثلة كثيرة وليست فى حاجة إلى تأكيد، فقد تراجع العقل وبشدة أمام هجوم كاسح قادته أوكار الظلامية التى حولت الظواهر الاجتماعية لظواهر دينية سواء فى السياسة أو فى العلم، حيث أصبح التفكير الحر رجسا من عمل الشيطان، مكروها، ومحكوما عليه بالعزلة والنفى. مما كرّس أفكار التقليد والسلفية فى حقل الواقع الثقافى الذى لم يتحرك إلا فى اتجاه إعادة إنتاج تلك الأفكار. ونظرة على واقعنا ستطلعنا على أسئلة النهضة المجهضة والتى مازالت مطروحة إلى اليوم دون إجابات. أخطر من ذلك فقد تمت عملية إجهاض أخرى لأهم ما يميز الحداثة أى جناحيها الأساسيين: العقلانية (الترشيد)، وميلاد الفرد، وهما الإطار الجذرى لأى حداثة متخيلة، كانت أو ستكون. فمجتمعاتنا بمجملها: حكومة ومعارضة، وأحزابا سياسية، وجامعات، ومؤسسات المجتمع المدنى تعيش بأكملها فى مناخ ما قبل حداثى، فقيم العقلانية غير موجودة، وإن وجدت فهى غير متأصلة، وسطحية، بل وتطبق بشكل انتقائى، مما يجعل هذا التطبيق هو الاستثناء وليس القاعدة، ونظرة على سلوك الأفراد فى الطريق العام، وفى أماكن العمل، وفى المنازل، وفى أداء وظائفهم(٩)، تجعلنا نقول بما لايدع مجال لأى شك بأن مجتمعاتنا تفتقد العقلانية؛ السمة الأساسية لأى مجتمع حديث. حتى وإن وجدنا بعض البصيص من تلك العقلانية على سبيل الاستثناء، فسنجدها تطبق فى مجالات ضد الحداثة روحا وفعلا.

والجناح الثانى: ميلاد الفرد ليس أكثر حظا من الأول، فمازال الفرد فى مجتمعاتنا مكبوتا، وتمارس عليه أشد أنواع القسوة والقهر النفسية والجسدية، فمازالت مجتمعاتنا أبوية، لايستطيع الفرد فيها أن يفكر بنفسه، دون أن يلجأ إلى الآراء المتوارثة والتقليدية، حتى فيما يتعلق بأهم ما يخصه، ويمثل قدس أقداسه، فلابد من مراجعة الآخرين الذين يفكرون له، ومن هنا ينتفى مفهوم الساحة العمومية L'Espace Publique، ويتداخل مع ما هو خاص، بشكل لايمكننا معه التمييز بين المجالين. ومن هنا تسقط أهم عناصر المجتمع الحديث ألا وهى الديمقراطية التى تتحول إلى نقيضها، وإن تم الإبقاء على المصطلح يفرّغ من المعنى الأصلى له ليشير إلى حالة تتسم بالميوعة الفكرية فى مجال العمل والنظر على السواء.

وتتراجع أيضا العلمانية بفعل حركة تشويه فاعلة للمصطلح — على حد تعبير نبيل عبد الفتاح — بحيث يصبح المصطلح فى النهاية تهمة يتبرأ منها القاصى والدانى، وتضيع أهم سمة للمجتمع الحديث. وبالقدر نفسه، ولنفس الأسباب تتراجع حرية الفكر وتنكمش إلى أقصى درجة، نتيجة لحملة الإرهاب الفكرى التى تمارسها الأوكار الظلامية المنتشرة فى كل مكان والمتأهبة للانقضاض على كل محاولة عقلانية تقرب أو تبعد عن الحداثة. وفى خضم هذا تضيع وتنتهك حقوق الانسان، كوضع طبيعى باعتبار أنه لم يولد بعد فى مجتمعاتنا. وسوف نطرح مخارج من هذه الأزمة المستفحلة عندما ننتهى من معالجة موقفنا تجاه ما بعد الحداثة.

ما بعد الحداثة:

أزمة الحداثة ونقدها فى الغرب أديا إلى ظرف جديد أطلق عليه تجاوزا «ما بعد الحداثة»، ما الشروط التى أدت

إلى هذا الظرف؟ وهل هو تيار فكرى ثقافى يمثل مدرسة أو مذهبا فكريا أم تيار حضارى يعبر عن وضعية وواقع مجتمعات بعينها؟ وماهى الخصائص المكوّنة لهذه الحيثية الجديدة التى نطلق عليها ما بعد الحداثة؟

عشرات الأسئلة تنهال – وفى نفس الوقت – على رؤوسنا بمجرد البدء فى التفكير فى هذا الأمر. ولعل وضعية ما بعد الحداثة فيما يتعلق بالوضوح والتميز ليست أكثر حظا من الحداثة ذاتها التى لم نستطع أن نضع أيدينا وبشكل كامل على كل ما يشكل بنيتها الأساسية نظرا لتشعبها واختلاطها وتداخلها مع كل البنيات التى تشكل المجتمعات الغربية، ومن هنا تتعدد مفاهيم ما بعد الحداثة وتتراوح ما بين التشكيك فى الوضعية ذاتها وبين الإذعان الكامل لها كمرحلة تعبر عن تحول حقيقى فى بنية المجتمعات الغربية، مرورا بالاتفاق على مظاهر التحول دون القبول بفرضية أنها مرحلة مستقلة أحدثت قطيعة بينها وبين الحداثة.

وما بعد الحداثة Post-modernité تتكون كما نرى من مقطعين الأول Post ويعنى بالفرنسية «مابعد» كلازمة تعبر عن الزمان مثلما نقول «ما بعد الكلاسيكية»، و«ما بعد الرومانسية».. الخ، وتعنى أيضا «مابعد» Post لازمة تعبر عن المكان، بمعنى وضعية شيء يأتى مكانيا بعد شيء آخر(١٥). معنى هذا أنها لازمة تفيد الترتيب الزمانى والمكانى، وإذا كان البعض يرى أن اللازمة Post لاتتوقف عند العلاقة الزمنية، بل تشير إلى ترك الإطار السابق عليها، بل والانفصال عنه، إلا أنها فى حقيقة الأمر لابد أن تدل شئنا أم أبينا إلى جانب تلك القطيعة إلى نوع من استمرارية ما، أى استمرارية «الحداثة»، إلى جانب الانفصال عنها. هذا بصرف النظر عن أن بعض دعاتها لايقيمون فصلا بين «مابعد» Post وبين «الحداثة» modernité فيكتبونها: Postmodernité، وهم ايهاب حسنى، وفرانسوا ليوتار، وچيمسون وغيرهم، ولعل هذه الصياغة تعود فى الأساس إلى طبيعة نظرية ما بعد الحداثة التى ينتهجها كل منهم، وتعود فى بعض الأحيان إلى الترجمة من لغات مختلفة، مما يضيع معها الفصل بين المقطعين. إلا أن السؤال الذى يفرض نفسه أنه إذا ما كانت هناك استمرارية لماذا تمت إضافة هذه اللازمة؟ على هذا السؤال يجيب ميشونيك H.Meschonnic فيقول: «موضوعيا فهما منفصلان. دون النجاح من الناحية السيمانطيقية فى أن ينفصل كل منهما عن الآخر. والعودة نحو القطيعة والاستمرارية فى نفس الوقت. قطيعة حقيقية تجد اسمها. ويبقى هناك استمرار فى ما بعد -Post. أن تقطع مع اسطورة القطيعة مع الحداثة هو عمل حداثى بكل المعانى. لكى تقطع مع الحديث وما بعد الحديث ينبغى أن تكرر الحديث»(١٦). ولكى يوضح ميشونيك فكرته يستعين بمقالة لهابرماس كتبها فى سنة ١٩٨٥ فيؤكد على أن «هابرماس يلح على «اصطناع مسافة» وعلى الانقطاع فى اللازمة «مابعد» -Post وهو يلاحظ أن ثمة تحديدات مواقف متنوعة بالنسبة للماضى مما يجعل اللازمة «مابعد» Post لاتحمل دائما نفس المعنى، ويسجل بأنه مع «مابعد الصناعى» Post-industriele يود علماء الاجتماع أن يقولوا فقط أن الرأسمالية الصناعية استمرت فى تطورها. بينما مع مصطلح «ما بعد التجريبية» Postempiriste يود الفلاسفة شرح أن بعض المفاهيم المعيارية للعلم وللتقدم العلمى متفوقة بالأبحاث الجديدة. أما «مابعد البنيويات» -Les Post Structuralistes تود تحقيق أكثر من أن تود تخطى المعطيات الأولية النظرية المعروفة.

وأخيرا فإطلاق «ما بعد الطليعية» -Postavantgar diste على الفن التشكيلى المعاصر الذى يستخدم باستقلالية لغة صورية تنتجها الحركة الحديثة فى نفس الوقت الذى تخلت فيه عن الآمال المفرطة فى عملية توفيق للفن مع الحياة»(١٧).

من هنا نفهم أن اللازمة «مابعد» -Post تحمل فى طياتها عديدا من المعانى التى تختلف فيما بينها تبعا لطبيعة الاستخدام، ولمرجعية المستخدم. والحق أن تلك اللازمة قد شاع استخدامها فى أعقاب الحرب الأولى والثانية، باعتبار أن مصطلح «مابعد الحرب» -Post guerre كان على كل الألسنة، وفى كل الميادين السياسية والعسكرية والاقتصادية .. الخ. ومن هنا تمت استعارته فى مجال الثقافة كأن يستخدم النقد الفنى المصطلح فى مصطلحات من قبيل «ما بعد الانطباعية»،

و«ما بعد الوظيفية».. الخ. ومهما كان الأمر فى الخلاف على الاستمرارية أو الانقطاع، فان تلك اللازمة لابد أن تحيل إلى نوع – قل أو زاد – من التحليل والاسترجاع وإعادة الرؤية، بل والتأمل فى القضايا التى تود اللازمة «مابعد» -Post تجاوزها.

أكثر من ذلك فلابد أن نضع فى الاعتبار عند الحديث عن مصطلح ما بعد الحداثة مفهوم الكاتب نفسه عن معنى الحداثة، وقد رأينا كيف أن مداخل الحداثة ذاتها شديدة الاختلاف والتنوع، ولانستطيع أن نستقر على فهم أو تعريف واحد يتفق عليه الجميع، ومن هنا سيحمل مصطلح الحداثة ذاته جملة أخرى من المعانى التى ستختلف حسب التوجه والمرجعية التى يستند إليها الباحث.

وإذا استطعنا ضبط إيقاع اللازمة -Post ومعنى الحداثة المقصودة، فليس معنى هذا أننا قد وضعنا أيدينا على ما نبحث عنه خاصة أن الوضعية المقصودة «ما بعد الحداثة» يتم التعبير عنها بمصطلحات شتى، صحيح تختلف مدلولاتها فيما بينها، إلا أن هذه المدلولات شديدة التداخل فيما بينها أيضا، فإذا نحينا جانبا مصطلحات من قبيل «الحداثة المتأخرة»، و«الحداثة المزدهرة»، سنجد أنه إلى جانب «ما بعد الحداثة» -Post modernisme نجد «ما بعد المادية» -Post matérialisme، و«ما بعد البنيوية» -Post Sturcturalisme، إضافة إلى «ما بعد الصناعة» -Post industrialisme، و«مافوق الحداثة» Surmodernité، و«ما بعد الحديث» Post-moderne، و«الحداثة المفرطة» ultramodernité، و«مابعد التاريخ» -Post histoire، و«مابعد الوظيفية» Post-fonctionalisme. وكلها مصطلحات تحاول أن تعبر عن حالة المجتمع والثقافة الغربية خاصة فى العقدين الأخيرين، مما يدفع لمزيد من التشتت، وما حسبناه أولى خطوات الفهم، ماكان إلا سرابا تلاشى مع مفكرى الغرب المختلفين على طبيعة ما يعايشونه بأنفسهم. وهو ما يؤكد فى نفس الوقت أن طبيعة ما بعد الحداثة فى الغرب ليست واحدة، ولايعود هذا الاختلاف لوجهات نظر المفكرين أنفسهم فقط، ولكن يعود لطبيعة المجتمعات الغربية ذاتها التى لايصدق عليها مفهوم واحد، فالمجتمع ما بعد الصناعى مثلا يمكن إطلاقه على بعض المدن الأمريكية، وليس كلها، كما لايمكن إطلاقه باطمئنان على المدن الأوروبية المختلفة للتفاوت فيما بينها. أكثر من ذلك فإن مصطلح «مابعد الحداثة» أقدم مما نتصور، حيث يعود استخدام لفظ «مابعد الحديث» إلى الفنان البريطانى تشابمان J.W.Chapman عام ١٨٧٠(١٨)، كما استخدمه رودلف بانفيتز R.Pannwitz سنة ١٩١٧، غير أنه كان يشير به إلى طراز من البشر يبدو صلبا إلا أنه متداع فى أعماقه. كما استخدم فيدريكو دى أونيس F.de Onis مصطلح ما بعد الحداثة عام ١٩٣٤ الذى وجده تكبيلا لمبالغات الحداثة التى أدت أحيانا إلى أعمال اكثر قبحا وسخرية، كما وجد أن الحداثة المفرطة محاولة للتوسع فى البحث الحداثى عن الابتكار الشعرى والحرية الشعرية.

وقد استخدم توينبى A.Toynbee مصطلح ما بعد الحديث فى عدة أجزاء من كتابه «دراسات فى التاريخ» الذى صدر فى الفترة من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٥ إذ كان يود من خلال المصطلح الإشارة للتحولات التى عاشها الغرب منذ نهاية القرن التاسع عشر، وكان يقصد به الإشارة لحقبة ما أسماه «بما بعد الطبقة المتوسطة». وكان عالم الأنثروبولوچيا دادلى فيتس D.Fitts ومساعده هيس H.R.Hays قد استخدما مصطلح «ما بعد الحداثة» فى عام ١٩٤٢ عندما تصورا «ما بعد الحداثة» على أنها رد فعل ضد الحداثة التى اسرفت فى الأشكال الزخرفية المميزة لحداثة أواخر القرن التاسع عشر. وفى عامى ١٩٤٤، ١٩٤٥ استخدم برنار سميث B.Smith المصطلح لوصف التيار المضاد للحداثة التجريدية، كما استخدم تعبير الفن ما بعد البيزنطى كتعبير عن رفض الزخرفة واتجاه نحو مزيد من التجريد.

كما استخدم چوزيف هندنت J.Hundnut «مابعد الحداثة» فى مجال العمارة أيضا منذ عام ١٩٤٥ فى مقال بعنوان «منزل ما بعد الحداثة»، وفى مقالات أخرى فى ١٩٤٩، ولم يستخدمه كبديل افضل لمصطلح الحديث، بل لوصف «صيغة فوق وظيفية» للمنزل الحديث الذى يعتبر امتدادا للحداثة التجريدية الخالية من

الزينة. واستخدم المصطلح تشارلز اوبسون ch.Opson فيما بين ١٩٥٠ و١٩٥٨، وإيرفنج هاو I.Howe في ١٩٥٩ عندما تحدث عن مجتمع شعبي جديد خال من الأسس الاخلاقية أو الاستطيقية التي قامت عليها الحداثة والأعمال التي ميزتها. وفي ١٩٦٠ استخدمه هاري ليفين H.Levin عندما عبر عن الأدب الروائي بعد الحديث في مقابل الطبيعة الإبداعية للتجريبيين. كما وصف ليزلي فيدلر L.Fidler في ١٩٦٥ مابعد الحداثة بأنها تستوحي مبدأ اللذة، إضافة إلى وصف الاهتمام الذي تبديه الكتابات المعاصرة بالطبيعة البشرية في المستقبل. وفي ١٩٦٦ استخدم المصطلح كل من فرانك كيرمود F.Kermode، ونيكولاوس بفسنر N.Pevsner استخدمه الأول عندما وجد أن الأدب الشعبي دليل على تزايد الاحساس بعدم الحاجة للماضي وأن المنتمين لتيار مابعد الحداثة يوطدون مركزهم، بينما استخدم بفسنر مصطلح ما بعد الحديث ليصف ما أسماه: اتجاه متطرف جديد وتعبيرية جديدة في فن العمارة. وفي ١٩٦٨ تواتر المصطلح على لسان چون بيرو J.Perreault الذي أوضح أن مابعد الحداثة ليست طرازا بعينه، ولكنها مجموعة محاولات لتجاوز الحداثة، وأيضا اميتاي اتزيوني A.Etzioni الذي وصف حقبة ما بعد الحديث بأنها «تتسم بتحولات جذرية في تكنولوچيا الاتصال والمعرفة والطاقة عقب الحرب العالمية الثانية»(١٩). وفي ١٩٧١ استعيد المصطلح عند رالف كوهين R.Cohen، وإيهاب حسن، الذي وصف الحديث بكونه ضد الأعراف، بينما ما بعد الحديث بأنه عبارة عن ثقافات مضادة، مع تأكيده في نفس الوقت على الصلة بين الحركتين. هكذا نجد أنه في الفترة الأولى من استخدام المصطلح وخاصة في الولايات المتحدة تم تعبير المصطلح عن استخداماته في المجال الفني، وأطلق على الأعمال الفنية والأدبية الطليعية، إلا أن أول استخدام قريب لما يعنيه المصطلح اليوم كان في ١٩٧٥ عندما استخدمه الناقد الفني شارل چينكس ch.Jencks فيما اتصل بفن العمارة ليصف اتجاها يبتعد عن الحركة الحديثة في هذا الفن إلى جانب بعض المعايير الجديدة للعمارة في أعمال لاحقة. وكان يعبر في ذلك عن تيار من المهندسين المعماريين (جراف، وفينتوري، وروس، وإنجرس، وبوفيل، وهولين وغيرهم) ممن كانوا ينادون بحقهم في الإقلاع عن التجديد المستمر، وتبعا لمعيار آخر خلاف النزعة الوظيفية، وشهد هذا ميلاد عمارة جديدة اتسمت بالغنى والتركيب والإحالة إلى الماضي(٢٠).

وفي الحقبة التالية لبداية استخدام المصطلح، وانتقاله من التعبير عن الأعمال الفنية والأدبية إلى غزو الفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي، بل والعلوم الاجتماعية بشكل عام، نجد أنه مازال عدم التحديد والغموض هما أهم ما يكتنف مصطلح «مابعد الحداثة». ففي هذه المرحلة وبداية من ١٩٧٩ كسب المصطلح بفضل چان فرانسوا ليوتار J.F.Lyotard هذا البعد الثقافي الذي اصبح ملمحا أساسيا له اليوم، إذ أطلق مابعد الحديث عن وضعية المجتمعات الغربية المعاصرة التي احبطتها وعود الحداثة الكبرى التي تمثلت في كل ما اعتبرناه تقدميا، وارتبط بروح فلسفة الأنوار، وبالعقل والعلم، عندما تخلت الثقافة الغربية عن «الحكايات الكبرى»، أو ما يترجمه استاذنا السيد يسين «بالأنساق المغلقة»، أي تلك الأنساق الايديولوچية والطوباوية والفلسفية الكبرى التي تتعلق بالسياسة والمجتمع، والتقدم وتحرر الذات.. الخ، تلك الأنساق التي كانت تطمح في إعطاء معنى كوني للحياة الإنسانية. كما أن الوضع مابعد الحداثي جاء ليصف أيضا الوضعية النسبية لمثقفين فهموا أن كل معرفة هي تفسير للواقع، دون أن يكون معنى هذا أن يستطيع الانسان الحكم على هذه القيم، أو وضعها على سلم تراتبي يمكن أن يفاضل بين القيم التي تحكم هذه التفسيرات. وتشمل مرحلة ما بعد الحداثة كظاهرة تاريخية نتائج الحداثة مثل الإسراع بالزمن، وتقلص المكان، والأهمية القصوى للحرية الفردية، مما يجعلنا نلحظ عدم حدوث أية قطيعة على الإطلاق مع الحداثة.

ولقد عاد المصطلح مرة أخرى خلال الثمانينيات إلى البلدان الأنجلوسكسونية حاملا تلك الأبعاد الجديدة، ومن هنا تمت إعادة أقلمته، واستثماره في حقل العلوم الاجتماعية (الاجتماع والأنثروبولوچيا والجغرافيا). ولعل

المصطلحات الموازية التى تحدثنا عنها من قبل للتعبير عن نفس الحقبة قد ظهرت بداية من الستينيات وخلال الثمانينيات مثل: «المجتمع مابعد الصناعى» لدى علماء الاجتماع مثل ألان تورين A.Touraine، ودانيل بل D.Bell، وهو مصطلح يصف انتقال المجتمعات الحديثة نحو انشطة الخدمات، حيث تلعب المعلومات، ما يطلق عليه الأملاك الرمزية دورا أساسيا، ولهذا السبب يطلق دانيل بل عليه «مجتمع العلميين والمتفوقين». وإذا كان هابرماس يتفق مع تعريف مصطلح «مابعد الصناعى» على أنه التوسع فى قطاعات الخدمات فى نظام الرأسمالية الصناعية على حساب الانتاج المباشر، إلا أننا نجده يختلف مع رؤية دانيال بل التى صاغها بل فى عام ١٩٧٣ عن المعرفة النظرية بوصفها المبدأ المحورى فى مجتمع ما بعد التصنيع. ويستبعد اصحاب المصطلح - تماما مثل بل - العاملين فى المكاتب ومجال الخدمات من صفوف الطبقة العاملة التقليدية، على عكس جورز Gorz الذى وضع ١٩٨٧ هؤلاء العاملين ضمن الطبقة العاملة التى وجدها آخذة فى الانقراض(٢١).

ويشكل العلم ومعرفته وخطابه أهمية كبرى فى مجتمع ما بعد التصنيع، حيث يعتبر ليوتار المعرفة العلمية والخطاب العلمى فى هذا المجتمع عبارة عن سلع. بينما يتمثل هذا العلم ما بعد الحديث عند إيهاب حسن فى النظريات المبكرة التى ظهرت فى القرن العشرين كمبدأ عدم اليقين عند هايزنبرج Heisen-berg، وهو رأى يستند على مفهوم هابرماس عن مابعد الحديث بوصفه أمرا يتسم باستحالة التحديد ويسمح بتعدد وجهات النظر دون التقيد بحقيقة واحدة ويقين واحد، وهو يستند فى نفس الوقت على تفسير هابرماس لمبدأ عدم اليقين عند هايزنبرج(٢٢) ويصف لنا توفلر A.Toffler العصر ما بعد الصناعى الجديد بأنه الموجة الثالثة من موجات التغيير، إذ يعود الإنسان فيه للعمل فى المنزل الذى يصبح كالكوخ الألكترونى(٢٣). وفى الولايات المتحدة يمكن معاينة مسلك علماء الاجتماع فى الاقتراب بتحليل الأبعاد الثقافية لما بعد الحداثة هناك بالمعطيات البنيوية لنموذج مابعد الصناعى.

وتعبر ما بعد الحداثة عن تيار عريض من الأفكار استفاد من النقد الفنى، كما استفاد بفلاسفة التفكيك (دريدا، ودولوز، وفوكو) مطورا ممارسته فى تفكيك المعنى، فى نفس الوقت الذى استفاد فيه من انتاج مفكرين علميين مثل برينو لاتور B.Latour، وبالانثروبولوجيا التمثيلية لدى جيرتز C.Geertz من خلال حركة تنشيط لكل هذه المقاربات النقدية. ولعله من خلال حركة التنشيط تلك، بل وبسببها تنامت المصطلحات الموازية تبعا لما أملته المقاربة من نتائج. وفى هذا السياق يمكن تفهم مصطلح رونالد إنجلهارت R.Inglehart عن «مابعد المادية» Postmatérialism الذى يصف تطور القيم الاخلاقية، والجمالية والدينية الجديدة لما بعد سنوات السبعينيات، ليحل محلها البحث عن الرخاء المادى كحافز أساسى للمجتمعات الغربية(٢٤). هذه المصطلحات الموازية يستخدمها البعض كمرادفات مثل ساروب M.Sarup الذى يرى أن مصطلح مابعد الحداثة سيستخدم كمرادف لمصطلح مابعد البنيوية(٢٥). ويستخدمها البعض الآخر كبدائل للتعبير عن نمط جديد فى العمارة مثل چنكس الذى يعلق فى كتابه «ماهى بعد الحداثة؟» على مبنى مركز بومبيدو فى باريس بقوله «إن تركيز تيار الحداثة على الهياكل وتوزيع الفراغ، والمساحات الخالية، والتفاصيل الصناعية والتجريد يصل لأقصى حد فى الحداثة المتأخرة، التى تسمى خطأ بما بعد الحداثة(٢٦).

ولعل چنكس فى هذا يصوب نقده لكل من إيهاب حسن وليوتار وچيمسون وفوستر من حيث أنهم يقدمون تعريفات لما بعد الحداثة لاتنطبق من وجهة نظره إلا على الحداثة المتأخرة. ويفصل البعض الآخر بين مجالى «مابعد الحداثة» والمصطلح البديل، ليس باعتباره بديلا، ولكن باعتباره يغطى مجالا آخر، مثلما فعل فرانسوا ليوتار الذى اعتبر العصر ما بعد الصناعى يصدق على المجتمعات، بينما العصر ما بعد الحداثى هو ما يصدق على الثقافات(٢٧). ولكى نستطيع وضع السمات العامة لما بعد الحداثة سوف نحاول إضافة إلى ما سبق، تقديم بعض نماذج التفكير ما بعد الحداثى خاصة فيما يتصل بالفلسفة، حيث يعطى تعبير ما بعد الحداثة الإحساس بأنه مفهوم غير جامد، بل ويتسم بمرونة كبيرة قادرة

على التكيف تبعا للطبيعة والسياق المستخدم فيه، بل اكثر من ذلك يشير بعض مناصريه إلى أن أهم ما يشكل تعريف ما بعد الحداثة هو استحالة التحديد. فإذا كان المفهوم يعبر فى مجالات الفن والعمارة والأدب عن حالات جزئية محددة، أرادت الخروج عن الأطر الكلاسيكية القديمة، فإنه فى مجال الفلسفة، نجد أنفسنا ومباشرة أمام توصيف لحالة كلية للثقافة، حتى ولو طالبنا فرانسوا ليوتار بأن نشن حربا على الكلية Totalité «لنكون شهودا – حسبما يرى – على ما يستعصى على التقديم، لتنشيط الاختلافات وننقذ شرف الاسم»(٢٨). فهذه الكلية التى تطالبنا ليوتار بأن نشن حربا عليها لم يستطيع نفسه التخلص منها كفيلسوف اثناء مقارباته عن ما بعد الحداثة.

چان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard(٢٩):

يحاول ليوتار تقديم محصلة للتغييرات التى حدثت مؤخرا فى ثقافة الدول المتقدمة، ويكتب فى كتابه «الوضع ما بعد الحداثى» الذى صدر فى ١٩٧٩، رؤيته عن ما بعد الحداثة كثقافة تميز الانسان المعاصر فى الغرب، وهى ضرورة أن يعيش دون ما اسماه «بالحكايات الكبرى» Grands Recits أو «الحكايات الميتافيزيقية» Les métarecits التى اعتبرها نوعا من الأساطير، وهذه الحكايات بدأت منذ التفسيرات الساذجة للكون وللعالم فى فجر البشرية، وتطورت معه إلى أن أصبحت تفسيرات علمية او ايديولوجية تبرر العلم، والمعارف، والتقدم، والحرية.. الخ، تظل فى نظر ليوتار حكايات يتطابق فيما بينها تقنيات الحكى والرواية. فتفسيرات الأديان وحكاياتها الأسطورية عن نشوء العالم، لاتختلف بأى حال من الأحوال عن المذاهب التاريخية للتقدم، وهو ما اعتمدت عليه المجتمعات حتى العصر الحديث، ويقول ليوتار «إن فلسفة هيجل تجمل كل هذه الحكايات، وفى هذا الاتجاه تركز فيها الحداثة النظرية. وهذه الحكايات ليست أساطير بمعنى الحكايات الخيالية (حتى الحكاية المسيحية). إنها بالتأكيد مثل الاساطير هدفها هو إضفاء المشروعية على المؤسسات والممارسات الاجتماعية والسياسية، وللتشريعات، وللاخلاق وطرق التفكير»(٣٠).

يعاين ليوتار ما حدث اثناء الحرب من أهوال وفظائع فى ظل أنظمة شمولية، لم يستطع العلم ولا الايديولوجيا السياسية التصدى لها أو إيقافها، ليوتار يعاين هذا ليصل إلى نتيجة مؤداها أن الاعتماد على الحقيقة والتقدم أو الثورة ليس طريقا ورديا يحقق الإنسان من خلاله الحرية والسعادة التى طالما حلم بها، وهو يتساءل كيف أن حكايات المشروعية الكبرى ظلت معدومة المصداقية فى ظل الظروف السابقة. ويجيب «بأن معنى هذا لايدعى بأنه لم يعد لأى من الحكايات مصداقية. فأقصد بالميتاحكاية أو الحكاية الكبرى سرديات ذات وظيفة تضفى الشرعية. وإنزوائها لايمنع مليارات القصص الصغيرة والاقل صغرا فى الاستمرار فى حبك نسيج الحياة اليومية»(٣١). وفيما يتصل بالتقنيات والعلوم وهيمنتها على الواقع المعاش، فليوتار لايريد للإنسان أن يتخذ موقفا أكثر من واقعى، إذ يود أن يتعايش الإنسان مع هيمنة التقنيات والعلوم على وجوده، وفى نفس الوقت لايوليها أية ثقة، إذ لايستطيع الإنسان أن يمنح هذه التقنيات والعلوم ثقته من اجل رفاهيته.

ويضيف ليوتار بأنه فى عصر ما بعد الحداثة سيصبح لزاما على كل فرد التكيف مع الاختلافات الثقافية للآخر دون أن يكون غرض هذا التكيف هو الإنصهار فى مثال لحضارة وحيدة. فليس هناك معيار أو حكم أعلى يمكنه الفصل فيما هو خير أو شر لدى الأطراف الحضارية المختلفة(٣٢).

ريشار رورتى Richard Rorty(٣٣):

اسهم رورتى بجهود كبيرة منذ سنوات فى مقاربة مفهوم مابعد الحداثة، إلا أن هذه المقاربات تختلف ربما بشكل جذرى عن مقاربة ليوتار، خاصة فيما يتصل بالخلفية الفلسفية لكليهما، حيث يعتبر رورتى وريثا للبراجماتية، ويعتبر نفسه امتدادا لهذه المدرسة، كما أنه لايتوانى عن نقد العقلانية الفلسفية كما كان يفعل اسلافه من قبل فى تلك المدرسة. لكن كيف يمكن للبراجماتية أن تلتحق بما بعد الحداثة؟

هذا السؤال ليس صعبا لدى رورتى الذى استطاع أن يؤقلم البراجماتية مع السمات العامة لما بعد الحداثة، بل يمكن القول إنه العكس تماما – وذلك على مسئوليتى – فإن ما بعد الحداثة على وجه آخر تعبير عن تلك البراجماتية الأمريكية بما لايدع مجالا لأى اختلاف.

فانطلاقا من مسلمة إنعدام وجود وجهة نظر ما، تستطيع التعبير عن الحقيقة المطلقة للوقائع، ولا أن تسمح بتحديد جوهر الأشياء، نجد أن ما بعد الحداثة لدى رورتى قد ولدت من الوعى الكلى والكامل بتلك الواقعة التى يستثمرها رورتى مستنتجا من خلالها نتيجته البراجماتية فى أن الاتفاق بين الناس أفضل من معرفة الحقيقة. ومد هذه النتيجة على استقامتها أدى لدى رورتى إلى تفرع عدد من المواقف حول الموضوعات الاخلاقية والأبستمولوجية. ففى مجال المعرفة العلمية باعتبارها عقلاً نهائيا، وباعتبارها مصدراً للسلطة، نجده يضع الأولوية للإرادة والحرية الإنسانيتين على العلم. كما يولى الديمقراطية الأسبقية على الكفاءة العقلية. ويصل فى منحاه هذا إلى الذروة فى كتابه «الأمل بدلا من العلم» ليؤكد وبشكل حاسم تجاه المحاولات التى يبذلها العلماء لبناء الأبنية والقواعد المنهجية، أو التمسك بالضرورات المختلفة للعلم وللمجتمع والاخلاق بأن تحسين مصير الإنسان يبقى مفضلا وفوق كل شىء(٣٤).

چيل دولوز Gilles Deleuze : (٣٥)

يوضع دولوز ضمن فلاسفة ما بعد الحداثة - رغما عنه - لإسهامه فى نقد الحداثة العقلية، ففى اعماله اهتمام دائم بميتافيزيقا الفعل Métaphysique de L'acte فى معارضة لميتافيزيقا الوجود Métaphysique de l'être. وهو يرفض الخطاب الكلى الذى فى نظره يختزل الفلسفة الكلاسيكية، خاصة الفلسفة المثالية عند هيجل، التى تبحث عن التفكير فى وحدة المتعدد. ودولوز مهتم بالاختلاف، والصيرورة وهما ما يمكن أن يكونا الخيط الذى يربط كل فلسفته. وإذا ما كان قد تقمص دور مؤرخ الفلسفة فى بداية كتاباته إلا أنه لم يكن شارحا محايدا، فقد قدم قراءات واستنتاجات أنتجت مفاهيم لم تكن معروفة.

وفى «ضد أوديب» وضع دولوز الرغبة كقوة للإبداع وللاختلاف وتجاوز للمعايير. وحتى فى معالجاته السينمائية كان ما بعد حداثيا حيث عارض «الصورة - حركة» لسينما ما قبل الحرب وكانت تبحث عن عملية تحقق بها كلية المعنى عن طريق التسلسل العقلانى، كما اعترض على «الصورة - زمن» للسينما الفرنسية قبل الحرب. حيث يظهر الزمن المحض فى فعاليته كصيرورة، مثل سلطة الخطأ التى تجعلنا غير قادرين على اتخاذ قرار فى صالح الحق. إذ تضع الصيرورة كل نموذج صورى للحقيقة فى موضع تساؤل. فالحقيقى لايوجد قبل انتاجه، ولكنه يتحقق من خلال عملية تلفيق، وتدقيق. ومن هنا يصبح الفيلسوف ليس من يبحث عن الحق فى سماء من الأفكار الأبدية، ولكنه هو الذى ينتج المفاهيم فى تزاوجها ومصاحبتها للحركة. والمفاهيم التى تبدعها الفلسفة أحداث فكرية خالصة، أحداث لها ضرورتها من خيث انها تحيل إلى مشاكله الحقيقية، ولها أيضا صيرورتها التى تربطها بجملة المفاهيم التى تتحرك معها. فالفلسفة - كما يعرفها - ليست اتصالية أكثر من أن تكون فكرية أو تأملية، إبداعية وحتى ثورية بطبيعتها باعتبار أنها لاتتوقف عن إبداع المفاهيم الجديدة. كما يدعو دولوز إلى فكر متحرر من الضرورة، ويصل إلى اقتراح وحيد بوجود مايطلق عليه ميتافور الجذور الذى يتوالد فى كل الاتجاهات دون أن يكون محكوما بمركز ما. فهو يرى أن الاختلافات بين البشر دائما ما تكون إيجابية ومبدعة، وتسهم فى تحقيق الحرية الإنسانية(٣٦).

سنكتفى هنا بالنماذج الثلاثة المقدمة فى مجال الفلسفة، لعل هذا يساعدنا - إلى جانب ماعرضناه من قبل - فى وضع السمات العامة لما بعد الحداثة والتى نجدها على النحو التالى:

١- ان ثقافة ما بعد الحداثة هى ثقافة غربية بالدرجة الأولى، وهى نتاج الحياة الصناعية، والتقدم التكنولوچى الهائل الذى حقق طفرة غير مسبوقة فى مجال المعلومات والاتصالات فى الغرب، وعلى الاخص عقب الحرب العالمية الثانية التى أرتكب خلالها من المذابح والفظائع ما لايمكن وصفه.

٢- إن ثقافة مابعد الحداثة ترفض الأنساق المغلقة للأفكار والمفاهيم والفلسفات والايديولوچيات التى تدّعى تفسير أو تبرير كل شىء، فالانساق المفتوحة هى البديل الاوحد والواقعى لإنسان مابعد الحداثة.

٣- إنسان ما بعد الحداثة يعمل على التأقلم مع العلوم والتكنولوچيا المهيمنة على وجوده، دون أن يثق أو

يتوقع أنه بإمكانها أن تحقق له آماله فى الرفاهية.

٤- لابد لانسان مابعد الحداثة أن يتكيف أيضا مع الآخر المختلف معه ثقافيا، دون أن يكون هذا مدعاة لتسييد نموذج حضارى وحيد، وعلى أن يحتفظ كلاهما فى نفس الوقت باختلافه فى إطار التفاهم المشترك.

٥- ثقافة ما بعد الحداثة ترفض المعايير الترنسندنتالية والمفارقة، أو التى تدعى لنفسها القدرة على الحكم والاختيار بين القيم المختلفة.

٦- لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، أو معرفة جوهر الأشياء.

٧- إن الإتفاق بين الناس أفضل من معرفة الحقيقة.

٨- ثقافة ما بعد الحداثة تضع الإرادة والحرية الإنسانية على سلم الأولويات قبل العلم.

٩- ثقافة ما بعد الحداثة تعطى الديمقراطية الأسبقية على الكفاءة العقلية، وتؤكد أن المصير الإنسانى فوق كل الاعتبارات.

١٠- ترفض ثقافة ما بعد الحداثة الخطابات الكلية التى تقوم بعمليات توحيد مستمرة لما هو متعدد.

١١- الاختلاف والصيرورة من سمات ثقافة ما بعد الحداثة، فإذا كنا قد تحدثنا عن الاختلاف من قبل فإن وظيفة الصيرورة تكمن فى التحرى عن كل نموذج صورى للحقيقة.

١٢- فيلسوف ما بعد الحداثة هو الذى ينتج المفاهيم، والتى لاتوجد فى الواقع إلا بعد انتاجها فى حركة صيرورة دائمة ومتصلة.

١٣- تستبعد ثقافة ما بعد الحداثة أن يكون هناك مايطلق عليه ثقافة المركز لإيمانها بإيجابية وإبداعية الاختلافات بين البشر.

١٤- يرتكز تيار ما بعد الحداثة على تجاوز الصبغة الإنسانية للحياة على الأرض، بحيث يتعامل إنسان ما بعد الحداثة مع كل المتناقضات التى تتجاذبه (المذاهب الشمولية، التفتت والتوحد، الفقر والسلطة.. الخ) (٣٧).

١٥- يعتبر تيار مابعد الحداثة وليد الوعى شديد الاتساع الذى أنجزته التكنولوچيا باعتبارها حجر الأساس فى المعرفة الروحية للقرن العشرين. من هنا أصبح الوعى عبارة عن معلومات، والتاريخ عبارة عن أحداث.

١٦- يتبدى تيار مابعد الحداثة فى انتشار اللغة كمقوم إنسانى، وفى غلبة الخطاب والعقل.

١٧- توحى مابعد الحداثة بنمط جديد من التقاء الفن بالمجتمع.

١٨- يتطلع تيار ما بعد الحداثة إلى الأشكال المفتوحة، المرحة والطموحة، والانفصالية والمتروكة أو غير المحددة لتكوين خطاب مؤلف من شظايا أو تكوين ايديولوچية التصدع التى تعمد إلى الحل والفض وتستنطق الصمت.

١٩- فقد إنسان مابعد الحداثة = ما اعتبره دعاتها أوهامه = أوهام التقدم، ووهم العلم بكل شىء، ووهم السيطرة على الطبيعة.

٢٠- أهم ما يميز ما بعد الحداثة أنها تعنى استحالة التحديد.

ونظرة سريعة على تلك السمات العامة تجعلنا نرصد تناقضات صارخة فيما بين هذه السمات، مرجعها فى تصورنا إلى أن فوضى عالمنا المعاصر لم تنته بعد، فمازلنا فى مزاد الأفكار، والتخمينات، ومازال الواقع العالمى سياسيا واقتصاديا واجتماعيا شديد الهشاشة والاهتراء ولم يصل بعد إلى مرحلة الاستقرار التى يمكنها أن تتيح للمفكرين والمحللين والفلاسفة وضع أيديهم على أهم ما يشكل الثوابت فى التركيبة الدولية الجديدة قيد التشكل، ومن هنا فإن مجتمعات وأفكار ما بعد الحداثة التى تشبه فى تصورنا «سيركا منصوبا» لاتعبر إلا عن هموم وقلق وأمانى أصحابها. هذه النتيجة من الممكن أن تثير كثيراً من ردود الفعل المتحفزة سلفا ضدها. إلا أن الموضوعية تجعلنا نتأنى بل ونعيد التفكير، فترويج هذه الأفكار يظل جزءا من عملية الصراع الأيديولوجى بين القوى العالمية المختلفة التى تعمل فى منافسة شديدة فيما بينها على تسييد وتطبيع بعض هذه المفاهيم التى تعضد فى الواقع انتصارها النهائى فى حقل الصراع الايديولوچى العالمى، وبالطبع لايمنع هذا من الاعتراف بأن الواقع الثقافى والفكرى قد تغير بالفعل، وإن هناك سمات جديرة بالاعتبار، إلا أن محاولتنا تلك تتجه ضد محاولات تود تكريس الواقع

العالمي في فوضاه الحالية. ولكي ندفع بتحليلنا هذا إلى الأمام، لابد أن نؤكد أولا أن فلاسفة مابعد الحداثة ليسوا على اتفاق تام فيما بينهم، ومن هنا تأتي تلك التناقضات، إضافة إلى أن فلاسفة وعلماء معاصرين قد قاموا بنقد ما بعد الحداثة مثل چان بودريار، وألان تورين، ويورچين هابرماس، ودانيل بل، وچيمسون، وغيرهم كثيرون.

كما أن هذا التضارب والاتساع يناقض ما أكده فوستر H.Foster في ١٩٨٤ في التأريخ لما بعد الحداثة عندما قال بوجود شكلين لما بعد الحداثة هما اتجاه محافظ جديد (إنساني النزعة)، وثانيهما اتجاه بعد بنيوي إلا أن كليهما يفترض موت أو تفكيك الفرد(٣٨). وهو يتعارض أيضا مع تلك الرؤى التي حصرت نظريات ما بعد الحداثة في ثلاث نزعات اساسية هي: البنيوية، والتفكيكية، والفرويدية الجديدة.

نقد ما بعد الحداثة من داخلها:

يختلف فلاسفة والداعون إلى ما بعد الحداثة فيما بينهم، بشكل يجعل وكأن كلا منهم يدعو لفلسفة خاصة به، ولايشترك مع الآخرين في شيء، وهذا ماسوف نركز عليه الآن. يوجه دانيل بل هجوما حادا على ما بعد الحداثة، على الرغم من أن بل نفسه هو واضع مصطلح «المجتمع ما بعد الصناعي» والذي يقر به أغلب دعاة ما بعد الحداثة. ففي رأي بل أن ما بعد الحداثة محاولة لمزيد من التفكيك للقيم السابقة، كما يعتبر «ثقافة ما بعد الحداثة بمثابة امتداد للثقافة النرجسية الحديثة واتساع الفجوة بين المجتمع والقيم»(٣٩)، وهي أيضا (ثقافة ما بعد الحداثة) «أوج النوايا الحداثية واستبدال التبرير الغريزي للحياة بالتبرير الاستطيقي، وهدم للفواصل، وهجوم على القيم وانماط الدوافع القائمة وراء السلوك العادي»(٤٠) كما يهاجم بل أحد مفاهيم مابعد الحداثة، الخاص بفيدلر – وقد تعرضنا له – بوصفه لا عقلانية جديدة. وهناك أحد دعاة ما بعد الحداثة على طريقته وهو بيتر فولر P.Fuller الذي وجه النقد في ١٩٨٨ إلى اتجاه ما بعد الحداثة التفكيكي والاتجاه القائم على مزاوجة الطرز والانساق، مشيرا إلى ذلك الجذب الاستطيقي في الحداثة المتأخرة، وما بعد الحداثة، داعيا إلى شكل اكثر مثالية لما بعد الحداثة(٤١).

وفي مجال العمارة أيضا نجد من يخرج على الإجماع فهذا هو كلوتز H.Klotz يصف عمارة ما بعد الحداثة في ١٩٨٤ بأنها تجمع ما بيين «الخيال والوظيفة» على عكس ما أُقر به من قبل من القطيعة مع النزعة الوظيفية، وعلى عكس ما كان قد توصل إليه روبرت ستيرن R.Stern في ١٩٧٧ عندما حدد مبادئ ثلاثة لما بعد الحداثة هي السياقية والإيمائية والزخرفية(٤٢). كما يختلف دعاة ما بعد الحداثة فيما بينهم على بعض المفاهيم، فمثلا يستخدم چنكس Jenks مصطلح شيزوفريني Schizophrenic في وصف ما بعد الحداثة، وهو يختلف عن استعمالات المفهوم المعروفة، إذ يعني لدى چنكس حالة واعية لاشعورية أو مرضية(٤٣). إن تداخل المفاهيم، وعدم التحديد والضبابية المنتشرة دفعت البعض مثل روبرت ستيرن إلى الحديث عن «مابعد الحداثة التقليدية»(٤٤) في محاولة يائسة لعملية تصنيف صعبة. إن هذا الواقع الصعب الذى اختلطت فيه الأحداث السياسية والاقتصادية وتداعيات الثورة المعلوماتية والاتصالية، واخطار البيئة والعولمة، وهجوم الاعلام التلفزي، والحقائق المتخيلة المرئية les Verités Vertuelles، أحدث في الواقع وضعية جديدة لم نستطع بعد أن نحصر نتائجها، ولا أن نعبر عنها بشكل كامل في ثقافة ما بعد الحداثة، ولعل بودريار يستشف هذه الصورة عندما يقول «إن ما كان يحيا على الأرض في صورة المجاز أصبح يتبدى في الواقع دون إستعارة، يتبدى في فضاء مطلق هو فضاء المحاكاة»(٤٥). هذه الوضعية ذاتها جعلت تيرى إيجلتون T. Eagleton يرى أن ما بعد الحداثة «تفتيت غير سياسي للنفس»(٤٦)، واكثر من ذلك جعلت ڤيلمر A.Wellmer يصف ما بعد الحداثة بأنها تساعد على تدمير العقل(٤٧)، كما أن بودريار نفسه يصفها بأنها عملية تدمير للمعنى(٤٨).

من هنا لانستغرب من الهجوم العنيف الذي يشنه فيلسوف مرموق بقامة هابرماس العدو اللدود لتيار ما بعد الحداثة، خاصة عندما يشير إلى أن مصطلح ما بعد الحداثة يعني أن هذا المفهوم لايقوم على هوية حقيقية، ملاحظا أن هذا المصطلح يغطي الآن شتى انواع

الاستجابات للحديث الذى هو بمثابة قاسم مشترك فى مصطلح ما بعد الحديث على اختلاف دلالاته(٤٩). كما يجده رؤية سلبية بوصفه تفكيكا لما أطلق عليه مشروع المودرنية(٥٠).

وإذا كان هذا على مستوى المحتوى الثقافى والفكرى، فماذا عن المسألة الاجتماعية؟ فى الحقيقة فان ما بعد الحداثة تغض الطرف عن المسألة الاجتماعية، باعتبار أن التفكير فى هذه المسألة سيتطلب التفكير فى حقيقة نظرية وعملية موضوعية شاملة، أو نظرية فلسفية توضع فى مقام المعيار والمرجع والمبرر لصحة المعارف والمفاضلة بينها فى الفكر والواقع، وهو ما رفضته وترفضه اطروحات ما بعد الحداثة باعتبار أن هذا سوف يؤدى بالضرورة إلى خلق أنظمة شمولية، باعتباره لايعبر فى الواقع الفعلى عن شىء حقيقى، وكأن المسألة الاجتماعية من قبيل اللغو، أو من قبيل الألعاب اللغوية – حسب تعبير ليوتار – وليوتار يقف ضد المفاهيم Concepts باعتبارها عدوا لما بعد الحداثة. إن معاداة المفاهيم – وهو موقف يتناقض مع موقف چيل دولوز ما بعد الحداثى، وكما رأيناه يجعل من مهمة الفلسفة إنتاج المفاهيم – معاداة ليوتار للمفاهيم هو فى نفس الوقت نفى للحقيقة التى لايعترف بوجودها، حقيقة الفرد لدى فرويد، وحقيقة الجماعة لدى ماركس. وليوتار مثل ما بعد الحداثيين الفرنسيين لايعترف بالوجود الفعلى «لمجتمع ما بعد الحداثة» – فكما رأيناه من قبل – أطلق «مابعد الصناعى» على المجتمع الغربى المعاصر، بينما ظلت ما بعد الحداثة عنده مصطلحا يطلق على الثقافة التى تميز الانسان المعاصر فى الغرب.

إن علماء اجتماع ما بعد الحداثة الأنجلو ساكسون(٥١) يبشروننا بمجىء مجتمعات فى القريب العاجل خالية من الطبقات الاجتماعية، ومن العمل المحدد ومن الثقافة المهيمنة. يبشروننا بقنوات إرسال مفتوحة وعابرة للحدود، وقبائل حقيقية تعود للظهور على انقاض المجتمع الحديث، وتفاعلات عن بعد، يبشروننا بمجتمع الصورة والاستهلاك، وانماط ونماذج استهلاكية سوف تعمم على الجميع من خلال العولمة. فى الوقت الذى يدعو فيه البعض إلى بناء إنسانية لاتعتمد على العقل، وهو ما يتطابق مع دعوات البابا يوحنا الثانى الذى يدعو اليوم أيضا إلى أنه ينبغى أن نترك المجال للإيمان، فالايمان وحده جدير بأن يقود العالم والبشرية.

أى مجتمع هذا الذى ستصبح الجماعات فيه لاتشكل طبقات اجتماعية لها مصالحها وطموحاتها المشروعة، بل مجرد جماعات أقل ما توصف به أنها مفككة، لاترتبط فيما بينها بأى وعى، بل وتتحول مطالبها لمجرد مطالب جزئية ضيقة. أى مجتمع هذا الذى يودون أن يدفعونا إليه، واضعين آلافا من الأقنعة الجميلة على عوراته المقززة، مكرسين فى نفس الوقت فوضى النظام العالمى اليوم، فى دفاع ايديولوچى مستميت عن نظرية شمولية (وهو ما لايعترفون به) تكرس الوضع القائم، وتميّع الصراعات الاجتماعية والدولية بألعاب لغوية من نوع جديد.

تنتهج ما بعد الحداثة فى هذا سياسة الصمت المطبق، وكأنها غير معنية بالمجتمع الذى أفرزها، وبمشكلاته الواقعية التى يعانيها الناس فى الواقع، وفى مقالة لچيمسون Jameson يقول «أنه من اللازم أن نترك السؤال التالى دون إجابة قاطعة وهو: هل سيقاوم تيار ما بعد الحداثة منطق المجتمع الرأسمالى؟»(٥٢).

يمثل عدم الاكتراث هذا تواطؤا مؤكدا، وموقفا سياسيا بالدرجة الأولى يسقط من حساباته إشكاليات الواقع الحقيقية، ويضرب بعرض الحائط التاريخ البشرى فلا يعيره اهتماما.

ولنا أن نتصور إنسان ما بعد الحداثة هذا الذى نفّض عن نفسه الفاعلية والإيجابية، واصبح ريشة فى مهب الريح، ولعل اروع تصوير له هو ما صوره لنا بودريار حين قال: «لم يعد بوسع الفرد أن يضع حدودا لكيانه، ولم يعد بوسعه أن يلعب دوره أو أن يهيأ لهذا الدور، ولم يعد بوسعه الاستمرار فى أن يجعل من نفسه مجرد صورة فى مرآة. إنه الآن صفحة نقية، ومعبر لكل شبكات التأثير»(٥٣).

هذه الصورة القاتمة التى يروج لها على أنها لمجتمع ما بعد الحداثة هى صورة لاتنتمى إلى حقيقة الأوضاع بقدر ما تنتمى إلى البروباجندا التى تحاول تكريس أوضاع فوضى النظام العالمى الحالى سياسيا، وهيمنة أفكار تنميط الاستهلاك وتعميمه ثقافيا.

ومن هنا فأفكار وثقافة ما بعد الحداثة تظل على المستوى الفكرى والفلسفى مع ذلك جديرة بالتأمل والدراسة خاصة وأنها ترصد متغيرات حقيقية وتحولات جذرية فى واقعنا المعاش لابد من التعامل معها والتفاعل مع مصادرها بايجابية، بل وبجرأة. إلا أن المجتمع ما بعد الحداثى بالطريقة المطروحة، التى تحاول تسييد نوع وحيد من التفكير، ونمط معمم من كل شىء، فهذا ما لايمكن الإقرار به، لأنه مازال مجرد إرهاصات لمجتمع لم تتضح معالمه النهائية بعد. صحيح أن هذا قد بدأ عمليا الآن على أرض الواقع، لكن ليس بصورة نهائية، أنه يعبر الآن فقط عن موازين القوى الدولية، ولكن هذه الموازين مازالت فى حالة حركة ولم تستقر بعد. ومن هنا فمجتمع ما بعد الحداثة المطروح علينا هو أحد تجليات الصراع الايديولوجى الدائر الآن بين قوى عديدة متصارعة، تعمل القوة الأكبر على أن تهيمن أنماطها وقيمها فى تعميم غير مسبوق على العالم. ولقد وضع تورين يده كباحث اجتماعى على حقيقة أن نزعة ما بعد الحداثة تلك فى أشكالها لاتتواءم مع ما هو جوهرى فى الفكر الاجتماعى الذى ورثناه عن القرنين اللذين سبقانا، خاصة مع مفاهيم مثل التاريخية والحركة الاجتماعية والذات(٥٤). نزعة مابعد الحداثة تمثل إذن فى نظر تورين إحدى مراحل الحداثة خاصة الجزء الأخير لمشروع نيتشة وهو هدم حكم التقنية والعقلية الآداتية. كما يرى أن عملية التصنيع المفرطة الحالية لن تؤدى إلى تشكيل مجتمع صناعى مفرط، بل على العكس فستؤدى إلى تحلل العالم الثقافى والتقنى، مما سيدمر الفكرة التى أقيم عليها حتى الآن علم الاجتماع ألا وهى ارتباط الاقتصاد والسياسة والثقافة فى إطار الحداثة. مما أدى إلى فصل بين النظام والفاعلين الذى أدى بدوره إلى تعايش - نراه اليوم - بين النزعة الليبرالية الجديدة ونزعة الحداثة. مما حول المجتمع إلى سوق بلا فاعلين، أو فاعلين بلا نظام وهو مايؤدى إلى التعصب والبحث المرضى عن الذات والحروب الدينية والعرقية(٥٥).

نحن وما بعد الحداثة:

كثيرا ما نستمع إلى أصوات صاخبة تدعونا إلى التمسك بما نحن فيه، وإعطاء ظهورنا للحداثة باعتبار أنها قد فشلت فى الغرب الذى عاد أخيرا إلى صوابه، واعترف بأن مجتمعاتنا خير بكثير من مجتمعاته التى ضاعت فيها قيم الخير والأريحية والتعاطف، وأن عقلانيته قد أفسدت مجتمعاته التى أخذت تحن إلى القيم الروحية والغيبية والميتافيزيقية بوجه عام، وهى أمور متوافرة فى مجتمعاتنا، والحمد لله إننا لم نفقدها بعد، وعلينا التمسك بها إلى آخر مدى. ولعل ما يثير الدهشة والتأمل معا هو أن اليمين المتطرف والعنصرى فى الغرب، وأصوليى مجتمعاتنا يتفقون على هذه الرؤية، ويستخدمان نفس الخطاب والأساليب لتأكيد دعوتهما تلك. هذه الأصوات تعتمد فى حقيقة الأمر على أوجه التشابه التى من الممكن أن تختلط على البعض فيما بين مجتمعاتنا التى لم تمر بالحداثة بعد - كما رأينا - وبين ما تصبو إليه المجتمعات الغربية التى حققت حداثتها، بل ووصلت إلى مرحلة الأزمة مع تلك الحداثة.

والسؤال الآن: هل بالفعل هناك مظاهر محددة يمكن أن تتطابق فى مجتمعات ما قبل الحداثة (مجتمعاتنا) ومجتمعات الحداثة المأزومة، أو ما يروج له البعض بمجتمعات ما بعد الحداثة (المجتمعات الغربية)؟

الإجابة بالسلب، إذ كما قدمنا - من قبل - أن إحدى أزمات الحداثة اليوم فى الغرب، هى تحول العقلانية إلى عقلانية أداتية فى نفس الوقت الذى تراجعت فيه الذات وانزوت، مما أدى إلى رد فعل عكسى ضد العقل والعقلانية، ومحاولة استرداد الذات مرة أخرى. هذا الواقع أدى إلى سحب الاعتبار من العقل، بل وتراجع العقلانية، ومال المواطن الغربى المعاصر أكثر فأكثر إلى الخرافة والميتافيزيقا، والغيبيات والدين. وهو واقع ربما يتشابه مع مانعيشه فى مجتمعاتنا وإن كان واقعا جديدا على المجتمعات الغربية فهو قديم لدينا قدم التراث والتاريخ. بالإضافة إلى سأم المواطن الغربى المعاصر مما تفرضه العقلانية عليه من دقة وصرامة منهجية فى كل المجالات، مما يدفعه إلى كسر هذه الدقة، وتلك الصرامة نكاية فى العقلانية، ومن هنا تجد مجتمعاتنا بهذا المعنى تشبه ظاهريا وبامتياز المجتمعات التى يطلق عليها ما بعد الحداثية، والأصح

أن نقول ما قبل الحداثية بامتياز وهو التعبير الأدق، فما بعد الحداثى قد مر بالقطع بمرحلة الحداثة، واتجاهه إلى ما يخالفها يعبر عن استنفاده لعقلانيتها، وحتى أثناء ممارسته لإزدراء العقلانية، فسيتعامل بعقلانية، إذ أصبحت العقلانية جزءا لايتجزأ من منظومته الفكرية، وهنا فهو يزدرى العقلانية بوعى، وفى خلفيته الذهنية يقبع تاريخ هذه العقلانية التى يود تجاوزها عن طريق منهج آخر، هو فى جوهره عقلانى ومفكر فيه. وعند النظر إلى مجتمعاتنا فينبغى أن نأخذ بعين الاعتبار فارق التوقيت التاريخى بيننا وبين الغرب. فمجتمعاتنا لم تعرف العقلانية، ولم تصل إليها إلا فى أشكالها السطحية، ولم تنعكس على طريقة تفكير أفرادها، بل وتغيب فى السلوك والحياة بشكل عام، ونظرة سريعة على فوضى المرور فى شوارعنا، وعلى القمامة التى أصبحت من معالم حياتنا فى شتى الأماكن والأحياء مهما علا قدرها أو نقص. وعلى فوضى السلوك فى مناحى الحياة المتعددة فى المنزل والشارع والمكتب، وعلى تعاملنا باستخفاف مع مفاهيم كالوقت والعمل والساحة العمومية والتمثيل السياسى.. الخ. فالمجتمعات الغربية مهما وصلت فى فوضاها واستهتارها بقيم الحداثة لن تستطيع على الإطلاق الوصول إلى نفس درجة التسيب والاستهتار والفوضى التى نتمتع بها، وتباهى بها بعض التيارات الفكرية فى مجتمعاتنا، وتدعو إلى التمسك بها باعتبارها تعبيرا عن أصالتنا وتقاليدنا، وفى نفس الوقت مطمح وأمل الغربيين أنفسهم. أكثر من ذلك فعلينا ألا ننسى أن تلك المجتمعات الغربية قد حققت أهم ما ميز حداثتها ومازال إلى اليوم وهو: ميلاد الفرد، فالفرد الغربى المعاصر ممن يسعى إلى التخلص من العقلانية اليوم، يشعر فى قرارة نفسه أنه فرد يملك عقله وجسده وأفكاره وحريته ومصيره، ويفكر برأسه هو، تخلص من المجتمع الأبوى، وتصون مجتمعاته تلك الفردية وتحميها، وليس مستعدا مهما كانت الظروف أن يتخلى عن هذه الفردية التى تشعره بنفسه ككيان مستقل تجاه الأفراد الآخرين، وتجاه المجتمع الذى يتكون من مجمل إرادات حرة تفكر بذواتها، وتختار بحرية كاملة. وهو ما نفتقده فى مجتمعاتنا فالفرد لم يولد بعد فى مجتمعاتنا، بل وتم قمعه، وقمع فرديته عبر العصور المختلفة، حتى انزوت، فأصبح الفرد لدينا لصيقا بالعائلة والقبيلة والعشيرة وبالأمة والدولة. ومن هنا أصبح ما يشكل إجماع الأمة ليس إرادات حرة أختارت بمحض حريتها، ولكنها إرادات جماعية أُختير لها رغما عنها أو برضاها بفعل هذا الأنتماء الأبوى والقبلى والعشائرى. ومن هنا نجد أن أصعب ما فى مجتمعاتنا الحالية هو إنتفاء العقلانية مع ميلاد الفرد، وبالتالى صعوبة موقفنا الحضارى اليوم فى العالم المعاصر، وبدلا من أن نبذل الجهد لننشر قيم العقلانية فكرا وسلوكا وفعلا، ونكرسها ندعو إلى التمسك بما هو ضدها، وبدلا من أن نعمل على أن يولد الفرد الحر فى مجتمعاتنا، نخنق بأنفسنا هذه الإمكانية عن طريق حصار المجتمع بأفكار ضبابية وظلامية تدعو إلى التوحيد والإجماع، ونبذ التنوع والاختلاف، وهو ما يوصل إلى النفق الضيق الذى يؤدى للتعصب والإرهاب والعنف ونفى الآخر.

وربما يدفع التشابه أيضا فى إحدى سمات ما بعد الحداثة وهو «عدم التحديد» البعض للقول أن مجتمعاتنا بالفعل تتسم بهذه الخاصية ما بعد الحداثية. وفى الواقع الفعلى نجد أن مجتمعاتنا يستحيل أن نحدد شيئا أو خاصية فيها بوضوح فالنظام الاقتصادى لدينا له سمات المجتمع الموجَّه، وفى نفس الوقت سمات المجتمع الليبرالى الذى يعتمد على آليات السوق، وحرية المبادرة الاقتصادية الحرة، بل بعض سمات الليبرالية الجديدة مثل عمليات التخصيص وبيع الشركات والمصانع، بينما تتراجع أهم سمات المجتمع الليبرالى فى المجال السياسى لدينا بانعدام الحريات فى التجمع والتنظيم السياسى والنقابى والأهلى. مما يحير الباحث فى مجال الاقتصاد السياسى، والفلسفة السياسية. مجتمعاتنا أيضا تشذ عن التحديد إذا أردنا تسمية النظم السياسية السائدة فى مجتمعاتنا فلا نستطيع أن نصف مجتمعاتنا بأنها دينية مسيحية أو إسلامية، وفى نفس الوقت فهى ليست علمانية، ولانستطيع أن نقول أنها ديمقراطية، ولكنها فى نفس الوقت ليست ديكتاتورية دموية (مع بعض الاستثناءات)، وكما أسلفنا فهى ليست اشتراكية، وليست رأسمالية سواء رأسمالية الدولة أو المجتمع. عدم

التحديد هذا يدفع إلى أن يظن البعض بأن مجتمعاتنا ما بعد حداثية بامتياز، بينما في الواقع الفعلي في مجتمعات ما بعد الصناعة الغربية المعاصرة نجد أن الأمور ليست بهذه الضبابية التي تميز مجتمعاتنا.

وجه التشابه الآخر أن مجتمعاتنا ليست لديها أوهامٌ أو حكايات كبرى بالمعنى الفلسفي والأيديولوجي، فليس لديها الوهم في التقدم، أو الوهم بالسيطرة على الطبيعة، أو الوهم بقدرة العلم الطبيعي. وبديهي فنحن نعرف السبب فهذه الأوهام نتيجة لأزمة الحداثة واستنفاد قدراتها في الغرب، وبما أننا لم نحقق الحداثة بعد، فستظل هذه المظاهر تعبر عن مجتمع ما قبل الحداثة الذي لم يأخذ طريقه بعد إلى الحداثة، حيث تقتصر حكاياته الكبرى على أساطيره وغيبياته التي تفسر العالم والكون والخلق. في مقابل هذا التشابه السطحي، فسنجد عشرات الاختلافات في الصميم، أولاها: فكما رأينا أن ما بعد الحداثة في الغرب ترفض الخطابات الكلية، فسنجد أنه مازال لدينا خطاب كلي توحيدي يرفض الاختلاف والتنوع ويمقته، بل ويشيد دائما بالانسجام والاجماع والصف الواحد والرأي الواحد والطريق الواحد.. الخ.

ستجد أيضا أن مجتمعاتنا تكره كراهية التحريم والعداء للصيرورة والتغير لاعتبارات الخوف من المجهول، والهيام بالماضي التقليدي، وعدم التعود على حب المغامرة، وإلقاء النفس في المجهول، وهي سمات ميزت فاعل الحداثة الاجتماعي في الغرب، ومازالت تميز مجتمعات الاقتصاد المفتوح، بحكم أن مجتمعاتنا تعتبر الصيرورة والتغير قيما سلبية، على عكس قيم مثل الاستمرارية والاستقرار التي تعتبرها قيما إيجابية. ويقابل ثقافة ما بعد الحداثة في الغرب مايطلق عليه المجتمع ما بعد الصناعي وهو مجتمع يقال أنه وريث لمجتمع الحياة الصناعية والتقدم التكنولوجي الهائل الذي قام على انقاضه المجتمع ما بعد الصناعي وهو مجتمع الثورة الصناعية الثالثة الذي تخلى عن البترول ليعتمد على ثورة المعلومات Informatiques، وثورة الاتصالات عن بعد Télématiques، والثورة المكتبية الحديثة Bureaucratique. ومازالت مجتمعاتنا بعيدة كل البعد ليس على المجتمع ما بعد الصناعي بثوراته الثلاث فقط، ولكنها بعيدة أيضا عن الوصول إلى مصاف المجتمعات الحديثة ذاتها، فهي لم تعش حياة صناعية، ولم تحقق أي تقدم تكنولوجي يحسب لها، ومن هنا فهذه التكنولوجيا لم تهيمن أبدا على وجودها، إلا بشكل سطحي نخبوي، فتمارس عليها نوعا من الإبهار تظل مشدودة له كنوع من السحر والخروج عن المألوف، ولذا تشعر تجاهها باستلاب العقل، وليس بالهيمنة كالمجتمعات الغربية المعاصرة. اكثر من ذلك نشعر بأنها المفتاح السحري لكل مشاكلنا، ومنطلقها السحر وليس العلم. ويظل العلم لدينا مرتبطا بالتقنية والتطبيق فقط، وليس علما نظريا خالصا.

وهنا نسجل وجها عميقا آخر للاختلاف. إضافة إلى أن مجتمعاتنا تعشق الأنساق المغلقة، والمفاهيم الجامدة التي تفسر وتبرر كل شيء اعتماداً على النص التراثي الذي يظل مفتاحا لكل مستغلق، وحلا لكل أزمة، وموجهًا لكل طلب للعون. أفراد مجتمعاتنا لايطيقون الآخر المختلف معهم ثقافيا أو دينيا، فهم لايطيقون الاختلاف، ولايرضون بأقل من التطابق، هكذا إنسان ما قبل الحداثة يبحث عن الآخر، وهو يبحث = في حقيقة الأمر = عن ذاته، عن صورته، عن مرآة يرى فيها نفسه، ويصيبه الهلع والانزعاج إذا ما وجد صورة على شاكلة أخرى، وهذا على عكس إنسان الحداثة ومابعدها. يؤمن الفرد الذي يعيش في مجتمعاتنا ما قبل الحداثية بأن هناك معايير ترنسندتالية سابقة مستقاة من النص، تحوز الحقيقة المطلقة، وجوهر الأشياء، وبالتالي هي الأصل في الحكم والاختيار والتذوق، وهو مخالف لثقافة ما بعد الحداثة. ومخالف لها أيضا عدم الاهتمام بالإرادة والحرية الإنسانية والديمقراطية والمصير الإنساني وحقوق الانسان، وكلها قيم تقف على سلم أولويات تلك الثقافة، بينما تنزوي في ثقافة ما قبل الحداثة. كما أن فيلسوف ما قبل الحداثة لاينتج مفاهيم، فالمفاهيم قد أُنتجت مرة واحدة مع النص، وهي ثابتة بثبات النص، ومهمة فيلسوفها لاتخرج عن المحافظة، والصون الأمين لحرفية تطبيق وتفسير النص، ويتحول دوره هنا إلى دور الرقيب والمحاسب على صون جمود النص. وإذا ما أوحت ما بعد الحداثة بنمط جديد من إلتقاء الفن

بالمجتمع فان ما قبل الحداثة ستعنى بالبحث فى ما إذا كان الفن حلالا أو حراما أو مكروها، أو فى أفضل الأحوال ستعمل على تقليص أنواع الفنون، وستهتم بأحد الفروع على حساب الفروع الأخرى.

فارق التوقيت التاريخي هنا يمنعنا على المستوى الفكرى الثقافى، وأيضا المادى العملى من تصور أننا والغرب المعاصر نقف على نفس المستوى خاصة فى مرحلة ما بعد الحداثة. فكما اعتبرنا أن المرحلة المقابلة لدينا على المستوى الثقافى هى مرحلة «ما قبل الحداثة» Prémodernité، فان المرحلة المقابلة لدينا لمجتمع «ما بعد الصناعة» Post-industriel هو مجتمع «ما قبل الصناعة» Préindustriel. ومن هنا نجد انفسنا (فى بلادنا) منساقين نحو عملية تحديث وحداثة لا غنى عنهما إن أردنا بحق تجاوز مشكلاتنا وتخلفنا والانطلاق نحو مجتمع التقدم والازدهار.

ما العمل:

كثيرا ما يؤدى هذا السؤال إلى حالة من اليأس والاحباط خاصة عندما نقوم بمقارنة أحوال مجتمعاتنا، وأحوال المجتمعات الغربية، إذ تبدو الهوة واسعة، ويبدو السبيل إلى تقليص هذه الهوة ضربا من المستحيل. إلا أن هذه المعاينة سريعة ومتعجلة، ولا تأخذ بعين الاعتبار عامل الحرص على تخطى هذه الوضعية والسعى الجاد فى سبيل سد هذه الفجوة. إن أولى خطوات حل هذه المعضلة هو الوعى بحجم الفجوة التى تفصل بين المجتمعين، وقدرة مجتمعنا على التجاوز والإنطلاق، ولايمكن الوصول إلى هذا الوعى إلا بالحداثة وأفكارها، خاصة فيما اتصل بالعقلانية (الترشيد)، وميلاد الفرد فهما الأساس الذى لابد وأن تؤسس عليه أية حداثة سواء فى الشرق أو فى الغرب، بعدها تصبح الأمور الأخرى تفصيلات وتفريعات. المهم ألا تشذ أو تنحرف هذه التفريعات عن هذين المبدأين الأساسيين، فبدونهما ينفرط عقد المجتمعات التى تأمل فى الحداثة، وبدون أيهما، أو بتغليب مبدأ على حساب الآخر، لاتستطيع المجتمعات أن تتماسك وتظل على حداثتها، وهو الدرس الذى لابد من أن نستوعبه من أزمة الحداثة الغربية التى غلّبت العقلانية على حساب الفرد فتحولت إلى عقلانية أداتية، فوصلت إلى أزمتها.

إن تعميق أفكار الحداثة والتحديث يخلق أناساً راشدين فى التعامل مع أزماتهم، إذ أن الإنسان الراشد هو الأوحد الذى يعترف بأخطائه ومساوئه، ومن ثم يستطيع تحمل مواجهته بها، بل ويعمل على بذل الجهد لحلها، بينما إنسان ما قبل الرشد، أى الإنسان ما قبل الحداثى لايستطيع أن يعترف بأخطائه، ولايسلم أصلا بوجودها، لأنه لايستطيع تحمل هذا العبء، فهو كالطفل لايود إلا أن يسمع مايطيِّب خواطره، ويحلو لنفسه حتى ولو بالباطل. وإن لم يستطع فهو فى الغالب يهرب من الواقع الأليم الذى يذكّره فى كل لحظة بتخلفه وتراجعه إلى نعيم الماضى حيث بطولات الأجداد، وانتصارات الاسلاف، والأزمات الوردية التى لم تحدث إلا فى ذهنه ومن وحى فانتازماته. وإن لم يكن التاريخ مليئا بمثل هذه البطولات فنجده يرتد إلى ما لا يمثل قيمة حقيقية فى الواقع المعاش، ترتد إلى أصله العرقى أو القبلى أو إلى أصله الدينى أو إلى أصله الجهوى.. الخ ويعمل طيلة الوقت على الإعلاء من شأن هذا الأصل على حساب الأصول الأخرى بشوفينية تقترب لحد العنصرية، وتؤدى فى بعض الأحيان إلى الارهاب، والكفر بكل ما هو واقع، باعتبار أن هذا الواقع هو الذى يذكّر دائما بالحقيقة المرة التى لايود، ولايستطيع إنسان ما قبل الحداثة على تحملها أو تجرعها، فبدلا من مواجهتها برشد، يواجهها بالرفض والرفس!، وكأن هذا الرفض سيلغى واقعية الواقع المؤلم والذى يسلط سيفه على الرقاب فى كل لحظة، وربما تعامل البعض منا اليوم مع «العولمة» خير مثال على إظهار سلوك النعامة هذا الذى لايؤدى إلا إلى الكوارث وباقتدار!

ويركن البعض الآخر ممن تخلصوا من حالة ما قبل الرشد تلك وفطنوا إلى فارق التوقيت التاريخى بيننا وبين الغرب إلى أفكار تعمل على رأب تلك الهوة التى تفصلنا والغرب، ومن ثم يدعون إلى «حرق المراحل التاريخية»، وهو برنامج أصولى بالدرجة الأولى سواء كانت أصولية دينية أو أصولية حداثية. إذ أن فكرة حرق المراحل التاريخية لكى نصل إلى ماوصل إليه الغرب

فكرة تؤمن بالإرادوية Volantarisme، أى أن إرادة الإنسان يمكنها التغلب على حركة التاريخ واتجاهه، وهو غالبا كما تثبت التجربة برنامج غير قابل للتحقق على أرض الواقع، ومن ثم تلجأ القوى التى تؤمن به إلى العنف الدموى غالبا لكى يتحقق ما هو غير قابل للتحقق(٥٦). لابد أن تأخذ كل مرحلة تاريخية الوقت الكافى لكى تكتمل وتستنفد، ففى الاتحاد السوفيتى القديم انتقل المجتمع من مجتمع إقطاعى إلى مجتمع يود تطبيق نظام اشتراكى فتحول إلى رأسمالية الدولة، وسقط أخيرا، لأن مرحلة ميلاد الفرد التى أراد أن يحرقها، ولم يمر بها لم تستنفد على أرض الواقع. وربما حدث نفس الشىء فى بدايات نهضتنا فى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، فلم نستنفد نحن أيضا ميلاد الفرد، وقد سبق وقلنا اننا قمعناه منذ البداية. وماحدث فى المجتمعين يكاد يكون نفس الشىء وهو أن العقد الاجتماعى الذى تم بين الدولة وأفرادها لم يتم بين دولة وأفراد كاملى الأهلية، يشعر كل منهم بذاتيته وبحريته فى التفكير والتعبير والعمل، وأنه منفصل بعقله وجسده عن القبيلة والعشيرة والمجتمع الأبوى السائد. فسرعان ماتحول العقد فأصبح بين دولة قادرة قوية فى مقابل فرد لم يتشكّل بالمعنى الحديث، وظل ضعيفا ومهترئا، ومن ثم جلب معه فى حالته الجديدة كل ممارساته العلائقية فى مجتمعه القديم، فأصبحت الأولوية للجهة وللعشيرة وليست للأهلية والقدرة، وأصبح الإجماع الأبوى على الرأى الواحد، وعدم الخروج عنه سمة أساسية. وبذلك تأكدت الممارسات القديمة بقضها وقضيضها!!، لكن باختلاف وحيد وهو أنها فى هذه المرة فى إطار مؤسسى حديث. من هنا لم يتغير سوى الإطار، وبقيت ممارسات الواقع القديم كما هى، ولذا سقط الاتحاد السوفيتي القديم، كما فشلت الحداثة فى مجتمعاتنا. إن الاعتراف بالفرد والطبقة يظل دائما ركنا أساسيا لبناء المجتمع الحديث، بينما تصبح فكرة «إجماع الطبقات» Corporation ضد الحداثة وبامتياز، ومن هنا كان هتلر وموسولينى ضد الحداثة لإيمانهما بإجماع الطبقات إذ كانا ضد الفرد والطبقة.

يظل تحقيق المجتمع الحديث إذن هو الأمل الأوحد الذى بامكانه أن ينتشلنا مما نحن فيه، فالعلم والتكنولوجيا مازالا يمثلان أفقا لحل مشكلاتنا، وهما فى نفس الوقت يمثلان حركة التاريخ أوهما التاريخ – على حد قول ماركس – فتسارع وسائل العلم والتكنولوجيا يعمل على تسارع التاريخ l'accélèration de l'histoire، وهذا ما تثبته الاكتشافات الحديثة، إذ يبرز تقرير منظمة الصحة العالمية إنه فى عام ١٩٥٠ كان معدل الاكتشافات الطبية الهامة أن يقع اكتشاف طبى هام كل خمس سنوات، بينما تسارع المعدل اليوم إذ يقع الآن اكتشاف طبى هام كل دقيقتين.

فى ظل هذه الوضعية الصعبة علينا أن نلهث وراء التاريخ، لا أن نحرق مراحله. أصبحنا الآن فى حاجة أكثر من أى وقت مضى إلى العقلانية (الترشيد) فى أمور حياتنا وسلوكنا وتخطيطنا، وبرامج تعليمنا، وتصرفاتنا، وعلاقاتنا وكل ما يتصل بوجودنا، وفى حاجة إلى ميلاد الفرد الذى قمعناه كثيرا فى مجتمعاتنا وفى أنفسنا. الفرد القادر على التفكير النقدى بنفسه، بعقله هو، لا بعقول الآخرين، الفرد الراشد والمسئول الذى يشعر بأهميته وكرامته كفرد غير ملتصق بالقبيلة أو بالعشيرة، الفرد الذى لايغيب ولا يندثر بموجب العقد الاجتماعى فى الدولة، الفرد الذى يرفض كل محاولة توتاليتارية، أو فكر كلى أحادى يخفى التنوع والاختلاف، واستبعاد الآخر، الفرد الذى يقف ضد التشرنق والانغلاق على الذات والنرجسية، الفرد القادر على التمييز بين المجال الخاص والعام، والحريص على ألا يبتلع ايهما الآخر كشرط لوجوده، ولاستمرارية المجتمع الحديث، الفرد الذى يؤمن بالديمقراطية، وحرية الفكر والعلمانية، وبحقوق الإنسان كشروط أساسية للحداثة.

عند هذه النقطة فقط يمكننا أن نبدأ التحديث فى مجتمعاتنا والذى ينبغى أن يكون على جبهات متعددة نجملها فى عجالة فى الآتى:

تحديث الاقتصاد:

إن التقدم نحو التحديث فى الواقع لن يتأتى بوضعية اقتصادية تنتمى إلى عصور سابقة، فتحديث الاقتصاد شرط لاغنى عنه للتعامل مع العالم المعاصر الذى غيّر من هياكله واساليبه وطرق تعامله لتستطيع التوائم مع

مجتمع الثورات الثلاث: الاتصالات عن بعد، والمعلومات، والمكتبيات، مجتمع ما بعد الصناعة في الغرب. علينا إذن البدء بتحديث اقتصادياتنا.

تحديث التعليم:

ربما تحديث التعليم هو النقطة الحاسمة التي من خلالها نستطيع أن نتوقع الاستمرارية في تحديث المجتمع، إذ بدون هذا التحديث الخاص بالتعليم لن يكون تحديث المجتمع إلا مجرد موجة طارئة سرعان ما تختفي باختفاء الحماسة التي دفعت إليها، وعملت على تحديث المجتمع نفسه، ومن هنا فتحديث التعليم لابد أن يطول كل المراحل التعليمية في التعليم الأساسي والجامعي، إضافة إلى إطلاق المبادرات للكبار لاستكمال تعليمهم الجامعي الحر، وتعميم مشروع جدي وجذري لمحو الأمية في المجتمع. ففي مذكرة للبنك الدولي في ١٩٩٥ بشأن مشكلة الأمية في العالم يؤكد على أنه لايمكن أن تبقى دولة على قيد الحياة في القرن الحادي والعشرين إذا تبقى لديها أكثر من ١٠٪ من السكان أميين. نذكر هذا على ضوء أرقام منظمة اليونسكو التي تقدر أعداد الأميين بمصر بـ ٦٨٪ من عدد السكان. تحديث التعليم إذن وربطه بموضوعات الحداثة الأساسية هو المنقذ، تعليم عقلاني وعلماني يقوم على احترام التنوع والاختلاف والتعددية، وتنمية المواطنة الصحيحة بين الجميع، تعليم يجفف ينابيع التخلف والجهل، ويتجاوب مع المقررات والمعدلات العالمية في شتى العلوم والمواد، حتى لا نتخلف عن ماوصل إليه العالم، ونتابع باستمرار نتائج العلوم الحديثة.

تحديث شرط المرأة:

تحديث شرط المرأة هو أحد الشروط الأساسية التي لايمكن بدونها الإنطلاق نحو الحداثة وتحديث المجتمع، فالإبقاء على نصف المجتمع عاطلا في ظل انساق وأطر شديدة القدم والتخلف تعمل على تقليص دور المرأة، وتدفع بها إلى الخلف في محاولات تكريس دائمة لقيم تخطاها العصر، تعمل بلا شك على شل قدرات وإبداعات المجتمع الكامنة، وتعرقل من مسيرة تقدمه وتجديده. إنزواء المرأة وتراجعها بحجج تراثية واهية لامعنى لها في ظل عالم معاصر لايرحم أية أمة لاتستثمر كل قواها، وتعبىء كل جهودها وطاقاتها من أجل التسابق على الأسواق، وجني ثمرات التقدم والتحديث.

كما أن الدفع بالمرأة للإنتاج والعمل دون تحسين شرط وجودها في المجتمع من خلال القوانين والأعراف المختلفة التي تنظم المجتمع: المدنية والأحوال الشخصية، والحقوق المختلفة.. الخ يعتبر إجحافا بها وبحقوقها المشروعة التي نظمتها المواثيق والتشريعات الدولية، وعلينا أن نتقدم بشجاعة وإقدام على هذا قبل ضياع الفرصة في ظل عالم لن ينتظرنا، بل ولن ينتظر أحدا مهما كان.

القضاء على الانفجار السكاني:

علينا أخيرا أن نتنبه إلى تلك القنبلة الموقوتة التي تهدد وجودنا ووجود مجتمعاتنا مستقبلا، ألا وهي عدم التحكم في مواليدنا، فتسارع الزيادة السكانية يهدد الأخضر واليابس، وينذر بعواقب وخيمة، إذ تلتهم هذه الزيادة كل نتيجة يمكن تحقيقها من ثمرات نمو المجتمع، وليت زيادة إنتاجنا تسير بنفس تسارع زيادة مواليدنا. هنا يصبح ضبط المواليد أحد الشروط الرئيسية التي إن لم ننتبه إليها فلن يفيدنا شيئا أن تم تحديث اقتصادنا، أو تعليمنا أو حتى تحسّن شرط المرأة، طالما أن معدلات النمو التي سنحققها محكوم عليها سلفا بالإعدام عن طريق القنبلة السكانية التي على وشك الإنفجار.

هوامش

(١) راجع: المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق د.عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩. وأيضا كتاب التعريفات للجرجاني، تحقيق د.عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩١.

(٢) راجع: المعجم العربي الحديث، لاروس، باريس، ١٩٧٣.

(٣) André LALANDE, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, 5ème édition, P.U.F, Paris, 1947.P.P.676,677.

(٤) انظر مقالتنا: ملاحظات تمهيدية من أجل فكر حداثي عربي، قضايا فكرية، عدد ١٥، ١٦ فبراير ١٩٩٦.

(٥) راجع المقالة السابقة.

(٦) Henri Meschonnic, Modernité modernité, Coll-Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1988, P.9.

(٧) نقلا عن ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د.أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٤١.

(٨) كانط، ما التنوير؟

(٩) ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د. أنور مغيث (مرجع سابق)، ص ٥٢.

(١٠) انظر كتابنا، قراءات في الفكر المعاصر – على هامش الألفية الثالثة، ط ١، المكتب المصرى للتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٤.

(١١) فيما عدا جان جاك روسو.

(١٢) ألان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د. أنور مغيث (مرجع سابق)، ص ١٤٨.

(١٣) المرجع السابق، ص ١٥٤.

(١٤) المرجع السابق، ص ١٧٢.

(١٥) Micro Robert, S.N.L - Robert, Paris, 1971, P.830.

(١٦) Henri Meschonnic, Op.Cit., P.221.

(١٧) Ibid,

(١٨) اعتمدت بشكل أساسى فى كل ماجاء بتاريخ المصطلح على:

- مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثانى، ١٥٣، ١٩٩٤.
- Sciences Humaines, N° 73, Juin 1997, Paris.
- Pratique de la Philosophie, en Collaboration, Hartier, 1994, Paris.
- Sciences Humaines, N° 69, Février 1997, Paris.

(١٩) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامى، مرجع سابق، ص ١٩٠.

(٢٠) راجع: Sciences Humaines, N° 73, Juin 1997, Paris, P.22.

(٢١) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامى، مرجع سابق، ص ٢٠١، ص ٢٠٩.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢١١-٢١٢.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٢٩٩.

(٢٤) Sciences Humaines, N° 73, op.cit., P.22.

(٢٥) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامى، مرجع سابق، ص ٣٠٢.

(٢٦) نقلا عن: المرجع السابق، ص ١٢٤ – ١٢٥.

(٢٧) انظر: جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثى، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات ط ١، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٧، ص ٥٦.

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٠٩.

(٢٩) جان فرانسوا ليوتار (١٩٢٤– ٠٠٠)، كان أستاذا بجامعة فنسان بسان دينى باريس ٨، وقام فى الفترة الأخيرة بالتدريس فى الولايات المتحدة.

(٣٠) Jean-François Lyotard, Le Postmoderne Expliqué aux enfants, Correspondance 1982-1985, Éd. Galilée, Paris, 1988, P.32.

(٣١) Ibid, PP. 33, 34.

(٣٢) راجع: فرانسوا ليوتار «الوضع مابعد الحداثى»، إضافة إلى:

Sciences Humaines, Nª 69, Février 1997.

(٣٣) ريشار رورتى (١٩٣١)، يعمل استاذا بجامعة فريچينيا بالولايات المتحدة، ويعتبر من الوجوه الاساسية فى الفلسفة الأمريكية المعاصرة.

(٣٤) راجع: Sciences Humaines, Nª 69, Féorier 1997, R.RoRTy, L'espoire au lieu du Savoir, Albin Michel, Paris, 1995.

(٣٥) چيل دولوز (١٩٢٥-١٩٩٥) بدأ بكتابات فى ١٩٥٣ حول هيوم، وكانط، وبرجسون، واسبينوزا، وفى ١٩٦٩ كانت رسالته حول نيتشه «إختلاف وتكرار» و«منطق المعنى». أصدر ١٩٧٢ مع فليكس جوتارى المحلل النفسى كتابهما «ضد أوديب»، وواصل انتاجه الفلسفى والأدبى، واهتم بالسينما قبل وفاته، وهو لايعتبر ذاته ما بعد حداثيا، إلا أن أغلب مؤرخى الفلسفة يصفونه كذلك.

(٣٦) اعتمدنا فيما قدمناه على دولوز على:

- Magazine littéraire, Nª 257, Sept.1988, et Sciences humaines Nª 69, Féorier 1997, et Pratique de la philosophie (en Collaboration), Hatier, Paris, 1994, P.77

(٣٧) راجع فى العناصر من ١٤ وحتى ١٨ مقال إيهاب حسن عن ما بعد الحداثة، نقلا عن مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامى، مرجع سابق، ص ٦٥-٦٦.

(٣٨) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٤١) المرجع السابق، ص ١٦٣، ص ٢٩٣.

(٤٢) المرجع السابق، ص ١٦٠، ص ١٦٢.

(٤٣، ٤٤) المرجع السابق، ص ٢٦٦، ص ٢٥٨.

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٥١.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٤٩، ٥٠) المرجع السابق، ص ١٦٦، ص ١٦٧.

(٥١) انظر إلى ترجمتنا لمقالة نيقولا إربن «هل نحن ما بعد حداثيين» فى هذا العدد، حيث يطرح أطروحة المجتمع ما بعد الحداثى لدى علماء الاجتماع من الأنجلوساكسون.

(٥٢) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامى، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

(٥٣) المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٥٤) أنظر كتابنا: قراءات فى الفكر المعاصر، على هامش الألفية الثالثة، ط ١، توزيع المكتب المصرى لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٠.

(٥٥) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٥٦) انظر العفيف الأخضر، هل تستطيع الأصولية (السياسية) التخلى عن مسارها فعلا؟، فى جريدة الحياة، لندن، عدد ١٢٩٠٩، ٨ يوليو ١٩٩٨، ص ١٦.

وعود الحداثة وإخفاقات مابعدها
دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب

محمد على ابراهيم *

على سبيل التقديم :

شهد المشروع الحداثى للنظرية السوسيولوجية خلال العقود الأربعة الماضية حوارا لم ينقطع، وجدالا لم ينته يدور حول مدى الكفاءة التفسيرية والوصفية لهذه النظرية، ويتشكك فى قدرتها على إدراك ظواهر الواقع الاجتماعى المتغير. وبدا للبعض أن هذه النظرية تعانى أزمة تعارض بين اتجاهاتها الأساسية، ذلك التعارض الذى وصل إلى حد التناقض. وحاول البعض وصف هذه الأزمة، كما حاول البعض الآخر تفسيرها، وحاول فريق ثالث طرح الحلول الملائمة لتجاوزها(١).

وفى إطار الحلول التى طرحت لتجاوز تلك الأزمة، راجت الدعوة إلى إزالة الحدود بين الأنساق المعرفية المختلفة، بل والترويج فى الوقت نفسه إلى إمكانية تطوير سلة من المفاهيم المتعددة، وتداولها فيما بين المداخل المختلفة. فليس هناك قيد يحول دون إستعارة الماركسية لمفاهيم البنائية الوظيفية!، أو إستعارة الأخيرة لمفاهيم التفاعلية الرمزية، أو الفرويدية، أو حتى الماركسية. ليس هذا فحسب، بل امتدت هذه الدعوة إلى الحث على إمكانية أن تتحقق هذه الاستعارة فيما بين الانساق المعرفية المختلفة، وذلك تحت دعوى ترسيخ «الاتجاهات العابرة للتخصصات» ومن ثم، فلا ضير أمام علم الاجتماع أن يستعير بعض مفاهيمه، بل وقضاياه أحيانا، من علم النفس تارة، ومن الفلسفة تارة ثانية، ومن النقد الأدبى تارة ثالثة. وليس هنالك، أيضا، ما يحول دون أن يشتق النقد الأدبى منهجه فى التحليل من السوسيولوجيا، أو الفلسفة، أو علم النفس فى آن واحد فى معالجته للمنتج الثقافى الفنى والأدبى.

ومن المؤكد أن هذه الدعوة التى ظهرت كحل للمعضلة التى واجهت نظرية علم الاجتماع المتمثلة فى إخفاق مفاهيمها ونماذجها التفسيرية عن اللحاق بالواقع الاجتماعى المتغير وتفسير ظواهره الاجتماعية المستحدثة فى مجالات السياسة والاقتصاد والإبداع، من المؤكد أنها لم تفطن إلى الآثار السلبية لدعوتها، والتى تجسدت بوضوح فيما نطلق عليه «بالفوضى الاصطلاحية» أو «عدم الدقة المفاهيمية»، التى تجلت بوضوح ليس فى مجال هذه النظرية فحسب، بل فى حقول معرفية أخرى، والتى سرعان ما تحولت إلى صراع بين اتجاهين، أحدهما يتمسك «باليقين المفهومى» الذى تطور مع المشروع الحداثى لنظرية علم الاجتماع، والآخر يرفض هذا اليقين، بل يطمح الى زعزعته. أنصار الاتجاه الأول هم أصحاب المشروع الحداثى، بينما مشايعو الاتجاه الثانى هم أصحاب حركة مابعد الحداثة.

(*) مدرس علم الاجتماع بآداب حلوان.

ولقد كان علم اجتماع الأدب هو أكثر فروع علم الاجتماع إحساساً بوطأة هذا الصراع، بل إنه كان الحقل المعرفي الذى على أرضه دار الصراع بين الحداثيين ومابعد الحداثيين. لذا كانت الدراسة التى نحن بصددها الآن بمثابة محاولة لتوضيح كيف كان المشروع الحداثى ومشروع مابعد الحداثة للنظرية الاجتماعية بمثابة استجابة فكرية للتحولات التى شهدها المجتمع الأوربى فى أطواره المختلفة، ولتوضيح كيف استطاع علم اجتماع الأدب التوليدى أن يطرح مشروعاً فكرياً يتجاوز الخلافات والتناقضات التى شهدتها النظريات المتباينة فى علم الاجتماع، ولكنه لاقى رغم ذلك رفضا شديداً من جانب الاتجاه مابعد الحداثى. لذلك فقد حرصت على أن تتضمن هذه الدراسة ترجمة لمقال كتبه جون روث Jone Routh أستاذ علم الاجتماع بجامعة لانكستر يعكس لطبيعة هذا الصراع، موضحاً أبعاده، ومؤكداً حتمية الدفاع عن المشروع الحداثى ضد الفوضى الاصطلاحية التى جاء بها أتباع ما بعد الحداثة، ومحاولات إماطة اللثام عن الغموض الذى اكتنف مفاهيم علم اجتماع الأدب التوليدى.

***

يتجلى المشروع الحداثى للنظرية السوسيولوجية فى الإسهامات الفكرية التى طرحها علماء الاجتماع منذ النشأة الأولى لهذا العلم فى مطلع القرن التاسع عشر، حتى النصف الثانى من القرن العشرين: حيث جسدت هذه الإسهامات المراحل المختلفة التى اجتازتها النظرية السوسيولوجية الحداثية، بدءا بالمرحلة الأولى التى تواضع العلماء على تسميتها «بمرحلة التأسيس الأكاديمى» التى اشتقت تعميماتها حول الواقع الاجتماعى من الروافد الفلسفية السابقة عليها. وعكست هذه المرحلة الأنساق النظرية الكبرى كالماركسية والفيبرية والكونتية والدوركيمية. أما المرحلة الثانية، التى تعكس حالة التوجه النقدى داخل المشروع الحداثى للنظرية السوسيولوجية، فقد استهدفت إخضاع التعميمات والمقولات النظرية ذاتها لعمليات من التحليل والنقد. سواء اتخذ هذا النقد طابعاً أكاديمياً أو ايديولوجياً. أما المرحلة الثالثة التى اجتازها هذا المشروع الحداثى والتى يمكن تسميتها بمرحلة «المراجعة النظرية» فقد سعت إلى الاستفادة من منجزات المرحلتين السابقتين، بهدف تأسيس مجموعة من التعميمات التى تشكل مواضع اتفاقية من قِبل مختلف نماذج النظرية السوسيولوجية(٢). أما المرحلة الرابعة من مراحل تطور النظرية السوسيولوجية، فهى تعكس إرهاصات اتجاه مابعد الحداثة، حيث اتخذت موقفاً راديكالياً ترفض فى إطاره كل المنجزات النظرية السابقة، تحت دعوى عجزها عن تقديم فهم حقيقى لمشكلات مجتمع ما بعد الصناعة / مابعد الحداثة.

ولكن لما كان هذا المشروع الحداثى للنظرية السوسيولوجية، فى مراحله الثلاث الأولى، يمثل سنداً فكرياً للنظام الرأسمالى، فقد نهض على مجموعة من الوعود، سواء باعتباره حركة فكرية عاكسة لتحولات الواقع الاجتماعى المتغير، أو بوصفه تفسيراً لطبيعة الفعل الاجتماعى المرتبط بهذا الواقع.

فباعتباره حركة فكرية حاول المشروع الحداثى للنظرية السوسيولوجية تجسيد الوعود المعرفية التالية:

١ = الايمان بالعقل والعقلانية والرشد.

٢ = الايمان بالتغير والتطور والتقدم.

٣ = النظرة الكلية، البنائية، النسقية للطبيعة والتاريخ والمجتمع.

٤ = الايمان بفكرة النظام العام، والتقدم المتوازن.

وبوصفه تفسيراً للفعل الاجتماعى، انطوى هذا المشروع الحداثى على اتجاهات منهجية متعددة، تراوحت مابين الايمان بالتجريب المستند إلى الفكر الوضعى، والتأويل المقترن بالاتجاه العقلى المثالى، والجدل المتأسس على الفكر المادى.

ولقد حاول المشروع الحداثى للنظرية السوسيولوجية الوفاء بكل هذه الوعود من خلال الفروع المختلفة لعلم الاجتماع، التى قدمت، بالفعل، حلولاً للمشكلات الاجتماعية التى صاحبت التطور الرأسمالى فى كل جوانب الواقع الاجتماعى. ولعله من خلال هذه الحلول استطاعت الرأسمالية أن تجدد نفسها، وأن تعيد إنتاجها من خلال تبنيها لتلك الحلول التى طرحها علماء الاجتماع. ولكن يبدو أن هذه الحلول لم تستطع أن

تقاوم رياح التغيير التى عصفت بمفاهيم النظرية السوسيولوجية، بحيث أصبحت هذه النظرية تعانى أزمة مماثلة لتلك التى يعانى منها النظام الرأسمالى ذاته، وتجسدت تلك الأزمة فى الاتجاهين النظريين السائدين فى علم الاجتماع (البنائية الوظيفية والماركسية)، حيث طغيان الطابع الايديولوجى على الوظيفة التفسيرية لهاتين النظريتين(٣).

وظلت أزمة التعارض بين الاتجاه الوظيفى والماركسى فى نظرية علم الاجتماع، حتى ظهر علم اجتماع الأدب التوليدى الذى أرساه لوسيان جولدمان، كمحاولة لتجسير الفجوة بين هذين الاتجاهين. وتتجلى هذه المحاولة من خلال مراحل التطور التى اجتازها هذا العلم منذ بدايته الوضعية التى أولت اهتمامها بالبحث فى أطراف الثالوث المحدد، الكاتب / النص / القارئ. وفى ظل هذا الاهتمام كان النظر يتجه الى تحليل النص الأدبى بوصفه محاكاة للواقع، أو تصويراً له، أو أنه انعكاس للظروف الاجتماعية والاقتصادية التى يعايشها الكاتب، وبالتالى كان اهتمام المحلل السوسيولوجى يتجه الى الكشف عن مضمون Content العمل الأدبى، وتبعاً للمداخل المتعددة للقراءة تبرز القيم المختلفة للمضمون.

وظل علم اجتماع الأدب الوضعى يتعامل مع أطراف هذا الثالوث على ذلك النحو، مؤثراً فى النقد الأدبى حيناً، ومتأثراً به حيناً آخر. ولكن رغم ذلك فقد حرص كلاهما على اتساق مفاهيمهما كل بشكل مستقل عن الآخر، لأنهما يتعاملان مع مفاهيم محددة تتراوح مابين المحاكاة، والتقليد، والانعكاس، والنقد التاريخى، والنفسى، والوعى الجمعى. ولكن ما كان يميز النقد السوسيولوجى آنذاك هو تأكيده على الطابع الاجتماعى للأدب كمنتج ثقافى وفكرى من ناحية، وتأكيده على أهمية تجاوز دور الفرد المبدع / الكاتب من ناحية اخرى.

ولم يختلف الفهم الماركسى المبكر لعلاقة الأدب بالمجتمع عن نظيره الوضعى الذى أرسته كتابات هيبوليت تين، ومدام دى ستايل، ولانسون Lanson حيث النظر الى الأدب باعتباره مؤسسة - وثيقة - اجتماعية، يلعب البناء الاقتصادى للمجتمع دوراً كبيراً فى صياغته. ولعل هذا ما دفع ببعض النقاد الى القول بأن الماركسية لم تحفل بنظرية اجتماعية فى الأدب، وأن أفكار ماركس وانجلز ليست إلا إشارات مبهمة غامضة لاتستطيع أن تشكل قوام نظرية سوسيولوجية ادبية. وفى هذا السياق يرى روبرت اسكاربيه Rabert Escarpit أن كتابات ماركس وانجلز لا تعكس سوى نزعة نقدية سارت جنبا إلى جنب مع النزعة الوضعية التى سادت الفكر الأوربى فى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

وظلت الأفكار النظرية فى سوسيولوجيا الأدب تميل الى التأكيد على طابع امبيريقى مفرط، وظلت الافكار الماركسية كذلك تميل إلى البحث عن الطابع الاقتصادى للادب، وتعمد الى اكتشاف ارتباطات مادية للادب من خلال الاستناد الى فهم تحليل المضمون او إحصاء المفردات. وبذلك عجز الاتجاهان عن تأسيس نظرية سوسيولوجية متسقة فى مجال الأدب.

ولعل هذا العجز، هو ما برر لبعض المهتمين بالادب عدم الالتفات الى ماهو خارج عن النص، وتأكيد الدعوة الى تركيز الاهتمام على البناء الداخلى للنص الأدبى، وذلك تحت التأثير بدعاوى البنيوية Structuralism التى حاولت تجسيد مفاهيم ومقولات المشروع الحداثى فى مجال الدراسات الأدبية واللغوية من خلال إقرار مفهومى البنية Structure والنظام Institution اللذين كانا مجال الاهتمام الأول للرواد الأوائل فى السوسيولوجيا والانثروبولوجيا أمثال رادكليف براون ومالينوفسكى وهربرت سبنسر، وذلك قبل استعمال البنيوية لهما بزمن طويل. حيث استخدم لفظ «البنية» ليشير إلى «مجموع العلاقات الداخلية الثابتة التى تميز مجموعة ما، بحيث تكون هناك أسبقية منطقية «للكل» على «الأجزاء»: أى أن أى عنصر من البنية لايتخذ معناها إلا بالوضع الذى يحتله داخل المجموعة. وأن الكل يبقى «ثابتا» بالرغم مما يلحق عناصره من تغيرات»(٤). ولذلك جاءت البنيوية فى مجالات الدراسة الانثروبولوجية واللغوية لتقتضى:

- الكلية: أى أن البنية تتركب من عناصر خاضعة

لقوانين تميز المجموعة، كما تقتضي.

– الاستقلال في ترابط: بمعنى أن التغيرات التي تحدث داخل المجموعة تكون تابعة للبنية ولقوانينها الداخلية دون توقف على عوامل خارجية(٥)

ورغم اتفاق معظم البنيويين على هذه الأفكار، إلا أنهم قد اتخذوا مواقف متباينة إزاء الاتجاهين النظريين الأساسيين فى علم الاجتماع. فمنهم من استمر فى الحفاظ على الأفكار الماركسية الأرثوذكسية، ومنهم من استمر فى الحفاظ على الأفكار الوظيفية، لدرجة أصبحنا فيها إزاء بنيوية وظيفية «تمثلها المدرسة الأمريكية فى علم اجتماع الأدب»، وبنيوية ماركسية «يمثلها الشكليون الروس». وأصبحت البنيوية ميدانا خصباً يجمع جهود مختلف فروع العلم الإنسانى، بدءا بالانثروبولوجيا وعلم اللغة، مروراً بالسوسيولوجيا والسيكولوجيا، وانتهاءً بالسيمولوجيا والسيميوطيقا، وبالتالى تعددت المفاهيم واختلطت التوجهات المنهجية، فأخذ ليفى شتراوس يستعين بمفاهيم ونظريات علم اللغة ليطبقها على مجالات الدراسة فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا، وأخذ ميشيل فوكوه يستعير نفس النظريات فى تفسيره للتنظيمات الاجتماعية كالمصحات العقلية والسجون، وأخذ لاكان يفسر الأساطير تفسيراً نفسياً باعتبارها نصوصاً لا واعية، ويأخذ رولان بارت مفاهيمه من السوسيولوجيا، ويأخذ عالم الاجتماع الفرنسى آلان تورين مفاهيمه من النقد الأدبى.

وهكذا كانت البنيوية هى مصدر الخلط والغموض الذى أصاب فروع العلم الانسانى المختلفة. ولكن رغم ذلك أصبح النص الأدبى موضعاً للتحليل البنيوى من جانب نقاد الأدب والسوسيولوجيين على السواء، سعياً للوصول الى مايسمى «بأدبية الأدب»، واقتصرت جهودهم على البناء الداخلى للنص وأبنيته الصغرى، دون البحث عن علاقته بأى أنظمة أخرى سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية.

ومن ثم لم تظهر البنيوية (باعتبارها أحد نماذج المشروع الحداثى) من فراغ، وإنما كانت نتاجا للجهود التى بذلت لإضفاء الطابع العلمى على الأدب، وتحليل المنتج الثقافى الأدبى تحليلا علمياً وفاءً بوعود الحداثة.

ومن ثم نستطيع القول إن المشروع البنيوى مثله فى ذلك مثل أى مشروع نقدى آخر، بدأ بطموحات تتماشى مع روح القرن العشرين الساعية إلى تأسيس شرعية علمية لانساق الثقافة(٦). من خلال اكتشاف العناصر الجزئية المكونة لهذه الأنساق من ناحية، واكتشاف دلالات هذه الانساق من ناحية أخرى.

ولكن رغم حرص البنيوية على الوفاء بوعود الحداثة فى مجال دراسة الإبداع الفنى والأدبى، إلا أنها كانت أكثر المشروعات الحداثية تعرضاً للنقد. لأنه إذا كان الوصول الى «المعنى» هو أحد محاور النقد الحداثى، فإن المنهج البنيوى فى تحليله للنصوص الأدبية لم يستطع تحقيق هذا «المعنى» بسبب انه لايبدأ بالجزئيات، ولكنه يبدأ بالنظام العام الذى يحكم الابداع فى النوع الأدبى لينتقل إلى الدرجة الأدنى على سلم التحليل وهو نسق «النص» أى ان المنهج البنيوى يتحرك من العام «النظام» الى الخاص «النص» كشفا عن العلاقات القائمة دون إعطاء أهمية مماثلة للكشف عن المعنى(٧). هذا بالاضافة إلى تأكيد هذا المنهج على مبدأ «اغلاق النص على ذاته»، وفصله عن ذات الأديب ومقاصده الواعية، وبالتالى عن أية جماعة اجتماعية أخرى. كل أوجه النقد هذه ساهمت فى إبراز عجز المشروع البنيوى سواء الوظيفى أو الشكلانى.

ولكن من قلب هذا المشروع ظهر اتجاه نقدى سوسيولوجياً آخر، حاول تجاوز مشكلات المشروع البنيوى، وحاول تقديم مشروع نقدى يجسّر الفجوة بين الوظيفية البنائية من ناحية والماركسية من ناحية أخرى، ومطوراً فى الوقت نفسه مقولات علم اجتماع الأدب الوضعى، أعنى مشروع علم اجتماع الأدب التوليدى الذى أرسى دعائمه ومنهجه ومقولاته عالم الاجتماع الفرنسى لوسيان جولدمان.

وقد ولد هذا العالم فى العاصمة بوخارست، ثم انتقل إلى بوتوسانى تلك المدينة الصغيرة برومانيا لينهى دراسته الثانوية، وليعود مرة أخرى إلى بوخارست حيث الالتحاق بكلية الحقوق. وفى الجامعة تسنى له الوقوف عن قرب على نجاحات الفكر الماركسى، خاصة بعد انتصار ثورة اكتوبر ١٩١٧. ولكنه فى سنة ١٩٢٣ ذهب الى فيينا

حيث قضى عاماً كاملا تعرف خلاله على المفكر الماركسى ماكس أدلر Max Adler، كما تعرف أثناء إقامته فى فيينا على مدرسة فرانكفورت الناشئة التى كان هربرت ماركوز أحد ممثليها البارزين(٨).

أما الانتقالة الكبرى فى حياة جولدمان فكانت بعد ذلك بعام، حيث ذهب إلى باريس عام ١٩٢٤ ليشرع فى إعداد رسالته للدكتوراه فى الاقتصاد السياسى، لكنه مالبث ان حصل على إجازة فى الأدب الألمانى وأخرى فى الفلسفة من جامعة السربون. غير أن ظروف الحرب العالمية اضطرته لمغادرة باريس إلى سويسرا، وهناك تعرف على الفيلسوف جان بياجيه الذى عينه مساعداً له، ثم مدرساً بجامعة جنيف. ثم عاد إلى باريس مرة أخرى بعد أن وضعت الحرب أوزارها، ليبدأ فى إعداد رسالته للدكتوراه فى الأدب فى موضوع «الإله الخفى: دراسة فى الرؤية المأساوية فى خطرات بسكال ومسرح راسين». حيث اعتبرت هذه الدراسة أول دراسة نقدية، حاولت الدمج بين المنهج الماركسى والنظرية التوليدية فى المعرفة. ليبدأ منذ هذا الوقت فى تكثيف جهوده لارساء ذلك الفرع الجديد فى علم الاجتماع وهو علم اجتماع الأدب التوليدى، خاصة بعد أن طلب إليه رئاسة معهد علم الاجتماع التابع لجامعة بروكسل.

وفى سعيه لارساء السوسيولوجيا التوليدية غير الوضعية تأثر جولدمان تأثراً كبيراً بأعمال جورج لوكاتش المبكرة (خاصة الروح والأشكال، نظرية الرواية، التاريخ والوعى الطبقى)، كما تأثر بمفاهيمه حول «الكلية»، و«الوعى الجماعى»، و«الواقعية»، و«البطل الإشكالى». والنظر إلى الفن باعتباره وسيلة نحو الوعى بالذات «الطبقية» الاجتماعية. كما تأثر جولدمان بفرضيات لوكاتش حول العلاقة بين التحولات التى طرأت على الاقتصاد الليبرالى وتحولات الشكل الروائى. ولهذا كان من الطبيعى أن يتخذ موقفاً نقدياً من مقولات علم الاجتماع الوضعى وخاصة فيما يتصل بقواعد المنهج التى دشنها أميل دوركايم.

ولقد ساعده هذا التأثر بجورج لوكاتش، وذاك النقد الذى ساقه إلى السوسيولوجيا الوضعية فى صياغة القوانين البنيوية التوليدية الكبرى التى شكلت جوهر نظريته فى علم اجتماع الأدب التوليدى وهى:

١- الحتمية الاقتصادية
٢- الوظيفة التاريخية للطبقات الاجتماعية
٣- الوعى الممكن(٩)

حيث يرى أن الحياة الاجتماعية تنتظم حول عمل هذه القوانين الثلاثة، ومن ثم فباعتبار ان الانسان كائن حى واع يوجد داخل عالم تكتنفه حقائق اقتصادية وسياسية واجتماعية وفكرية، فهو يخضع للتأثير الكلى لهذا العالم، كما يؤثر فيه بدوره. وبالتالى فإن العلاقة بين الأدب والحياة الاجتماعية تخضع لهذه العلاقة الكلية المعقدة. لذا، فإن الأدب من وجهة نظر جولدمان لايعكس ولايصور الواقع الذى يوجد فى إطاره، كما أن هذه العلاقة لاتظهر فى مضمون Content العمل الأدبى، ولكن تتأسس هذه العلاقة فى مجموعة المقولات الذهنية التى تنظم كلا من الوعى الخاص لجماعة (طبقة) اجتماعية بعينها والعالم التخيلى / الفنى الذى يبدعه الفنان. وبالتالى لايعبر العمل الأدبى – كما ذهب علم الاجتماع الوضعى – عن ذات الفنان المبدع، ولكنه يعبر عن ذات تتجاوزه وهى الطبقة الاجتماعية التى ينتمى إليها هذا الفنان. وبذلك تتجلى القوانين البنيوية الثلاثة فى تفسيره لعلاقة الأدب بالمجتمع.

وهكذا نجد أن جولدمان رغم أنه يعبر عن وعود المشروع الحداثى، إلا أنه تجاوز مثالب علم اجتماع الادب الوضعى الذى كان هو الآخر تعبيراً عن المشروع الحداثى فى مراحله المبكرة. ولكن السؤال الآن، الذى يكشف تميز المشروع الجولدمانى عن المشروع الوضعى، هو، كيف يمكن للباحث السوسيولوجى أن يقدم تحليلا للعمل الأدبى؟

للإجابة عن هذا السؤال يؤكد جولدمان أن التحليل السوسيولوجى التوليدى ينبغى أن يتحقق عبر مستويين أساسيين، الأول، وهو مستوى التأويل يتحقق داخل النص ذاته، والثانى، وهو مستوى التفسير يتحقق عبر ربط هذا النص بواقع (طبقة) خارج عنه، بحثاً عن بنية «رؤية العالم» التى هى موضوع هاتين العمليتين. وهنا ينظر جولدمان الى رؤية العالم باعتبارها بنية متولدة عن طبقة

اجتماعية (تعبر عن مشكلاتها وطموحاتها) ومولّدة فى الوقت نفسه للعمل الأدبى. ولعل هذا هو سبب الحاح جولدمان على أن الباحث السوسيولوجى عليه أن يكتشف إلى أى مدى يجسد العمل الأدبى بنية الفكر عند طبقة بعينها، باعتبار أن هذه البنية المتجانسة هى التى تكمن وراء الخلق الثقافى وتحكمه(١٠). وبذلك تتميز هذه البنية لرؤية العالم (عن البنية بمفهومها الوظيفى الوضعى) بأنها تاريخية ووظيفية فى الوقت نفسه، «لأنها تخلق توازناً مفتقداً بين مجموعة (طبقة) ومشكل تاريخى محدد تواجهه(١١). ومادام العمل الأدبى بنية متولدة عن هذه البنية الأشمل فهو يؤدى وظيفة فى الاتجاه الذى تتجه إليه البنية الأشمل(١٢) وهى وظيفة مغايرة تماماً للوظيفة التى قصرها علم اجتماع الادب الوضعى للادب باعتباره وثيقة اجتماعية.

وهكذا يبدو المنهج السوسيولوجى التوليدى – على عكس المنهج الوضعى – كما لو كان يتحرك عبر مستويين مترابطين، ويقوم على مراوحة مستمرة بين داخل العمل الأدبى وخارجه. إنه منهج لايفهم العمل الأدبى إلا من حيث هو نسق من العلاقات المتلاحمة داخليا. ولاشك أن هذا الفهم لوظيفة المنهج فى سوسيولوجيا الأدب يؤكد تجاوز البنيوية التوليدية لمفاهيم الانعكاس والمحاكاة، والوثيقة الاجتماعية التى سادت الفكر السوسيولوجى الوضعى، التى حولت الأدب الى مجرد وثائق اجتماعية لا أدبية.

ولكن رغم هذا النجاح المذهل الذى حققته السوسيولوجيا التوليدية Sociological Genetic، فقد تعرض المنهج الجولدمانى لهجوم حاد شنه عليه أولئك الذين أساءوا فهم مضمونه، أو الذين عجزوا عن امكانية تطبيقه، الامر الذى دفع جون روث، وهو أحد علماء الاجتماع بجامعة لانكستر الى كتابة مقال يوضح فيه مفاهيم جولدمان بعد وفاته، ويؤكد فى متن مقاله أن اصحاب الاتجاهات المناوئة لم يقدموا فهماً جديداً للعمل الأدبى يطغى على ما قدمه جولدمان، من هنا كان عنوان مقاله «الشهرة صنعت لوسيان جولدمان»، ومن هنا ايضا كانت محاولتنا لترجمته إلى العربية*، لنتخذ منه شاهداً على أهمية الدفاع عن الحداثة.

ولكن رغم هذا الدفاع والاستيضاح الذى قدمه جون روث، فقد تعرض المشروع الحداثى برمته لهجوم حاد وعنيف من جانب خطاب يستعصى على مجرد الاغفال البسيط، كما يستعصى على محاولات ادماجه ضمن القوالب الفكرية المستقلة، هذا الخطاب الذى تخلل مختلف أوجه الحياة الاجتماعية، طارحاً فكرة نهاية التقاليد الحداثية المستندة الى افكار كانط وهيجل وماركس، هذا الخطاب هو ذاك الذى يطلق عليه مابعد الحداثة(١٣).

حقاً أن هذا الخطاب مابعد الحداثى يعبر عن التحولات التى أصابت المجتمع الرأسمالى، حيث التحول من مجتمع التاجى قائم على الصناعة الثقيلة إلى مجتمع خدمات، يعتمد اعتماداً رئيسياً على العلوم التطبيقية والتقنية والمعلوماتية.

وتمثل «التفكيكية» فى المجال الثقافى الاتجاه الأكثر تعبيراً عن هذا الخطاب، الذى اتخذ منذ البداية موقفاً نقدياً ومناوئا من السوسيولوجيا التوليدية، بدءا من رفض تصورها الخاص للعلاقة بين الادب والمجتمع، مروراً برفضها للعلاقة بين العمل الأدبى، والمؤلف، والقارئ، لكونها ترفض أساساً وجود مؤلف (سواء ذاتاً فردية أو جماعياً)، لأن التسليم بوجود مؤلف، يعنى التسليم بوجود معنى للعمل الأدبى، وهو ما يرفضه أصلا ذوو الرؤى التفكيكية. كما تتصدى التفكيكية لمنهج السوسيولوجيا التوليدية، وفى هذا الصدد يؤكد جاك دريدا «انه من غير الممكن الانحباس داخل النص الأدبى، غير ان هذا لايعنى ان نمارس عليه سوسيولوجيا النص(١٤).

وهكذا يهمل اصحاب الاتجاه التفكيكى السياق النفسى والاجتماعى والتاريخى للنص الأدبى، ويرفضون فى الوقت نفسه سوسيولوجيا الأدب، زاعمين إمكانية إحلال «علم أخلاق القراءة» محلها. ذلك العلم الذى تطور من خلال مزاعم هيليس ميلر، وبول دومان، الذين يؤكدون أن علم أخلاق القراءة يتمثل فى الاعتراف بالطابع المتناقض للنص، بل وعدم قابليته للقراءة(١٥). فالقراءة الجيدة بالنسبة لهم لاتبدأ بمفاهيم – كرؤية العالم – محددة ومستقرة.

ومن ثم إذا كان جولدمان يرى أن تحليل النص يبدأ منذ العثور على رؤية العالم المتجانسة والمتلاحمة، التى هي تجسيد لفكر طبقة اجتماعية محددة، فإن دريدا وزملاءه يبدأون بالبحث عن «البنية غير المتجانسة». ومن قلب هذه البنية يقرأ النص بحثاً عن تناقضاته وتوتراته. ويؤكد دريدا هذا المعنى فى دراسته المعنونة «الكتابة والاختلاف»، بقوله: إن مايهمنى فى القراءة التى أحاولها ليس النقد من الخارج، وإنما الاستقرار والتموضع فى البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على التوترات، أو التناقضات الداخلية التى من خلالها يقرأ النص، ويفكك نفسه بنفسه(١٦). ان النقد التفكيكى يبحث عن اجتماع الاضداد، المتعذر تبسيطها، وعن تناقضات النص ومآزقه المنطقية.

وعلى ضوء هذا الفهم نرى ان المشروع مابعد الحداثي – إذا جاز أن نسميه مشروعاً – لم يقدم شيئاً ذا بال فى فهم النص الادبى، لأنه يرفض المفاهيم، وينظر الى الفن باعتباره ظاهرة تثير الاعجاب دون مفهوم. مما اشاع موجة من الفوضى الاصطلاحية مرة أخرى على أيدى أصحاب هذه الرؤية التفكيكية لدرجة دفعت ليتش أن يؤكد فى تمهيده لدراسته عن التفكيك «ان التفكيكية المعاصرة باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل تخرب Subverts كل شيء فى التقاليد تقريباً، وتشكك فى الأفكار الموروثة عن العلاقة، واللغة، والنص، والسياق، والمؤلف، والقارئ، ودور التاريخ، وعملية التفسير، واشكال الكتابة النقدية»(١٧).

ومن ثم لم يفرز اتجاه مابعد الحداثة سوى الاخفاق عن تقديم وعود كتلك التي وعد بها المشروع الحداثى، لان المشروع الحداثى وإن شهد صراعاً داخلياً بين اتجاهاته، إلا أنه أفرز طائفة من المفاهيم التى ينبغى على الباحث العربى تطويرها بما يتلاءم مع الخصوصية الثقافية والتاريخية، ومن ثم يعد الدفاع عن الحداثة واجباً ثقافياً ملحاً فى مواجهة هذه المرحلة التي أخذت تتقارب فيها المسافات وتزول الحدود السياسية والجغرافية(١٨).

***

الهوامش

(١) لمزيد من التفصيل عن أزمة النظرية الاجتماعية ومحاولات توصيفها، بحث الحلول الملائمة لها انظر:
– محمد عارف عثمان، المجتمع بنظرة وظيفية، الاجزاء الثلاثة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة. وانظر كذلك لنفس المؤلف: تالكوت بارسونز: رائد الوظيفة المعاصرة فى علم الاجتماع
– سمير نعيم أحمد، النظرية فى علم الاجتماع، دراسة نقدية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ١٩٧٧
– علي ليلة، النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لعلاقة الانسان بالمجتمع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.
– محمد الجوهري وآخرون، ميادين علم الاجتماع، ترجمة وتحرير، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.
– محمود عودة، النظرية في علم الاجتماع، ترجمة،
– أحمد زايد، علم الاجتماع: النظريات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.

(٢) علي ليلة، النظرية الاجتماعية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ٣–٧.

(٣) سمير نعيم أحمد، مرجع سابق، ص ص ٨٥، ٨٩.

(٤) عبد الباسط عبد المعطي، عادل الهواري، في النظرية المعاصرة لعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٦ ص ص ٢٠٥–٢١١.

(٥) نفس المرجع السابق، ص ٢١٩.

(٦) عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة: من البنيوية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٣٢، ١٩٩٨، ص ٢٨٠.

(٧) نفس المرجع السابق، ص ص ٢٨١–٢٨٢.

(٨) جمال شحيد، فى البنيوية التركيبية: دراسة في منهج لوسيان جولدمان، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٢.

(٩) لوسيان جولدمان، العلوم الانسانية والفلسفة، ترجمة يوسف الانطكي، المجلس الاعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مصر، ١٩٩٦، ص ص ١٠١ – ١٠٥.

(١١) جابر عصفور، نفس المرجع السابق، ص ١٠٦.

(١٢) نفس المرجع السابق، ص ص ١٢٠-١٢٢.

(١٣) احمد حسان، مدخل الى ما بعد الحداثة، سلسلة كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٩.

(١٤) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٤، ص ٢١٤.

(١٥) بير زيما، التفكيكية، ترجمة اسامة الحاح.

(١٦) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨، ص ٤٩.

(١٧) عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

(١٨) محمود أمين العالم، الابداع والدلالة: مقاربات نظرية وتطبيقية، دار المستقبل العربى، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٠٨.



النظرية الاجتماعية فى مرحلة ما بعد الحداثة

أحمد مجدى حجازى*

١- تمهيد: المعلوماتية وحركة ما بعد الحداثة

تشير أدبيات الفكر الاجتماعى المعاصر إلى أن هناك أحداثاً كبرى شهدها القرن العشرون، تلك الأحداث التى فرضت تغييرات فكرية لمقولات كادت أن تكون ثابتة ومطلقة ولاتقبل الشك فى الفكر الانسانى، وظهرت بناء عليها دعوات من الباحثين المتخصصين الى ضرورة اعادة النظر فى هذه المقولات بسبب فشلها فى تفسير العالم والتنبؤ بمسار تطوره والتحكم فيه.

لقد تشكلت رؤى جديدة تعبر عن حركة ثقافية تحاول تخطى مرحلة الصرامة العلمية وتشكك فيما هو يقين ومطلق وترفض فكرة الحتمية التاريخية والطبيعية، وتجادل فى مسألة الايمان بفكرة التقدم الانسانى متخذة المدخل الثقافى فى التحليل والتفسير. تبلورت اذن حركة فكرية ظهرت مؤشراتها فى تيار فكرى جديد أو مستحدث يشير الى سقوط النظريات الكبرى والنماذج النظرية التى سيطرت على مجالات الفكر وعلم الاجتماع فى القرن الذى قرب على الانتهاء. وجاءت أحداث نهاية القرن العشرين بأزماته وخاصة انهيار الفكر الشمولى لتؤكد عمليا عجز فكر اليقين والمطلق والكلى وكذا بديهيات التيار المادى التاريخ فى تفسير الواقع وتحليله(١).

ولاجدال فى أن الثورة المعرفية بامكاناتها الهائلة فى مجال المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات قد أدت الى نقل الفكر من الحداثة (عصر التنوير) الى ما بعد الحداثة (الحركة الانسانية)، حيث الانتقال من حالة الاشباع المادى الى مجال الاشباع المعنوى (الروحى). ومعنى ذلك - كما يرى بعض الباحثين - ان مشروع الحداثة قد وصل الى نهايته وما علينا الا أن ننتقل الى مرحلة جديدة وفكر جديد هى مرحلة ما بعد الحداثة.

وقد أسهم فى صك مفهوم ما بعد الحداثة مجموعة من المفكرين فى مجالات شتى، فى النقد الادبى والفن والعمارة والفلسفة والسياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع. وعلى الرغم من تنوع اتجاهات ما بعد الحداثة، وانقسام الباحثين بين مؤيد ومعارض لثقافة ما بعد الحداثة. الا ان هذه الحركة تشير بوجه عام الى شعور بعض الباحثين بوجود تناقضات واضحة بين الخطاب الثقافى الظاهر والممارسة العملية الكامنة، أعنى بين ثقافة العولمة (الدعوة الى نظام عالمى جديد يؤكد على التوحد بين اقطاب العالم ودوله) وتزايد حركات الإحياء الدينى والقومى، التى انتشرت فى بعض المجتمعات (التمسك بالتراث والخصوصات الثقافية والهوية).

(*) استاذ بقسم اجتماع - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

واصبح السؤال الذى يطرحه فكر ما بعد الحداثة:

هل وصلت الحداثة حقاً الى نهاية الطريق؟

ماسبب فشلها فى تحقيق الرفاهية للبشر؟

لماذا حولت الانسان الى آلة مستهلكة يتم السيطرة عليها وتدميرها باسم العلم وآلياته؟

لماذا فقد الانسان دوره فى الحياة؟ وكيف اختفت القيم الاخلاقية فى سلوكياته؟

لماذا اغترب الانسان عن ذاته؟

هل نحن فى حاجة الى «عودة المقدس» لاشباع الحياة الروحية للانسان - كما يشير دانيال بل؟

وفي اطار هذه التساؤلات وغيرها تبلورت قضايا واشكاليات موسعة يدور معظمها حول الحداثة وما بعد الحداثة، وبين المؤيدين «للتحول الثقافي» نحو ما بعد الحداثة (مثلا: ايهاب حسن، ليوتار) والمعارضين لهذا التحول (ادوارد سعيد، جيمسون، هابرماس، ايجلتون..) تشكلت رؤى نقدية تحاول إعادة قراءة العالم بمتغيراته المعاصرة، مشيرة الي ضرورة البحث عن صياغات جديدة ورموز تتفق مع مقتضيات العصر الحالى أعنى عصر المعلوماتية والثورة المعرفية و«التحول الثقافى» وتكنولوجيا الاتصالات. فكيف اتضح ذلك فى الخطاب السوسيولوجي وفي أدبيات فكر ما بعد الحداثة؟

تتناول هذه الدراسة تحليلا لحركة ما بعد الحداثة حيث تتعرض لمضمون الظاهرة وتعريفاتها كمدخل اساسى للانتقال الي تحليل النظريات الاجتماعية، من خلال التركيز على بعدين أساسيين، يتعلق الأول بالجدل السائد حول ظاهرة ما بعد الحداثة ويرتبط الثانى بأهم التيارات الفكرية المعاصرة. ومن خلال «المدخل الثقافي» لتحليل مضمون حركة ما بعد الحداثة نطرح بعض الاستخلاصات الاساسية حول أهم القضايا الخاصة بهذه الحركة لنصل الي جوهر محاور النقاش حول النظرية الاجتماعية من حيث وضعها في سياق الحوار الدائر والجدل المستمر.

٢- المدخل الى ما بعد الحداثة

ظهرت خلال العقدين الماضيين حركة تجديد لخطاب ثقافي ينطوى بداخله على أنماط متعددة من المعرفة والثقافة، يجمع بين روافد فنية ومعرفية وعلمية ويعكس واقعاً جديداً أو بالأحرى وضعاً متغيراً، شديد الحساسية تجاه أوضاع سادت، ومازالت تعيش فيها المجتمعات الإنسانية، ومازال تأثير رواسبها الثقافية على مختلف أوجه الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعلمية عظيماً.

ومن الصعب حصر تلك الأعمال الفكرية وأدبيات الفن والثقافة والعلم المتشعبة التى تبلورت فى أشكال خطاب متباينة تحمل مضامين واتجاهات متنوعة، بل متناقضة أحياناً، وتتسم بالغموض الشديد فى كثير من الأحيان(٢). فبعض أصحاب أشكال الخطاب يقف مؤيداً لمرحلة سابقة (الحداثة) والبعض الآخر ينتقد تلك المرحلة بسبب ما تحمله من اتجاهات ورموز غير ملائمة للوضع الراهن. وبين المؤيدين والمعارضين وبين المحافظين والمجددين، تتشكل رؤى تركيبية تزاوج بين الرافدين، إلا أنها تظهر في صورة مشوهة فى كثير من الأحيان(٣).

لهذا يتراءى لنا أن علماء الاجتماع في حاجة إلي إعادة قراءة تاريخ العلم وتطوره، حيث إن إغفاله قد يؤدى إلي ضياع خبرات وتراث يحمل مضامين ومعانى ثقافية واجتماعية معينة. وقد تساعد تلك المضامين على إعادة تجديد الفكر الاجتماعي وتواصلة التاريخي، فيتمكن علماء الاجتماع المعاصرون من تغيير مقولات كادت أن تكون ثابتة فى كثير من الطروحات المتداولة. وعندما وجد معظم المفكرين الاجتماعيين بأن الثوابت تتغير، وأن الأوضاع تتبدل، وأن الحقيقة ليست ظاهرة دائماً، وأن وسائل المعرفة متباينة، بل متعددة كذلك، ظهرت الدعوات وانطلق «الخيال الاجتماعى»، وبات التأمل أمراً مرغوبا فيه لإعادة قراءة الخطاب الاجتماعي والثقافى السائد. واهتم بعض العلماء بالمعانى والمضامين التى ينطوى عليها الحكي وسياقه والتداعيات المترتبة عليه (Metanarratives). وخلال المناقشات حول هذا الموضوع أثيرت تساؤلات شتى حول طبيعة المعرفة العلمية، وحول قضايا العمومية (الكلية فى المعرفة) والنسبية. وفى هذا السياق بدأ الحوار حول القوالب الفكرية المسيطرة على العلم الاجتماعى.

وبناء على تلك المناقشات الدائرة تبلورت قضايا وإشكالات تدور حول حدود العلاقة بين النظريات الاجتماعية وتطبيقاتها فيما يرتبط بجوانب الحياة الإنسانية المتعددة.

ومن هنا جاءت فكرة «نهاية التاريخ» أو نهاية مرحلة الحداثة، لتؤكد مولد تيار ثقافي جديد أطلق عليه تيار «ما بعد الحداثة» ووصف المجتمع فيه باسم «مجتمع ما بعد الصناعة» أو ما بعد التكنولوجيا المتقدمة أو مجتمع المعلومات. وثارت تساؤلات نذكر من بينها: هل ما وصل إليه المجتمع من تقدم اجتماعي «حداثي» أو نموذجي» هو في صالح الإنسان حقاً؟ وهل يمكن الاستغناء عن مرحلة الحداثة كلية؟ هل انتهى ذلك العصر من المسار التاريخي للمجتمعات؟ هل أصبح ينظر الي مرحلة بلغ فيها التقدم درجات عالية، على أنها تقليدية ومن ثم يجب إقامة قطيعة معها؟ ما محكات التقدم؟ وماشروط التطور؟ من الذي يحكم؟ ومن الذي يضع الشروط؟. بعبارة أخرى هل انحصرت القضية في التساؤل عما إذا كانت الحداثة قد أدت الغرض منها ووصلت إلى نهاية الطريق؟ وهل العلم كلي النزعة؟ وإلى أى مدي يمكن تعميم النتائج التي تتوصل إليها الدراسات الاجتماعية(٤). وهل الوصول إلى الحقيقة يكمن في العلم فقط أم أن هناك مصادر معرفية أخرى مثل الدين والقيم الاخلاقية والذات الانسانية؟

لقد حاول المفكرون طرح نهاية مرحلة «الحداثة» في الزمان والمكان وأعلنوا نهاية «مشروع الحداثة»(٥). ذلك المشروع الذي قدم له مفكرون وعلماء، مستندين على آراء كانط وهيجل وماركس، مقابل الاحتفاء بمولد فلسفة جديدة هي فلسفة ما بعد الحداثة ترتبط بأسماء نيتشه، وهايدجر، ثم ديريدا، وليوتار، وبيرجسون، وجنكس، وغيرهم. وساد في أدبيات العلم الاجتماعي بعض الأفكار المؤيدة لهذا الطرح (القطيعة مع التاريخ) وأخرى معارضة له (التواصل مع التاريخ).

ومن هنا ظهرت تيارات فكرية مختلفة تحاول من منظور الثقافة تفسير ظواهر المجتمع ومشكلاته كما سنوضح بعد.

لقد أعاد علماء الاجتماع النظر في العلاقة بين الذاتي والموضوعي، بين الثقافي والسياسي والاقتصادي، بين العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي، وفي العلاقة بين التاريخ وعلم الاجتماع، والعلاقة بين النظرية العامة والنظرية النسبية. وقد أحدث ذلك انقلاباً فكرياً واضحاً، حيث أبدي أصحاب الفكر النقدي الحديث اهتماماً فائقاً بالخيال والتأمل الاجتماعي والوعي التاريخي، وركزت تلك الاتجاهات النقدية على العنصر الثقافي ودوره في الحياة الاجتماعية، وأعيد النظر في مسلمات التيارات النقدية والراديكاليات المتزمتة، وظهرت مناقشات تعالج المنهجية في علم الاجتماع وطرحت تساؤلات منها: أين الموضوعية العلمية؟ وما موقف علم الاجتماع من الحياد الأخلاقي؟ وكيف يتعامل الباحث الاجتماعي مع الظواهر الاجتماعية أو وقائع المجتمع؟

وبناء عليه ظهر خطاب نقدي موسع اعتمد على البعد الاخلاقي للعلم وعلي ثقافة الواقع، وهو خطاب لم يقتصر على معارضة أصحاب الفكر النقدي أو الراديكالي، بل امتد إلى محتوى خطاب الفكر الرومانسي المحافظ. هذا الخطاب الشديد الاتساع والتنوع هو ما أصبح يعبر عنه حديثاً بخطاب «ما بعد الحداثة»(٦).

وقبل أن نعرض لمحتوى هذا الخطاب نقدم بعض التعريفات لظاهرة ما بعد الحداثة كما وردت في أدبيات الفكر العربي كمدخل لدراسة أبعاد هذه الحركة الفكرية.

٣- مابعد الحداثة.. التعريف والتأصيل

تساءل هال فوستر Hall Foster في تقديمه لكتاب «ثقافة ما بعد الحداثة». "Postmodern Culture" هل يوجد في الواقع مايمكن أن نسميه «مابعد الحداثة» وإذا كان هناك شيء من هذا القبيل، فما هو؟ وهل نتعامل معه باعتباره مفهوما مجرداً أم ممارسة عملية؟ هل ما بعد الحداثة نموذج تقليدي محلي أم مرحلة كلية جديدة؟ هل هو تعبير عن أوضاع مادية أم يحتوى كذلك على جوانب معنوية؟ ما مظاهر ما بعد الحداثة وما تأثيراتها وما أوضاعها؟ كيف يمكن لنا حصر خصائصها؟، وكيف لنا أن نحدد بداية ظهورها؟ هل يعني ذلك أننا تخطينا «الحديث»؟ وهل يمكن وصف المرحلة التي نعيش فيها بأنها عصر ما بعد الصناعة؟(٧).

لتحليل تلك التساؤلات التى طرحها فوستر وما تحمله من معان ومضامين اجتماعية يتطلب الأمر أن نفرق بين مصطلحات ثلاثة(٨) : الحديث (Modern) والحداثة (modernity) وما بعد الحداثة (Postmodernity) وسوف يتضح لنا من خلال العرض أن هناك وجهات نظر متعارضة ومواقف متباينة ليس فقط حول معنى كل مفهوم، بل أيضاً حول مضامين كل من الحداثة، وما بعد الحداثة، حيث نجد – مثلاً – اتجاهات ورؤى تقدم تشخيصاً لحالة ما بعد الحداثة بالتركيز على سلبياتها باعتبارها تتسم بالانحطاط والتدهور فى أنساق القيم الاجتماعية (Douglas Grimps & Krauss) وتمثل موضوعاً للنقد والتحليل فى التفسيرات المعاصرة (Gregory Ulmar & Edward Said) ويرى بعض النقاد أن ما بعد الحداثة تعتبر مرحلة متأخرة أو عليا من الرأسمالية وتحمل انفصاماً مكانياً وزمانياً (Jean Bau-drillard). وهناك من ينظر إلى ما بعد الجداثة على أنها تمثل اتجاهاً نقدياً لمشروع الحداثة ذاته، لأن هذا الأخير قد فشل فى تحقيق التقدم الذى كان يمثل الهدف الأساسى من تأسيس الحداثة (Kenneth Frampton) ويلخص هابرماس التضارب بين تلك الاتجاهات قائلاً: «إن مشروع الحداثة مشكلة عميقة ومبهمة فى عصرنا الحاضر»(٩).

وحول تأصيل المفاهيم يضيف هابرماس أن كلمة حديث (modern) ظهرت لأول مرة فى القرن الخامس لتميز الحاضر الذى جاء بالمسيحية، عن الماضى الذى طغى فيه الرومان وسادت فيه الممارسات الوثنية، ومعنى ذلك أن الحديث نشأ كوعى بمرحلة انتهت لكى يثبت ذاته كنتاج للتحول من القديم إلى الحديث. ويضيف هابرماس، أنه على الرغم من أن البعض يقصر مفهوم الحداثة على عصر النهضة، إلا أن ذلك يعد فهماً ضيقاً للغاية، فالناس اعتبروا أنفسهم – فى عهد تشارلز الأكبر (فى القرن الثانى عشر) حداثيين، كذلك حدث نفس الشىء فى فرنسا فى القرن السابع عشر. ومن ثم يمكن القول إن مفهوم الحديث ظهر فى مراحل تاريخية سابقة، وعاد للظهور خلال تلك الفترات من التاريخ الأوروبى، حيث تشكل الوعى بظهور مرحلة جديدة مغايرة للمرحلة السابقة عليها(١٠). إلا أن مرحلة التنوير أحدثت تغييراً فى مفهوم الحديث، حيث ارتبط هذا المفهوم بالتقدم فى مجال المعرفة والتطور الاجتماعى والإصلاح الأخلاقى، بالإضافة إلى أشكال أخرى من الوعى الذاتى الذى حدث فى أعقاب التحولات الكبرى فى المجتمع الغربى.

وفى القرن التاسع عشر تشكل عصر جديد يمثل نموذج التقدم الخالص – بلغة ماكس ڤيبر – إلا أن النماذج لاتظل دائماً على نفس الوضع، حيث ظهرت نزعات ضد الحداثة (Anti-modernity) تلك التى حررت نفسها من الروابط التاريخية (قطيعة مع التاريخ) وهذه النزعات هى جزء مما يسمى «ما بعد الحداثة» لقد ميزت معظم المذاهب الحداثية بين التقليدية والمعاصرة، وهكذا نعايش اليوم «بصورة ما» أوضاعاً يصبح فيها الجديد قديماً عندما يظهر جديد آخر(١١). إن ما بعد الحداثة إذن حركة ثقافية نشأت فى أحشاء الحداثة ذاتها لنقدها أو للتواصل معها والبحث عن البديل.

وإذا اتفقنا على أن الحداثة ارتبطت كحركة اجتماعية شاملة بالانتقال إلى نمط رأسمالى جديد يتسم بالعقلانية والتنوع الثقافى، فإن مابعد الحداثة – فى جانب منها – قد ارتبطت بتوجهات نقدية وحركة تمرد ضد إخفاقات ما يسميه البعض بمرحلة الحداثة العليا أو الرأسمالية المتأخرة. بل إن الحركة الاجتماعية لما بعد الحداثة جاءت مبشرة بالتحول إلى نمط جديد تماماً وصفه البعض بالمجتمع الاستهلاكي (Consumer society) أو بمجتمع المعلومات، أو عالم المعلوماتية(١٢). وأيا كانت التسميات فإنها تؤكد وجود اختلاف بنيوى بين المجتمع الراهن ومجتمع ما قبل الرأسمالية، ولايقتصر الأمر على الاختلاف البنيوى بل امتد التعارض كذلك للمفاهيم والتصورات والاختلاف بين المعرفة العلمية، كما ظهرت وترسخت فى الأذهان، وبين تطبيقاتها المدمرة للإنسان ذاته(١٣).

وبرغم الغموض والتداخل الواضح فى تناول مفهوم ما بعد الحداثة كما ظهر فى أدبيات الفكر النقدى الاجتماعى(١٤). إلا أنه يمكن استخلاص مايلى:

١– تمثل ما بعد الحداثة حركة انسانية عامة ترتكز

على المحور الاخلاقى فى تفسير قضايا ومشكلات الانسان الغربى، فهى حركة ثقافية تظهر فى تيارات متباينة لكنها تجتمع على بعد انسانى تدعو من خلاله إلى نقد النتائج المدمرة للتقدم الناتج عن مرحلة الحداثة(١٥).

٢- أنها حركة فكرية عامة ظهرت كرد فعل على سيطرة الكلمة والصورة على مجمل عقول البشر، تلك السيطرة التى تنطوى على آليات التطور فى أداء الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات وانتشار ثقافة مسيطرة تسود النظام العالمى الجديد أو بالأحرى تشكل آليات هيمنة هذا النظام.

٣- أنها تعبير عن التناقضات القائمة بين الخطاب العالمى (ثقافة العولمة Globality)(١٦) وبين الممارسات الفعلية على مستوى المجتمعات، ففى حين تظهر الدعوة إلى التوحد الدولى، تنشأ الصراعات الثقافية على الصعيد المحلى للدول، بل إن تدعيم هذه الصراعات يتم فى اطار عملية العولمة المطروحة. اذن مابعد الحداثة هو تعبير عن تناقضات بين عالمية الثقافة وخصوصية الهوية.

٤- أن مابعد الحداثة تمثل حركة نقدية ثقافية ذات بعد اجتماعى - أخلاقى، تدعو إلى إعادة قراءة الواقع من المنظور الأخلاقى لا من المنظور المادى تبتعد عن الكليات وتعطى دوراً أكبر للنسبية وللثقافات الوطنية والعلاقات الإنسانية المتميزة.

٥- أن ما بعد الحداثة تعبر عن تيارات فكرية تعتمد فى تحليلاتها لقضايا الواقع ومتغيراته على مصادر متعددة للمعرفة، ومن هنا فإنها ترفض أن يكون العلم سبيلاً وحيداً للتوصل إلى الحقيقة. وعلى ذلك فالدين على سبيل المثال احد المصادر المعرفية الأساسية التى لاينبغى اهمالها فى هذا الشأن.

٦- ان مابعد الحداثة تمثل حركة فكرية تتيح للثقافات المختلفة الظهور والتعبير عن رؤى أصحاب هذه الثقافات.

لقد شعر الإنسان الغربى، وبخاصة المثقف، أن الهدف الذى كان يسعى إليه (التقدم) هو ذاته الذى يسلبه الآن حقه فى الحياة، يسلبه إنسانيته وحريته. وكانت النتيجة أن ظهرت على المستويين - الممارسة والثقافة - حركات إجتماعية واحتجاجات عارمة ضد التقدم وضد الحداثة(١٧). وظهر ذلك فى أشكال خطاب متنوعة. وبدا القلق على علم الاجتماع الذى تصور المتخصصون فيه أنه كان قد وصل إلى مرحلة متقدمة بتطبيقه شروط المنهج العلمى وتحقيق الموضوعية. وفى محاولة لإنقاذه من أزمته، ولكى يؤدى دوره فى الحياة الاجتماعية، ظهرت الدعوات وعقدت الندوات وتحولت المناقشات إلى جدل وتعارض يعكس واقع مرحلة ما بعد الحداثة، ذلك الواقع الذى تم وصفه بأنه يمثل حالة من الفوضى، واللاتحديد واللامعنى، واللاعقلانية، والمزاوجة والتفكك والانهيار(١٨). أو كما يعبر عنها بلوك Block بمصطلح ثقافة اللاتزامنات Ungleichzeigkeiten(١٩).

تمثل ما بعد الحداثة - إذن - جزءاً من حركة إنسانية عامة، تقوم على نقد فكرة التقدم، ونقد الوضعية التقليدية، ومن هنا تساءل علماء الاجتماع: هل حقق التقدم بالفعل للإنسان ما كان يصبو إليه؟ الواضح أن التقدم - عند أصحاب فكر ما بعد الحداثة - فقد معناه وتخلى عن مضمونه وأهدافه التى سعى إليها، بل لعله أدى إلى تدمير كثير من أوجه الحياة الاجتماعية(٢٠). لماذا إذن نتمسك بفكرة التقدم، ولماذا نتمسك بتلك المقولة التى مؤداها أن العلم هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة؟ وأى حقيقة نريد الوصول إليها؟ وأين دور القيم فى الحياة الاجتماعية؟ إن هناك تفسيرات متعددة للحقيقة وليس تفسيراً واحداً لها، فالمسألة نسبية وترتبط بالسياق الثقافى للمجتمعات. وعلى ذلك فإنه ينبغى إعادة النظر فيما صورّ على أنه ثوابت لاتقبل المناقشة أو التعديل.

٤- النظرية الاجتماعية: جدل مابعد الحداثة

تناول Seidman & Wagner فى كتاب حديث(٢١). إشكالات الجدل الدائر حول النظرية الاجتماعية فى مرحلة ما بعد الحداثة وأشارا إلى أن المناقشات الدائرة فى مجال النظرية الإجتماعية لاتنفصل عن الحركة النقدية العامة التى تدور بين المثقفين فى المجتمعات الأوروبية اليوم. ويدور هذا الجدل حول:

(١) معنى العلم الاجتماعى ومضمونه ودوره فى المجتمع، والسؤال الأساسى المطروح على ساحة المناقشة: هل علم الاجتماع قادر على تبنى الأسس العلمية التى قدمها رجال فكر التحديث فى ظل متغيرات العصر؟ ومامدى ارتباط العلم الاجتماعى بالعلم الطبيعى؟.

(٢) دور علم الاجتماع ومواصفات الباحث الأكاديمي المتخصص: وتدور المناقشات حول الدور الذى يلعبه المتخصص فى علم الاجتماع فى فهم الواقع المعاصر. والسؤال المطروح هنا: هل المتخصص فى النظرية الاجتماعية قادر على تفسير الحركات الاجتماعية فى مرحلة ما بعد الحداثة؟ وما مدى مصداقية علم الاجتماع؟

ومن خلال هذا الطرح لإشكالية النظرية الاجتماعية ودورها فى المجتمع في مرحلة ما بعد الحداثة يتبلور سؤال أساسى أو مركزى تدور حوله معظم المناقشات الدائرة في هذا المجال وهو: كيف يمكن أن يكون العلم الاجتماعي قادراً على أن يجمع فى آن واحد بين الموضوعية والذاتية وبين التأثير فى جوانب المجتمع وتحديد معاييره الأخلاقية؟ ويعتقد Seidman & Wagner أن هذا التساؤل هو محور الطروحات الدائرة فى مجال النظرية الاجتماعية، وتتلخص الطروحات فى تحديد دقيق لمعنى العلم ومهنة المتخصص فى علم الاجتماع.

ولتوضيح هذا الأمر، نجد أنه قد يكون من المفيد تتبع المراحل الفكرية التى أدت إلى هذا الوضع. حيث أن هذا التساؤل المحورى فى وضع النظرية الاجتماعية وصياغتها بلائم التحولات الجذرية التى سادت عالم اليوم. وفيما يلى نعرض للمراحل الفكرية التى تمخض عنها هذا الموقف بدءاً من منتصف هذا القرن:

أولا: ظلت محاولات تحرير الإنسان من قيود العزلة والاغتراب موضع اهتمام علماء الاجتماع منذ خمسينيات القرن الحالي. فنجد آراء رايت ميلز عن الحرية الأكاديمية. والالتزام الأخلاقي ومعارضته تشبيه علم الاجتماع بالعلوم الطبيعية، وقدم رؤيته فى تحرير الإنسان من خلال ما أطلق عليه الخيال السوسيولوجي Sociological Imagination وفى هذا الصدد قدم ألفن جولدنر كذلك مفهومه عن التأمل الاجتماعي، لتحرير الإنسان من المسلمات التقليدية، والعودة إلى الوعى الذاتي الذى يتيح تكوين فلسفة إنسانية عامة. ولم تكن أفكار أعضاء جماعة فرانكفورت بعيدة عن تلك الأفكار التجررية، حيث أكدوا العنصر الذاتى وإعادة الدور الذى تلعبه الثقافة فى تشكيل الوعي الإنساني. وقد كان هذا الاتجاه موضع النقد في تلك المحاولات(٢٢).

ثانيا: ظلت محاولات النقد للاتجاهات التقليدية المحافظة بؤرة التحليل والتركيز في الخطاب النقدي الكلاسيكى والمعاصر، حيث ظهرت محاولات لنقد القيود المفروضة على العقل البشرى، وتجزئته، وزيادة عزلة الفرد عن عالمه والحط من ثقافته، وتزييف وعيه(٢٣).

ثالثا: ساعدت الاتجاهات النقدية الحديثة الباحثين فى علم الاجتماع على الاهتمام بدراسة الواقع من منظور بنائي - تاريخي شامل يلغى التجزيئية والأمبيريقية المجردة. كما نبهت علماء الاجتماع إلى ضرورة الفصل بين الواقع والحقيقة من خلال التسلح بالوعي الاجتماعي - التاريخي والتأمل والخيال السوسيولوجي، وترسيخ قيم إنسانية حرة، وكشف الدعاوى الفكرية المزيفة التى سادت خمسينيات القرن العشرين نتيجة عدم استقلالية الفكر الاجتماعي وارتباطه بالمؤسسات العسكرية الحاكمة وبرجال السلطة والصفوة. إن ذلك يدعو إلى إعادة النظر فى العلاقة بين المعيارية الأخلاقية والمعايير العلمية فى الدراسات البحثية.

رابعا: كان تحليل التناقضات الموجودة فى النظام الرأسمالى هو المحور المركزى فى ظهور الاتجاهات الفكرية النقدية الكلاسيكية والمعاصرة. وكان من العوامل التى أدت إلى التقاء فكرى بين روافد متعارضة فى علم الاجتماع(٢٤).

خامسا: ظهرت الحاجة إلى إعادة النظر فى أسس وشروط وضع علم الاجتماع ومعالجة أزمة هيمنة الفكر السوسيولوجي التقليدى على النظرية الاجتماعية وعلى منهجية البحث فى علم الاجتماع، ونقد الأمبيريقية غير القادرة على تقديم صياغات نظرية كلية فى ضوء الواقع

المعاصر. والربط ما بين العلم والأيديولوجيات المزيفة والتجاهل المتعمد لأسس الصراع داخل المجتمع الرأسمالى الصناعى. كل ذلك ساعد على تكوين رؤى نقدية قدمتها التيارات النقدية المعاصرة تقوم على تفنيد دعائم النظريات الوظيفية Functional Theories مثل فكرة التساند والتكامل، وتلقائية التغير، وغياب التحليلات البنائية التاريخية. وبناء عليه انتشرت الدعوة إلى مفاهيم جديدة مثل الوعى الذاتى والخيال الإجتماعى.

لقد أصبح واضحاً أن الأعتراف بالذات مصدراً للمعرفة الصادقة يعد من دعائم الاتجاهات النقدية المعاصرة.

وهكذا كانت تلك الدعوات جزءاً من الحركة الإنسانية العامة التى تقتضى تصحيح الوعى الزائف False consciousness (بين الإنسان وواقعه) ومن هنا تأتى مهمة عالم الاجتماع فى محاولته وضع برامج لتصحيح الواقع وتغييره.

سادساً: أخذت الحركة النقدية المعاصرة على عاتقها كشف زيف التقدم الذى تدّعيه مرحلة الحداثة، حيث إن تأثيره السلبى على الإنسان والطبيعة كان عظيماً. ولم يكن ذلك هو المعضلة الوحيدة أمام علم الأجتماع، بل إن تأثير النظرية الأجتماعية بالشروط الصارمة لهذا التقدم (المنهجى) حدّ من الدور الذى تقوم به النظرية فى تحليل الواقع ومتغيراته العصرية. فعند أول تجربة مع الواقع (ظهور الحركات الاجتماعية والحركات النسائية، والعزلة والسيطرة والهيمنة من خلال المعلوماتية الجديدة والكونية المحتملة) اتضح فشل النظرية وتفسيراتها. وربما من خلال ذلك الإحساس بالفشل ظهرت مفهومات مثل الوعى التاريخى والتواصل مع التاريخى والموجهات الأخلاقية كحلول للبحث عن خلاص الإنسان وحل أزمة اغترابه(٢٥).

سابعا: اهتم علماء الأجتماع – شأنهم شأن المثقفين والمفكرين فى المرحلة المعاصرة – بالنزعة الإنسانية والعنصر الثقافى. فقدم إريك فروم أفكاره حول «الطابع التاريخى» وكذا هابرماس حول «المحتويات الثقافية» ودورها فى عملية التغير الاجتماعى، وأشار هربرت ماركيوز إلى الوفاق السلمى بين الطبقات المتعارضة(٢٦).

ومن خلال المناقشات الجارية حول طبيعة النظرية الاجتماعية وقيمتها العلمية نستطيع رصد أهم القضايا التى تناولها أنصار فكر ما بعد الحداثة والذين يعارضونهم فى نفس الوقت فى النقاط الموجزة التالية:

١– إن أهم المسائل التى أوجدت خلافات حادة بين علماء الاجتماع تتمثل فى الرابطة بين العلم الاجتماعى والمعايير الأخلاقية. وتتضمن هذه الرابطة علاقات فرعية أخرى مثل المعرفة والسياسة والأخلاقيات والبحث العلمى كمجالات هامة فى الدراسات الاجتماعية. وقد نجم عن ذلك التساؤلات التالية(٢٧):

– هل العلوم الاجتماعية هى علوم حقيقية أم أنها جزء من الإنسانيات؟

– هل تختلف العلوم الاجتماعية بالضرورة عن العلوم الطبيعية فى التفسير وفى بنائها المفهومى؟

– هل ينطوى علم الاجتماع على بعد أيديولوجى؟

– وهل من خصائص هذا العلم الارتباط ببعد سياسى وأخلاقى؟

٢– تمثل مرحلة الستينيات والسبعينيات مرحلة انتقالية وحرجة، حيث شهدت مناقشات حادة وأفكاراً نقدية حول تحديد معنى العلم الأجتماعى. وقد جاء ذلك نتيجة للحركة النقدية التى سادت تلك الفترة بهدف إعادة النظر فى جدوى تطبيق المنهج الوضعى فى دراسة الظواهر الأجتماعية والتنظير بشأنها. وبالرغم من وجود تباين فكرى فى النظريات السائدة وخاصة البنيوية(٢٨)، وما بعد البنيوية والأمبيريقية، إلا أن هناك اتفاقا بصفة عامة بين هذه الاتجاهات على نقد المنهج الوضعى وضرورة الفصل بين العلم الاجتماعى والعلم الطبيعى فى مناهجه ومن ثم فى التنظير لها.

٣– ومن النقاط التى أثيرت حول هذا الموضوع أن علم الاجتماع غالباً ما يحاكى العلوم الطبيعية فى تأكيده الابتعاد عن الأهواء الذاتية بصفة عامة. مما أدى بالعلوم الاجتماعية أن تتجه نحو الأمبيريقية المفرطة والتجزئة. ويرى نقاد هذا العلم أن التفسير فى علم الاجتماع قد أصبح يميل إلى كونه أقرب إلى الدراسات الأدبية أكثر منه إلى الدراسات العلمية(٢٩).

٤– من خلال المناقشات الدائرة حول «الوضعية

التقليدية والمحدثة نجمت مشكلات أخرى لعل أهمها ما يتعلق بقضية العلاقة بين التاريخ وعلم الاجتماع. وظهر الاتجاه نحو توحيد العلوم الاجتماعية. واهتم أنصار تيار ما بعد الحداثة بالعلاقة بين المعرفة العملية والقوة السياسية والمجتمع. والسؤال الذى يثار هنا يتعلق بموقف أنصار ما بعد الحداثة ومعارضيهم من قضية المعرفة العلمية ودور النظرية السوسيولوجية فى فهم الواقع وتفسيره. لقد تبلورت هذه المواقف فى قضايا التقدم الاجتماعى. وعلمية علم الاجتماع. والخطاب المعرفى لهذا العلم ودور علماء الاجتماع وموقف العلم من الواقع، والعلاقة بين التفسير والحقيقة. لقد وقع علم الاجتماع فى مرحلة ما بعد الحداثة ضحية البحث عن مصداقيته ودور النظرية الاجتماعية فى فهم الواقع وتشخيص ظواهره الاجتماعية.

٥- فكرة التقدم ونقدها

أولا: مرحلة الحداثة: الافتراضات العلمية لعلم الاجتماع:

قامت فلسفة التنوير على أسس مخالفة لما كان سائداً من قبل إستجابة لتطورات فى مجال العلم والصناعة. وتحول اهتمام المفكرين بنقد الأوضاع والمجتمع. وفى مجال العلم حلت المعرفة العلمية محل العقيدة اللاهوتية كوسيلة للوصول إلى الحقيقة وتزايد الاهتمام بدراسة الطبيعة الإنسانية. وفى نهاية القرن الثامن عشر تزايدت مشروعات وخطط العلوم الاجتماعية وبرز افتراضان أساسيان يشترك فيهما كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية هما:

١- الافتراض الأول: بات هدف علم الاجتماع اكتشاف القواعد العامة وأصبح نموذج العلم يقوم على إنجاز وحدة التحليلات والمفاهيم من خلال تقليل سيطرة النزعة الاجتماعية والإنسانية، وتحويلها إلى قواعد وقوانين علمية. وأصبحت المعرفة العلمية راسخة فى الخطاب الموسع metadiscourse.

٢- الافتراض الثانى: اقتنع الفلاسفة بإمكان توظيف علم الاجتماع لتحقيق التقدم الاجتماعى social progress ومن شأن ذلك:

(أ) رفض الأحكام المسبقة وغير الواقعية حول الطبيعة الإنسانية والمجتمع والتاريخ.

(ب) بسبب التقدم العلمى تمكن الإنسان من صياغة النظام الاجتماعى طبقاً لخصائص الطبيعة وطبقاً للمعطيات التاريخية.

ومن ثم يمكن القول إن «مشروع الحداثة» ظل هو السائد منذ النشأة الأولى لعلم الاجتماع. كما ظل الاهتمام بالقوانين العامة، والجوانب التطبيقية المثمرة لهذا العلم، من أهداف الرواد الأوائل لعلم الاجتماع أمثال كونت ودوركايم وباريتو وسمول ولستروارد. وعلى الرغم من الاختلاف القائم بين الاتجاهين الأساسيين فى علم الاجتماع - التكامل والصراع - من حيث المفاهيم المستخدمة أو من حيث أسس التفسير العلمى للظواهر الاجتماعية، إلا أن الاتفاق كان قائما حتى بين كونت بفلسفته الوضعية وماركس فى تفسيره للاقتصاد السياسى، على أن علم الاجتماع يسهم فى إحداث التقدم الاجتماعى.

وهكذا يمكن النظر إلى النظرية الاجتماعية على أنها خطاب أكاديمى نشأ فى القرن التاسع عشر بهدف وضع الأسس المنطقية لعلم الاجتماع من خلال نسق مفهومى محدد ورصد لقضايا أو مشكلات العلم من أجل الوصول إلى حلول عملية للمناقشات الدائرة حول الأمبيريقية. وهنا اتضحت بشكل محسوس وظيفة النظرية فى الخطاب السوسيولويجى. وفى القرن العشرين أخذ علم الاجتماع شرعيته القانونية حين اجتاز عملية تحويله إلى علم أكاديمى وكان من نتائجه مايلى:

١- زيادة الاهتمام بتحقيق شروط العلم ومتطلباته.

٢- التوسع فى الدراسات الاجتماعية ورصد الأموال لها.

٣- انجاز الشرعية المؤسسية.

٤- التخلى عن الدور السياسى والبعد عن الجوانب المعيارية والأخلاقية.

وبناء على ذلك، اتجه علم الاجتماع إلى العقلانية والتعمق فى الدراسات البحثية والاهتمام بمنهجية البحث الاجتماعى ووسائل الضبط العلمى ووضع القواعد والأسس لبناء هذا العلم. وقد عزز ذلك دور النظرية الاجتماعية وتوسعت مجالاتها وانعكس ذلك فى الخطاب المعاصر لعلم الاجتماع.

لقد نال علم الاجتماع فى هذه المرحلة مصداقيته العلمية وأخذت النظرية الاجتماعية مكانة هامة فى مجال العلم من خلال نسق مفهومى محدد، ومنهجية دقيقة وأطر نظرية كلية. وهنا يأتى التساؤل الأساسى الذى يشكل محور النقاش فى فكر ما بعد الحداثة: هل ظل وضع النظرية السوسيولوجية على ما هو عليه فى مرحلة ما بعد الحداثة؟ هل يحتاج علم الاجتماع إلى تعديل فى مضمونه النظرى والمنهجى فى ضوء متغيرات العصر؟ وعلى هذا الأساس تبلورت مبررات النقد الحالى لعلم الاجتماع كما سنوضح فى الفقرة التالية.

ثانياً : ما بعد الحداثة : الحركة النقدية

يقول Seidman & Wagner «من الطريف أن نرى أن نجاح علم الاجتماع فى وصوله إلى علم أكاديمى مؤسسى أدى – ربما بطريقه خاطئة – إلى نقد مشروع الحداثة ذاته»(٣٠).

إن اعتماد علم الاجتماع على مصادر تمويلية عامة وخاصة لإجراء البحوث الاجتماعية أظهر الشكوك فى مصداقية هذا العلم وفى مصداقية أهدافه التى يسعى إليها. لقد لاحظ ستيفين ترنر (Stephen Turner) مثلاً عدم الاتساق بين النتائج التى توصلت إليها الدراسات الاجتماعية التى أجريت خلال القرن العشرين. ومع ذلك فقد كان من نتائج هذه الدراسات أن ظهرت حركة نقدية متميزة ركزت على قضايا المنهج، وظهرت الدعوة لإعادة النظر فى موقف العلم الاجتماعى بهدف إزالة الشك والغموض الذى انتاب هذا العلم فى جانبيه النظرى والمنهجى.

وهكذا أصبح علم الاجتماع يعيش فى أزمة تتمثل فى الشك فى مصداقية العلم، والتناقض الواضح بين الفكر النظرى والتطبيق العملى، بالإضافة إلى حالة الغموض التى انتابت العلم الاجتماعى. وكان هذا الموقف (أزمة علم الاجتماع) من دواعى نشأة حركة ما بعد الحداثة، تلك الحركة النقدية التى ظهرت استجابة لظروف خاصة بعلم الاجتماع حيث لاحظ العلماء مظاهر تناقض واضحة من مؤشراتها: الإغراق فى الأمبيريقية وفى نفس الوقت الإغراق فى التنظير بالاضافة إلى ما سبق الإشارة إليه من غموض وشك فى مصداقية هذا العلم. إن حركة ما بعد الحداثة يمكن وصفها – على مستوى معين – بأنها حركة قامت من أجل إحياء علم الاجتماع وحل أزماته. ومع ذلك تشير الحقيقة إلى أن تاريخ علم الاجتماع عبارة عن حركة نقدية مستمرة تطورت وتأرجحت بين الفكر المثالى والفكر المادى. والسؤال الأهم هنا هو ماذا قدمت ما بعد الحداثة كرؤية نقدية لمرحلة الحداثة والعلم الاجتماعى؟

وفى هذا الإطار يمكن إيجاز أهم نقاط الرؤية النقدية فيما يلى:

١– رفض مقولة الحداثة التى تؤكد أن العلم هو السبيل الوحيد للمعرفة.

٢– رفض مقولة حياد العلم، وبالتالى يجب إعادة النظر فى معنى الموضوعية فى العلم الاجتماعى.

٣– رفض الفكرة السائدة عن كلية المعرفة (Universality of Knowledge). فهى من وجهة نظر مفكرى ما بعد الحداثة تغفل المحتوى السياقى للمعرفة. وكما توضح لندا نكولسن Linda Nichlson فى مؤلف بعنوان "On the postmodern Barri-cades" إن النظرية الاجتماعية تستمد قوتها الجبرية ومنطقها بسبب أنها تعد جزءاً من التقاليد الاجتماعية والثقافية. كما أن إدراك الحقائق والمعرفة الجمالية والأخلاقية يستمد قوته من ثقافات محددة. إن المعرفة الاجتماعية ترتبط بخصائص ومستوى الثقافات الوطنية التى هى جزء منها، وترتبط أيضاً بقضايا أخرى معينة مثل الطائفة والجنس وغيرها من الثقافات الفرعية الخاصة فى البنى الاجتماعية(٣١). تبحث إذن ما بعد الحداثة فى تجديد معنى الحقيقة الاجتماعية، وفى منهجية البحث فى علم الاجتماع، فالحقيقة كما ينظر إليها مفكرو ما بعد الحداثة يمكن رؤيتها من زوايا مختلفة، وطرق متباينة. ولا يعنى ذلك بالضرورة التخلى عن الأصولية المنهجية وعن التفسيرات الكلية التى التزم بها علم الاجتماع فى مرحلة الحداثة.

ثالثا: نقد النقد: دفاع عن النظرية العملية:

لم يكن تيار ما بعد الحداثة هو نهاية المطاف بالنسبة للحوارات الدائرة حول النظرية الاجتماعية، بل ربما كان هذا الحوار من العوامل التى أسهمت بقسط كبير فى

ظهور تيار مضاد قام من أجل الدفاع عن المشروع العلمى، ومعارضة أفكار ما بعد الحداثة باعتبار جنوحها عن العلمية وأنها تؤدى إلى «الفوضوية» و«اللاتحديد» و«اللاعقلانية» و«اللامعنى». بل طالب بعض نقاد ما بعد الحداثة بضرورة إعلان فشلها فهى نزعة لابد أن تنتهى إلى العدمية.

وفى محاولة للدفاع عن استمرارية الضوابط العلمية التى تتطلبها النظرية فى مجال العلم، أثار نقاد ما بعد الحداثة تساؤلات أساسية من أهمها: هل هناك شكوك حول مصداقية المعايير العقلانية للخطاب الاجتماعى؟ هل التخلى عن المشروع العلمى يعنى بالضرورة التنازل عن برنامج قومى للتنظير والتحليل النقدى؟. وفى مناقشة تلك التساؤلات رصد نقاد ما بعد الحداثة أهم إخفاقات هذا التيار وأكدوا فشله فى التمييز بين الكلية والنسبية أى عدم قدرة هذا التيار على التفرقة بين نسبية المجالات التى يجب أن يتحرك فى إطارها التنظير الاجتماعى، وبين تلك المعرفة الكلية العامة التى تتولد عن استخدام تلك المجالات. وقد ولد ذلك تأرجحاً واضحاً بين الرؤيتين، الكلية العامة والنسبية الخاصة، بين الرؤية الشمولية والأخرى التجزيئية، مما شكل صعوبة أمام المنظرين الاجتماعيين تتمثل فى تحديد دقيق للحد الفاصل بين التعميم النظرى، والتجزيئى الأمبيريقى.

وبرغم أن تيار ما بعد الحداثة يستبعد إمكانية الوصول إلى التنظير فى علم الاجتماع، إلا أن الشواهد التاريخية والواقع الأمبيريقى يشيران إلى أن المعرفة تراكمية، حيث تولدت بالفعل فى بعض أجزاء من العالم. وفى محاولة بناء أطر نظرية، ركز كولنز Rondell Collins على دراسة العمليات الاجتماعية الأساسية على المستوى التجريدى بهدف الوصول إلى نظرية عامة إلا أن المشكلة الأساسية التى واجهته هى عدم قدرته على الفصل بين النظرية وبين المحتوى الأيديولوجى الذى تسرب داخل الإطار قدرته على الفصل بين النظرية وبين المحتوى الأيديولوجى الذى تسرب داخل الإطار العلمى مما أدى بها إلى الفشل فى إقامة نظرية علمية كلية.

وفى محاولة سد الفجوة بين النظرية والتطبيق فى علم الاجتماع اقترح واجنر Wagner عدم التخلى عن النظرية العامة أو عدم إغفالها فى التطبيق، إلا أنه نظراً لعدم إمكان خلق نظرية عامة عن المجتمع، يرى أنه من الأفضل النظر إلى النظرية العامة فى ضوء بعض الاستراتيجيات الموجهة "orienting strategies" (مثل نموذج كوهن أو نموذج لوكاتوس). ومن هنا يدعو Wagner إلى الواقعية والتخلى عن ادعائنا بالمكانة المعرفية والمنهجية للنظريات العامة، حيث يمكن الاستفادة منها من خلال بعض التوجهات التى تقدمها للبحث الأمبيريقى(٣١).

وفى محاولة توفيقية أخرى بين النظرية العامة والنظرية النسبية يقترح ريتشارد براون Richard Broun إقامة نظريات كلية متعددة المداخل، فالخطاب العلمى من وجهة نظره يكشف عن تعددية فى توجهات النظرية العامة كل منها متسق داخلياً، وله صور أيديولوجية تختلف عن الآخر. فالوظيفية مثلاً لها صور وآليات واهتمامات أيديولوجية تسعى من خلالها إلى استقرار النظام الاجتماعى والمحافظة عليه. كما أن للنظريات الأخرى صورها وآلياتها المتوافقة مع أطرها الداخلية وتهدف بالتالى لتحقيق أهداف أخرى. ولهذا يرى براون، لحل الإشكال الدائر بين ما بعد الحداثيين ونقادهم، البحث عن نظرية بديلة تقوم على تصور المجتمع باعتباره يحتوى على عمليات متواصلة، ويعتمد على اللغة باعتبارها تحقق هذا التواصل والاتصال، ويمكن أن تضم هذه النظرية مداخل أو مستويات موسعة وتركيبية ومحددة تجمع بين مستويات متعددة للتحليل الموسع والمصغر والوسيط Marro-Micro-Meso levels(٣٢).

وعلى الرغم من تلك المحاولات للتقريب بين تيار ما بعد الحداثة ونقاده، إلا أن الجدل لم يتوقف والحوار مازال مستمراً والشواهد تدل على أن علم الاجتماع يبحث له عن هوية، ومقبل فى القرن الواحد والعشرين على أزمة من نوع خاص، تلك الأزمة التى شكلت تيارات فكرية متنوعة لما بعد الحداثة والتى سوف نعرض لها فى الجزء التالى:

٦- تيارات ما بعد الحداثة

قبل أن نعرض لتيارات ما بعد الحداثة يجب أن نقدم

بعض الافتراضات التى تلقى الضوء على العلاقة بين النظرية الاجتماعية وتلك التيارات الثقافية شديدة الاتساع والتباين.

١- أن ظاهرة ما بعد الحداثة - كما وردت فى أعمال غالبية المفكرين الغربيين ما تزال قيد البحث.

٢- أن حصر تأثيراتها فى ميدان أو مجموعة ميادين معرفية مسألة شاقة نظرا لوجودها فى معظم ميادين المعرفة (الاقتصاد - السياسة - الاجتماع - الثقافة - العمارة..).

ومن ثم فإن ما نعرضه فيما يلى من تيارات فكرية، إنما هو محاولة مبدئية لعرض أهم تلك التيارات. ولعل السؤال الذى يطرح نفسه فى هذا الإطار ويلح علينا هو: ما ظاهرة ما بعد الحداثة؟ وكيف وردت فى الخطاب السوسيولوجى المعاصر؟ وكيف يفسرها رجال الفكر الاجتماعى؟

إن المتتبع للإنتاج السوسيولوجى، والثقافى فى المجتمعات الغربية يمكنه التمييز بين تيارات فكرية ثلاثة نعرض لها بإيجاز فيما يلى:(٣٣)

التيار الأول: «سوسيولوجيا الثقافة المفروضة»: الثورة المعرفية

وعلى الرغم من أن هذه التسمية التى رأينا أنها أقرب إلى الواقع والمعبرة عن خطابات بعض المفكرين الغربيين، إلا أن الأفكار الواردة غير متجانسة تماما. حيث نجد تباينات بين أصحاب هذا التيار، إلا أن ذلك لايمنع من وجود خيط مشترك يجمع بينهم. ومن أهم أصحاب هذا التيار فرانسوا ليوتار، دانيال بل، جيمسون، هارفى، وسكوت لاش. لقد حاول مؤيدو هذا الاتجاه إقامة صلة رمزية بين سمات ثقافية وبين مرحلة تاريخية ذات مواصفات خاصة، بمعنى أنهم حاولوا الربط بين ثقافة ما بعد الحداثة وولادة مجتمع ما بعد الصناعة. أما عن خصائص مرحلة ما بعد الحداثة فقد تم حصر أهم مظاهرها - كما وردت فى أعمالهم فى التالى:

١- إحلال المعرفة العلمية محل انتاج السلع ومعنى ذلك الاهتمام بالثقافة بدلا من التركيز على المادة.

٢- الإبداع التكنولوجى فى فن إدارة مؤسسات إنتاج المعلومات والاتصالات أكثر من القدرة على تنظيم عملية العمل.

٣- التركيز على أهمية التخصص التقنى أساسا وظهور تكنولوجيا الخدمات.

وللإحاطة بأفكار مؤيدى هذا التيار وما يحتويه من مضامين اجتماعية سوف نعرض لأهم المقولات الواردة فى خطابات أصحاب هذا التيار:

١- يشير البعض إلى أن العلاقة بين مرحلة ما بعد الصناعة وثقافة ما بعد الحداثة تقوم على شرط أساسى يرتبط بحال ومستوى المعرفة الخاصة بالمجتمع ما بعد الصناعى وفى هذا المجتمع تتخذ القرارات معتمدة كلية على تكنولوجيا المعلومات (تكنولوجيا الثقافة).

وبناء عليه يرى فرانسوا ليوتار - مثلا - إن الثقافة تصبح هى القوة المهيمنة فى المرحلة الأخيرة من الرأسمالية (مرحلة ما بعد الصناعة). لذلك يؤكد فى كتاباته(٣٤) إن ثقافة ما بعد الحداثة لاتعير اهتماما للمؤلفات الكبرى مثل مؤلفات كارل ماركس، وماكس فيبر، وسيجموند فرويد، فهى لاتصلح لهذه المرحلة التى تتسم بالتبعثر واللاتجانس. وبمقارنة بسيطة يعقدها ليوتار بين مرحلة الحداثة ومرحلة ما بعد الحداثة يؤكد من خلالها أنه اذا كانت الحداثة تعرف بوضعها تطبيقا عقلانية للعلم على الطبيعة - فإن ما بعد الحداثة تبدو وكأنها نتيجة من النتائج الثقافية للتكنولوجيا المعلوماتية الجديدة(٣٤).

٢- أما دانيال بل فيؤكد على أهمية التطور الهائل فى مجال الإتصال والإعلام، ويرى أن ثورة المعلومات كنموذج ثقافى ما بعد حديث يمثل الإطار الحاكم لعملية العمل فى المجتمع ومن أهم خصائص هذه المرحلة التفكك فى النظم الاجتماعية. لذا فعند تحليل أى نظام اجتماعى لايجب أن ننظر إليه باعتباره يمثل وحدة كلية متماسكة أو من المفترض دراسته من منظور التوحد بين أجزائه - كما هو سائد فى بعض اتجاهات علم الاجتماع التقليدى - وإنما يجب دراسة النظام باعتباره يمثل وحدات مستقلة ومتمايزة. ومن هنا يؤكد دانيال بل على أن الكلمة والصورة بالغة التقنية هى القوة المتحكمة فى مرحلة ما بعد الحداثة والتى تتفق معها مظاهر التفكك والإستقلالية والثقافات المبعثرة(٣٥).

٣- وفى كتاب بعنوان «المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة»، يشير فريدريك جيمسون إلى تلك العلاقة الوثيقة القائمة بين ما بعد الحداثة والمرحلة المتأخرة من الرأسمالية (متعددة القوميات). ويرى أن الرأسمالية مرت بمراحل ثلاث سادت فيها تيارات فكرية متباينة: ففى المرحلة الأولى شكلت الواقعية - كتيار فكرى - جزءا من الرأسمالية التنافسية أما الحداثة فتطابقت مع المرحلة الثانية للرأسمالية والتى تميزت بالاحتكارية. وأما ثقافة ما بعد الحداثة فإنها تتناسب مع المرحلة الثالثة أو الحالية للرأسمالية وهى التى تتميز بالثقافة الاستهلاكية(٣٦).

وهكذا يؤكد جيمسون أن ثقافة ما بعد الحداثة تتناسب مع سيطرة النزعة الاستهلاكية والطموح الاستهلاكى للموضة. ويعتمد ذلك بشكل أساسى على وسائل الإعلام وتكنولوجيا الاتصال والتقسيم الدقيق للوقت. ويضيف جيمسون أن المجتمع المعاصر يعتمد على إعادة وتقوية منطلق الإستهلاك عن طريق توسيع دائرة التعارضات والتناقضات الثقافية، وإبراز التمايزات بين الثقافات المختلفة. وقد أدى ذلك إلى تحول القيم المادية التى كانت سائدة فى مرحلة الحداثة إلى قيم ثقافية فى مرحلة ما بعد الحداثة وذلك بفضل تعميم القيم الاستهلاكية وما يتطلبه هذا التعميم من قدرات تواصلية إعلامية وثقافية هائلة. ومن هنا يستمد المجتمع الإعلامى مشروعيته وواقعيته.

٤- ويصل هارفى فى تحليلاته لظاهرة ما بعد الحداثة إلى الربط بين الثقافة والقوة، فالثقافة من وجهة نظرة هى مصدر ممارسة القوة ومكانها المركزى، وهى فى نفس الوقت المساحة التى تظهر فيها أشكال الصراعات الجديدة (فبدلا من الصراع الطبقى المرتكز إلى المقولات الماركسية السابقة، تظهر الصراعات الثقافية والحضارية). وهى تمتلك طواعية عالية للتلاؤم مع الأنماط المتطورة من التراكم الرأسمالى(٣٧).

٥- ويأتى سكوت لاش ليؤكد أن ما بعد الحداثة تمثل ظاهرة ثقافية بالدرجة الأولى، ففى كتابه الصادر عام ١٩٩١ بعنوان «علم الاجتماع ما بعد الحداثة» قدم اهتمامات علماء الاجتماع فى المرحلة المعاصرة حيث تم التركيز على ثلاثة قضايا مترابطة ومتكاملة هى(٣٨).

أ - التغير الثقافى "A Thesis of Cultural Change"

فإذا كانت الحداثة تنظر إلى التمايز الثقافى أو الاختلاف بين الثقافات، فإن ما بعد الحداثة تتناول بالتحليل عملية تعميق تلك الاختلافات الثقافية.

ب - النمط الثقافى "A Thesis of Cultural Type"

حيث يرى أن من خصائص ما بعد الحداثة خلق لنظام جديد من الرموز الثقافية المتصلة بالجانب الفكرى (Discursive) أكثر من اتصافها بالجانب الحسى (Figural).

جـ - التدرج الاجتماعى "A Thesis of Social Stratification"

ومن وجهة نظر لاش فإن ظاهرة ما بعد الحداثة تمثل ثقافة عصر جديد، تلك الثقافة المعتمدة كلية على إعادة صياغات رمزية لمرحلة الحداثة السابقة عليها. لذلك فإن ما بعد الحداثة ليست حالة ما بعد التصنيع أو نوعا خاصا من المجتمعات (الرأسمالية المتأخرة مثلا أو المجتمع ما بعد الصناعى)، ولكنها تمثل تيارا فكريا نقديا يحاول صياغة فكر الحداثة بأسلوب رمزى حديث يتوافق مع المجتمع الرأسمالى المعاصر لا من منظور مادى وإنما من منظور ثقافى يقف جنباً إلى جنب مع النمط الرأسمالى لما بعد التصنيع. انه تيار يحاول إعادة ما أفقدته مرحلة الحداثة خاصة فى مجال القيم والأخلاقيات الانسانية.

واضافة إلى الرؤية الثقافية - الاخلاقية التى قدمها سكوت لاش يرى البعض أن ما بعد الحداثة هى لحظة من لحظات «تصريف المكبوت الثقافى» ويعتمد هذا الرأى على عدة ملاحظات ثم رصدها فى التالى:(٣٩).

١- الانفصال التام بين المثقف وواقعه. وظهر هذا الاغتراب فى خطاب المثقفين حيث التناقض بين النص المكتوب والخطاب العلنى، وبين الممارسات الفعلية لهم، أو الانفصال الواضح بين رموز لغة الباحث الاكاديمى، وبين حركته فى المجتمع. ونتيجة لهذا الانفصال والتباعد نشأ اتجاه يتبنى مقولة الثقافة للثقافة على غرار مقولة الفن للفن.

وهنا تظهر ما بعد الحداثة على أنها مجرد خروج للمكبوت الثقافى عند المثقفين وهى لهذا تشكل وعياً متصاعداً بان الثقافة أصبحت لعبة لغوية مرتبطة بالقوة وممارستها فى المجتمعات.

٢- نضبوب القدرة الابداعية: فاذا كانت الحداثة تعتمد على العقل (العقلانية)، ومن ثم تقوم على مبدأ التقدم والتوسيع الدائم للقدرة الذاتية والابداعية من أجل استيعاب حقائق اجتماعية جديدة وإذا كانت ما بعد الحداثة هى مجرد إعادة أو تكرار للأفكار وإنما بشكل جديد، فان خصوصية مرحلة ما بعد الحداثة الحالية تكمن فى القدرة على نقل الرموز المجتمعية التى كانت سائدة فى مرحلة الحداثة والتى جرى نسيان أصولها التاريخية من حيز إلى حيز ومن زمان إلى زمان آخر، وعليه تحيل ما بعد الحداثة، قراءة الواقع، إلى مجرد نوع من التوليف بشكل جديد أو مستحدث.

وأيا ما كانت الآراء والتفسيرات لظاهرة مما بعد الحداثة، فإن واقع الأمر أنها تشكل اللحظة التى تتجمع فيها الكثير من الوقائع (أزمة الانهيارات الكبرى التى أصابت الفكر الماركسى، التراجع الثورى عند المثقفين وفقدان الفئات المثقفة (الانتجلنسيا) الوظيفة الاجتماعية التى كانوا يقومون بها). لقد شعر المثقفون بالقلق والانزعاج نتيجة تحولهم إلى مثقفين بلا دور (اختصاصيين) كما يشير ميشال فوكو حين يتكلم عن «موت المثقف». كما انهم يبدون الكثير من الأسى لكونهم تحولوا، فى عالم يسوده العقل التقنى المادى الذى تسيطر عليه قوانين السوق، إلى جسد بلا روح.

وهكذا قضى ما بعد الحداثيين على فكرة كانت قائمة حول المجتمع فى مرحلة الحداثة.

وربما بناء على تعديل مقولات كادت ان تكون ثابتة فى الفكر الاجتماعى حول البناء الاجتماعى والمجتمع، والتى سادت المرحلة السابقة (الحداثة)، ظهر تيار آخر يحاول إعادة صياغة البنائية الوظيفية فى ضوء متغيرات العصر وتحديات الثقافة المسيطرة.

التيار الثانى: وظيفية ما بعد الحداثة: التركيب البنائى وتمايز الانساق:

ارتبط هذا التيار بكتابات بعض أصحاب الفكر المحافظ التقليديين فى محاولة منهم لاعادة قراءة النسق الإجتماعى الذى يعد الوحدة الاساسية فى التحليل البنائى الوظيفى، وكذا العلاقات الداخلة فى هذا النسق من أجل فهم أفضل لتطور المجتمعات البشرية وتفسير قضايا السلوك الجمعى.

وربما تكون أفكار لومان (Luhman)، التى اوردها فى كتاب مشترك بينه وبين هابرماس والذى نشر بعنوان «الخطاب الفلسفى للحداثة»، قريبة إلى حد كبير فى جزء منها إلى أفكار ما بعد الحداثة. وربما كون القسم الخاص «بالنظرية العامة للأنساق» هى الاقرب إلى فكر ما بعد الحداثة.

لقد أكد لومان مثله مثل ليوتار على مرتكزين اثنين: (١) المرتكز العضوى (٢) والنسق التطورى وقام تحليله على فرضية أساسية تقوم على رصد مظاهر التحول فى تفسير النسق الاجتماعى (٤٠) والتى نعرض لها فيمايلى:

١- ظهور تعديل على مفهوم النسق (System) حيث لم يعد ينظر إليه باعتباره علاقة بين الإجزاء وبين الشكل الذى يؤلف مجموعة هذه الأجزاء، بل أصبح ينظر إليه باعتباره بنيه علاقات بين النسق ومحيطه مستنداً فى ذلك على مفهومين: (١) التركيب البنائى بمعنى الترابط المنتظم بين عناصر البنية. (٢) ومفهوم التمايز بمعنى إعادة إنتاج التمايز بين النسق ومحيطه من داخل النسق ذاته (التوجيه الذاتى).

وانطلاقاً من فكرة التركيب والتمايز بين النسق ومحيطه بوصفهما من وظائف النسق يتطور الفهم الحديث للمجتمعات عند «لومان» فهو يرى أن المجتمعات الغربية تطورت فى ثلاثة أشكال متمايزة

الشكل الأول: تمايز يقوم على التنوع أى احتواء بنية المجتمع على انساق فرعية متوازنة.

أما الشكل الثانى: فيتمثل فى اللامساواة بين الانساق الفرعية ولايعنى ذلك وجود صراعات، بل أن ذلك من شأنه احداث تماسك محسوب ومرتب.

أما الشكل الثالث والأخير: الذى يحظى بالاهتمام حاليا فهو التمايز الوظيفى الذى ينظم عملية التواصل والعلاقات بين الانساق الفرعية والتى يتميز كل واحد

منها بوظيفة خاصة. ولكن هذه الوظائف غير مستقلة عن بعضها البعض، بل إنها مترابطة ومتداخلة الصلات، الأمر الذى يمنح الأولوية المطلقة لوظيفة معينة على الوظائف الاخرى للانساق الفرعية.

واستناداً إلى ما سبق – ورغم التعقيد الشديد الذى تتميز به نظرية «لومان» فان ما يطرحه – كما يشير «الديرانى» يقترب كثيراً من افكار ما بعد الحداثة حيث: نهاية عصر المؤلفات الكبرى وانتهاء افكار الوجودية بالاضافة إلى «موت الذات» فكلها تصبح عند لومان نسقا بدون مركز أساسى ثابت فيه، نسقا يمتلك سيطرة كبيرة على توجهه الذاتى بدون ان يكون لهذا التوجه مركز اساسى راسخ. ان هذا النسق بالمعنى الذى يعطيه لومان هو التعبير عن رفض بناء قواعد عامة للنسق بكليته.

التيار الثالث: ويمكن أن نطلق عليه ثقافة الخبرة العملية: الكليات فى مقابل الجزئيات وهو تيار يحاول أصحابه إقامة جسر تعبر عليه الايديولوجيات من التفسيرات الكلية المطلقة إلى رؤى جزئية تفريعية، فالايديولوجيا تفترض وجود حقيقة كلية شاملة تسمح باتصال المواقع الاجتماعية فيما بينها، وتفترض وجود نظام مركزى يضفى المعنى على المواقع والاجزاء المترابطة فيما بينها. أما الرؤى التجزيئية للايديولوجيا فانها على العكس تتخلى عن كل مرجعية مركزية ويغيب تدريجياً كل تفسير توحيدى للعلم الاجتماعى فيحتل التبعثر والفوضى محل الانتظام والتوحد.

ويقوم هذا التيار على توصيف الحالة الواقعية والخبرات المعاشة حيث تم رصد المظاهر التالية:

١– الانقطاع فى العلاقة بين تجارب الأفراد وانعزالهم المتزايد عن بعضهم.

٢– استقلالية النظم الفرعية وعدم اندماجها أو تكاملها فى كل موحد.

٣– ينظر إلى المجتمع باعتباره مجموعة نظم فرعية مستقلة عن بعضها البعض وان كان هناك علاقات تفاعلية بينها تشكل المجتمع.

٤– عد التمايز هو المحرك للحرية (لومان)، بينما يراه البعض مسألة تناقضات تظهر فى المرحلة الرأسمالية المعاصرة (دانيال بل).

ما بعد الحداثة – اذن – هى تعبر عن تيار فكرى تقوم على نقد مظاهر التفكك التى سادت المجتمع. فلم يعد المجتمع يقدم نفسه بصفته وحدة متكاملة، بل هو مجموعة أجزاء مستقلة ولكنها مترابطة بشكل عملى مع غياب نظام مرجعى مشترك لها، وغياب نص ايديولوجى موحد وكامل، والاتصال الوحيد هو عن طريق الرموز التى يسيطر عليها نظام المعلومات (الاعلام).

والسؤال الذى يطرح نفسه: هل يمكن تحليل المجتمع عن طريق الرموز الثقافية فقط؟ وهل نتخلى كلية عن الايديولوجيات؟ وهل ما بعد الحداثة تمثل حركة ثقافية أم تيارات فى دور التشكل؟ وما دور علم الاجتماع فى تحليل الظواهر التالية: التغير الاجتماعى، التمايز الثقافى، التدرج الاجتماعى والعلاقات الطبقية؟ إلى أى مدى تشكل ثقافة الحداثة ضغوطاً على علماء الاجتماع من حيث تبنى ماوصلت إليه فى تطبيق شروط البحث العلمى؟ ومايتعلق بها من مسلمات كادت ان تكون ثابتة فى الفكر ومستقرة فى المنهج والتفسير السوسيولوجى؟ وهل المناقشات الدائرة حول هذه القضايا النظرية والمنهجية يمكن أن تقف عند هذا الحد؟ ربما نجد الاجابة على كل تلك التساؤلات فى الواقع المعاش الذى يحتاج منا إلى دراسات أعمق.

٧– قضايا وملاحظات حول حركة ما بعد الحداثة

ومع هذا فيمكن ان نقدم ملاحظاتنا على ظاهرة ما بعد الحداثة فيما يلى:

١– يشير خطاب ما بعد الحداثة إلى حدوث تحولات هامة فى المجتمعات الغربية وتطورات تكنولوجية واقتصادية أثارت قلق المثقفين (الكهنة بلغة رمون آرون)، وثورات اجتماعية وثقافية ناشئة عن تحلل أنماط التفكير والحياة المألوفة المستقرة.

٢– لقد ارتبطت الحداثة كحركة اجتماعية شاملة بالخروج من العصور الوسطى والانتقال إلى المجتمعات الرأسمالية التى تتسم بالتجديد والابداع والتحديث والدينامية. وصاحبت التصنيع والعمران واضفاء الطابع السلعى، أما ما بعد الحداثة فقد ارتبطت بالتمرد ضد اخفاقات الحداثة المتأخرة وارتبطت كحركة اجتماعية

بالتبشير بحلول نمط جديد أطلق عليه ما بعد الصناعة أو مجتمع الاعلام أو ما بعد التكنولوجى أو بالأحرى المجتمع الاستهلاكى والمعلوماتى والالكترونى... أو الثقافة المعممة. وعلى أية حال فمهما كانت التسميات فان هناك اختلافاً بنيوياً جذريا بين المرحلة التى يمثلها المجتمع الحالى وبين المراحل الأسبق للرأسمالية التى انبثق منها هذا المجتمع.

٣- تجسد ما بعد الحداثة - كظاهرة ثقافية - التحولات العميقة والبعيدة المدى فى المجتمعات الغربية فقد ارتبطت بتغير القيم والبعد الانسانى .. لكن الأمر يختلف قليلاً عن أوضاع العالم الثالث. نحن نناقش مشكلات مجتمع استهلاكى مفرط التطور تكلست فيه الحداثة بحيث أصبح الكلام يدور عن إنكار الايديولوجيا وعدم امكانية المعرفة وموت الذات، وفصاميه الوعى، ونهاية التاريخ، نحن فى العالم الثالث مازلنا نكافح من أجل ارساء حداثة متماسكة، ومازالت عقولنا غارقة فى ماقبل الحداثة. ومع هذا نحن لانستطيع ان ننكر ان ما بعد الحداثة تحيط بنا وبمجتمعاتنا من كل جانب فى عصر العولمة Globality حيث اضفاء ثقافة كونية على نمط الإنتاج والإستهلاك وفى الصدارة منه الانتاج الثقافى.

٤- إننا نعيش فى العالم الثالث(٤١) عند الحدود الفاصلة بين محاولة ترتيب عقلانى للحياة من وجهة وبين الغموض والفصام لما بعد الحداثة من جهة أخرى وتزداد باطراد المساحات التى يحكمها المنطق ما بعد الحداثى مع سيادة الطابع السلعى (كما يشير ايجلتون) ولا يمكننا الافلات من هذا السياق. ان ما بعد الحداثة هو تطور ثقافى للرأسمالية المتأخرة شكلت جوانب إيجابية واخرى سلبية، حيث تعد تقدما وكارثة فى آن واحد لذلك علينا ان نقارب بين الواقع وما بين أيدينا.

٥- اذا كانت نظريات ما بعد الحداثة (التى تتعدد أشكال خطابها وتتنافر بقدر تعدد أشكال خطاب الحداثة) تنفى مقولة النظرية ذاتها أو ما يسميه لوتار ميتا - حكايات، فإنها مازالت نظريات. واذا كانت الحداثة قد أنتجت منظومة من المؤسسات والممارسات وأشكال الخطاب، التى تضفى الشرعية على أنماط سيادتها وسيطرتها، فإننا نشهد الآن تحولات ما بعد الحداثة ذاتها فى خطاب مؤسسى الطابع يتمشى مع الثقافة الرسمية فى المجتمع الغربى، الا أن هناك ما بعد حداثة تصر على أن تظل تعبيراً عن تناقضات النظام وعبثيته. واكتشاف هذه الامكانات فى كل تحول جديد هو الشرط الضرورى لكسر الطوق المحكم الذى يفرض تطور النظام على عقول البشر.

٦- يكاد يجمع أنصار فكر ما بعد الحداثة على أن التحولات التى انتابت المجتمعات الغربية (المتقدمة) فى غير صالح الانسان تعد من أهم العوامل المؤدية إلى تشكيل ظاهرة ما بعد الحداثة وتركيز مقولاتها حول القيم الثقافية المفقودة. وبرغم هذا الإجماع الا ان الباحثين يختلفون حول تشخيص ظاهرة ما بعد الحداثة وتفسيرها للعالم والتنبؤ به.

هذا بالاضافة الى أن معظم خطابات ما بعد الحداثة تشير إلى أن هذه الظاهرة صاحبت هيمنة الثقافة الامريكية - خاصة بعد الحرب العالمية الثانية (انتصار امريكا وهيمنتها على العالم).

٧- يتفق أنصار ما بعد الحداثة على أنها التقت فى مرحلة من مراحل تطورها باتجاهات ما بعد البنيوية الأوربية.

٨- يدعو أصحاب اتجاه مابعد الحداثة المفكرين والباحثين إلى ضرورة إعادة النظر فى قضايا محورية منها على سبيل المثال:

(أ) الطابع المركزى الأوربى للنزعة الانسانية والذى يعد أحد أسس الحداثة.

(ب) العلاقة بين الذات والآخر (حوار الحضارات)

(جـ) إعادة الاعتبار للثقافات الفرعية ودورها الايجابى فى الحياة.

(د) تقليص دور التاريخ والاهتمام بالحاضر

(هـ) تقليص دور النظرية واستبدالها بحركة الحياة اليومية.

(و) تحطيم السلطة الفكرية (موت المؤلف).

(ز) مستويات الحكم ومعايير التقيم التى انتشرت بفعل مرحلة الحداثة (منهجية البحث).

٩- ان حركة ما بعد الحداثة تمثل رد فعل لازدياد

طاقات المجتمع التى لم تصاحبها زيادة فى القدرة على السيطرة عليها وترشيدها، بل صاحبها انحسار هائل فى هذه القدرة.

١٠- إن ما بعد الحداثة تعد حركة فكرية تشير إلى أزمة الذات الانسانية التى فقدها علماء الاجتماع حين تقلص دورهم فى الحياة الاجتماعية، فقد شعروا بأزمة العلم الاجتماعى بسبب عدم قدرته على تفسير العالم والتنبؤ بمسار تطوره.

والسؤال الذى يحتاج منا وقفة يتعلق بالموقف الراهن للنظريات الاجتماعية فى ظل متغيرات هزت مقولات وأسس علم الاجتماع، وفى إطار هيمنة ثقافة توصف بالعالمية لها تأثيرها العظيم على مجمل الحياة الاجتماعية، والذى سوف نحاول إيجازه فى السطور التالية.

٨- الموقف الحالى للنظرية الاجتماعية: الحوار الدائر والجدل المستمر

والآن، وبعد هذا العرض لأدبيات ما بعد الحداثة والتيارات الفكرية السائدة، تبرز أمام الباحثين فى علم الاجتماع تساؤلات شتى حول الموقف الحالى لهذا العلم ورؤية مساره فى المستقبل، فى ضوء الحركة النقدية لما بعد الحداثة وما أثارته من ردود أفعال ورؤى متباينة.

ولعل أهم هذه التساؤلات:

- ما البديل للنظريات الاجتماعية العامة؟ وكيف يمكن حل مشكلة العلاقة بين الفكر والواقع؟

- كيف يتم التوفيق بين العلم والسياسة والثقافة؟

- هل يمكن صياغة نظريات اجتماعية كلية تأخذ فى اعتبارها الموقف والسياق التاريخى؟

- إلى أى حد يوجد علم اجتماع موحد وإلى أى حد توجد علوم اجتماعية قومية وإقليمية متمايزة؟

- يقول سميلسر Neil J. Smelser إن علم الاجتماع المعاصر يشبه قطعة الفسيفساء المعقدة التى تحتوى على قوى اجتماعية وفكرية عامة وخاصة، عالمية وإقليمية، لكن على المرء أن يقر بوجود ميل نحو التقارب بين المواقف النظرية حيث نلاحظ:(٤٢)

أولاً: اتجاه النظريات الاجتماعية، التى كانت تمثل اتجاهات متعارضة على المستوى المجرد، إلى الالتقاءات.

وثانيا: بُذلت محاولات جادة فى علم الاجتماع المعاصر، فى سبيل الوصول إلى شكل من أشكال التركيب النظرى theoretical synthesis منها على سبيل المثال محاولات للوصول إلى روابط أمبيريقية وتحليلية بين مستويات التحليل الموسع والمصغر (الماكرو والميكرو) (محاولات الكسندر وآخرين ١٩٨٧).

(٢) محاولات للربط بين التحليلات المصغرة وبين السياقات البنائية التاريخية (Giddens ١٩٨٤).

(٣) محاولات لوضع نظريات محورية تستعين برؤى متعددة مع التركيز على النظرية التى تكون فى موضع «البؤرة» (Lengermann and Niebrugge-Brantly)

وهكذا يكشف الوضع الحالى للنظرية الاجتماعية - من وجهة نظر Smelser - عن انهيار الخلافات الجدلية التى تميز علم الاجتماع فى مرحلة الستينيات والسبعينيات. ويبدو أن السمة التى تغلب على مشهد التسعينيات سمة تقترب من «التعددية السلمية»، أى الاعتراف بأن البحث الاجتماعى يضم بشكل مشروع اتجاهات نظرية ومنهجية متنوعة، مع وجود تفضلات واضحة لبعض الاتجاهات النظرية، تظهر بين جماعة يمكن تحديدها من المنظرين والباحثين والأمبيريقيين.

وعلى الرغم من وجاهة هذه المحاولات (التوفيقية أو المتفائلة بمستقبل علم الاجتماع ودور النظرية الاجتماعية) إلا أن الحوار يبدو أنه سيستمر؛ إذ إن المشكلة موضع الدراسة فى حقيقة الأمر ليست جديدة تماماً فى أدبيات العلم الاجتماعى، وإنما برزت التساؤلات الجديدة حولها بسبب المتغيرات العالمية، وبخاصة الثورة المعرفية، والإخفاق العلمى فى تحقيق التقدم المنشود للإنسانية، الأمر الذى استدعى طرح مقولة: هل يمكن للعلم الاجتماعى أن يحقق ما لم يحققه العلم الطبيعى فى فهم المجتمعات الإنسانية وإدارة شئون العالم؟.

المصادر والهوامش

(١) السيد يسين؛ الوعى التاريخى والثورة الكونية، حوار الحضارات فى عالم متغير، القاهرة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، ط٢، ١٩٦٠ ص ١٥٠-١٥١.

(٢) يشير مايك فيندرسون إلى أن مفهوم ما بعد الحداثة ينطوى على مفاهيم غامضة ويتسم بالتنوع الشديد والغموض الواضح راجع تقديمه للعدد الخاص عن مرحلة ما بعد الحداثة فى:

Featherdton. M.; "In pursuit of postmodern: an Introduction". In: Theory, Culture & Society, vol.5,No.2, June, 1988. p.195-215.

(٣) Jencks ch. "What is post modernism"? London, 1986. p.35.

(٤) Connor S., "Postmodernist Culture, An Introduction to Theories of contemporary" Oxford & Cambridge U.S.A. Blackwell, 1992, pp.8-9.

(٥) Habarmas, J.Modernity-An Incomplete project" In: postmodern Culture (ed.) by Hal Foster, London, Pluto press, pp. 3-15.

(٦) Jameson, F., "Postmodernism or the Cultural Logic of Capitalism"., New Left Review. No.46, July - Aug. 1984, pp.52,92.

(٧)- Foster, H. "Postmodernism: A preface". In: postmodern Culture (ed.) introduced by Hal Foster, London, Pluto Press, 1983, p. VII.

(٨) رى جون فرو J.Frow أن تحليل ما بعد الحداثة يتطلب التفرقة بين مصطلحات ثلاثة: الحداثة modernism وهى عبارة عن جملة الممارسات الثقافية التى يكون بعضها معاديا للحداثة ذاتها. علم الإجتماع والثقافة (ارتبطت بمفهوم العقلانية عند ماكس ڤيبر وعبر عنها فى نظريته الاجتماعية، وتم تطويرها فى إتجاه نظرى عرف باسم نظرية التحديث (Modernization theory) التى ترسخت بعد الحرب العالمية الثانية من خلال العلم الإمبيريقى. كما ظهرت عند أدورنو Adorno وهرو كهايمر Horkheimer وهابر ماس Habar-mas وفوكو Foucault. والحداثة modernity ويمكن فهمها على أنها ترتبط وتتشابك مع التحديث كعملية، وتمثل درجة فلسفية أدتْ إلى تخطى عالم ما بعد التقاليد post-traditional world للاستزادة راجع المصدر التالى:

Frow, J.: "What was postmodernism"? In: "Ian Adam and Hellen Tiffin,: Post the Last Post-Theorizing post-colonialism and post-modernism. N.Y., London, Harvester, Wheatsheaf, pp. 139-152.

(٩) See: Habermas, J. "Legitimation Crisis, (trans. by Thomson Mc Corthy, London, Heineman, 1976, pp. 3-15.

وحول التفرقة بين الحداثة والحديث وما بعد الحداثة من المنظور الفلسفى وتأصيلهما فى مجال الفكر الإجتماعى، يمكن الرجوع إلى المصدر المهم التالى:

Sruton, Ropger,: Modern Philosphy, London, Mandarin 1996: pp. 500-504.

(١٠) انظر أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة (إعداد وترجمة) القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتابات نقدية، ١٩٩٥ ص ٩.

(١١) See: Habermas, J. Op.cit, p.4.

(١٢) فى دراسة لفريدريك جيمسون بعنوان: ما بعد الحداثة والمجتمع الإستهلاكى، يقدم تحليلا لتناقضات مرحلة ما بعد الحداثة والتى يطلق عليها المنطق الثقافى للمرحلة المتأخرة من الرأسمالية، انظر ذلك فى:

Jameson, F., Postmaodernism and Consumer Society..In: Hal Foster, postmodern Culture, (ed.). London, 1993, pp.111-125.

وحول عالم المعلوماتية قدمت دومنيك نورا Dominique Nora تحليلا مستفيضا فى كتاب حديث لها يحمل عنوان «غزاة العالم المعلومات» أشارت فيه إلى انعكاسات المعلوماتية على مجمل الحياة الإجتماعية ومستقبل الإنسان، وترى الباحثة أن التوقف عند الإنعكاسات الإجتماعية التى تنتج عن الثورة المعلوماتية تجعلنا أمام مفارقات تجمع أضداد متناقضة، إذ نجد التقدم الهائل أو التراجع المقلق والارتقاء بالفرد الديمقراطى نحو الأفضل أو تهميش وعى المواطن وذلك من خلال جهاز قوى يقهر الشقاقات أو آلة تستطيع تطويع ثقافة الإنسان لجهة واحدة، إنها مرحلة «ما بعد الحداثة».

راجع عرض أفكار هذه الدراسة فى قضايا وأفكار، الخليج، فى ١٩ أبريل ١٩٩٦ «إعلام واتصال» ص ٧.

(١٣) يقول ليوتار أننا نعيش حالة من الإحباطات المتكررة بسبب التقدم الذى أنتجته مرحلة التحديث السابقة لما بعد الحداثة، لذلك يجب النظر إلى المرحلة الأخيرة (ما بعد الحداثة) على أنها مرحلة تمثل حالة فشل أو انكسار بسبب النتائج المدمرة للعلم وتطبيقاته.

المعرفة (١، ٢)، سبتمبر ١٩٩٥م.

ويمكن الإطلاع على العرض والتحليل لاشكاليات العولمة وأثرها على البنى التقليدية في العالم الثالث في: أحمد مجدى حجازى: العولمة وآليات البنى التقليدية فى العالم الثالث: التحديث من حول هذه الأفكار راجع المصدر التالى:

Lyotar, J.F., "The postmodern Condition: A Report on Knowledge", (trans), Manchester Uni.Press.1978.

(١٤) تقول روز من أكثر الإشكاليات التى تواجه الباحثين فى دراسة ما بعد الحداثة هى أن العديد من المفكرين يستخدمون المصطلح حسب فهم كل منهم لمعنى كلمة (modern) والبادئة الإنجليزية (post). لذلك تأتى تفسيرات ما بعد الحداثة Post-modern متناقضة حيث تجمع ما بين الإنفصال والإتصال. وتضيف روز ليس هذا فحسب وإنما استخدم المصطلح بأكثر من معنى فى مجالات المعرفة المختلفة.

انظر: مارجريت روز «ما بعد الحداثة»، ترجمة أحمد الشامى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤، ص ١١، ١٢. ويمكن أيضا الرجوع إلى آراء بيتر بروكر فى التفرقة بين الحداثة وما بعد الحداثة فى المصدر التالى: بيتربروكر «الحداثة وما بعد الحداثة» (ترجمة عبد الوهاب علوب ومراجعة جابر عصفور)، أبو ظبى – منشورات المجتمع الثقافى، ١٩٩٥.

(١٥) حول آراء جيمسون وليوتاور فى آثار ما بعد الحداثة على مجمل الحياة الاجتماعية يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

-Jameson, F. "Postmodrnism or culture Logic of late capitalism", op.cit.

- Lyotar, J.F. the Postmodern condition", op.cit, pp.71-88.

(١٦) حول النظام العالمى الجديد وآليات العولمة وتأثيرها على «دول العالم الثالث» يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية:

- Schudson, M.; "Culure and integration societies", International Social Science Journal, Art (1), UNESO 139/1994

- Cleveland, H.: "Birth of A new World, An open moment for International Leadership" Jossey Bass Publishers, San Fransciso, 1993.

– راجع أيضا التقرير المهم الذى وضعته لجنة «إدارة شئون المجتمع العالمى» وهو مجموعة مستقلة ص ٢١٨ شخصية عالمية، تنوع خبراتهم ومسئولياتهم. وتم نشر التقرير فى كتاب يحمل العنوان التالى:

"Our Global Neighbourhood, The Report of the Commission on Global Convernance, Oxford, Uni. Press, 1995.

وظهر باللغة العربية بعنوان «جيران فى علم واحد» سلسلة عالم المعرفة (١، ٢)، سبتمبر ١٩٩٥م.

ويمكن الإطلاع على العرض والتحليل لاشكاليات العولمة وأثرها على البنى التقليدية فى العالم الثالث فى: أحمد مجدى حجازى: العولمة وآليات البنى التقليدية فى العالم الثالث: التحديث من منظور مختلف، فى: المدينة والريف أبحاث حول أنساق القيم والعمران. الشارقة، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، مجموعة كتاب الرافد (٥)، ١٩٩٦ ص ص ٧-٢٥.

Jamseson, F.Postmodernism, or the Culture logic of late Capitalism,. Op.Cit.

– فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثى، مرجع سبق ذكره.

(١٧) See: Bell.D.: "The coming of post - Industrial Society, Harmondsworth, 1976, p.37.

(١٨) Habermas, J. "Legitimatiion Crisi trans. by Thomas Mc corthy, London, 1976.

(١٩) نقلا عن أندرياس هويسن، رسم «خريطة لما بعد الحداثة»، فى: أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره ص ٢٢٥-٢٣٦.

(٢٠) انظر آراء تورين عن تأثير مرحلة ما بعد الحداثة على مجمل الحياة الإنسانية، حيث يرى أنه نوع من التطور ذاتى التدمير. إنها مرحلة «يتحول بعدها الموجب إلى سالب ولا يبشر بأى أمل. لقد أوصلنا السعى المستمر نحو الإنتاج إلى البربرية والقهر» (جورز – تورين – بودريلار وغيرهم من أصحاب الاتجاه التشاؤمى لما بعد الحداثة). نقلا عنهم مارجريت روز، ما بعد الحداثة، تحليل نقدى، مرجع سبق ذكره ص ١٩٨.

(٢١) Seidman, S. and Wagner, D.: "Post-modernism and Social Theory - The Debate over general Theory". (ed.) Cambridge MA and Oxford UK, Blckweell, 1992.

(٢٢) See for example: Mils, C.W. "The Sociological Imagination", Harmondswoth, 1983, Goldner, A. "The Coming Crisis of Western Sociology", London, 1971., and "The Dialectic of Ideollogy and Technology, London, 1976, and Horkheimer, M. and Adorno, T.: "Dialiktikat der Aufklarung", Frankfurt a.M.1969.

(٢٣) للتعرف على جذور الحركة النقدية التى سادت علم الاجتماع انظر تحليلات السيد الحسينى فى كتابه له يحمل عنوان «نحو اجتماعية نقدية»، سلسلة علم الاجتماع المعاصر الكتاب الحادى والخمسون ١٩٨٢، ص ٢١٢.
وانظر أيضا أحمد مجدى حجازى. «علم الاجتماع الأزمة: رؤية نقدية للنظرية السوسيولوجية»، القاهرة، دار الثقافة العربية ١٩٩٢، المبحث الثالث (التيارات النقدية – تصورات بديلة لأزمة الواقع) ص ص ٩٧–١٤٤.

(٢٤) حول الإلتقاء بين النظريات السوسيولوجية المعاصرة انظر سملسر ج. نيل: «النظريات السوسيولوجية»، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، اليونسكو، فبراير، ١٩٩٤، العدد ١٣٩.
ويمكن الرجوع أيضا إلى أعمال لويس كوزر في:
Coser, L: Masters of Sociological Thought, N.T.1977.

(٢٥) للتعرف على أصول الإتجاهات النقدية الحديثة عند هوركهايمر، وهابرماس وأدورنو، ووالتر بنيامين وغيرهم يمكن الرجوع إلى المصادر التالية كنماذج معبرة عن هذه الاتجاهات الفكرية:
- Haberms,: Knowledge and Human Interests "Boston, 971., "Strukture wandel der Offenilickeit', Berlin, 1962., Benjamin, W; :"Zur Kritik der Gewalt und Andere Aufsatze", Frankfurt a.M. 1965., Giddens, A. "Society; Critical Introduction", Macmillan press, London, 1982;, Horkheimer, M. and Adorno, T., Op.cit.

(٢٦) See Marcuse, H.: One Dimentional Man, London, 1964.
وحول التغير الذى طرأ على بنية الطبقات الإجتماعية المتقدمة أنظر:
Giddens, A. : "The Class Strucutre of the Advanced Societies", London, 1973.

(٢٧) Seidman , S. and Wagner, D. "Postmodernism and Social Theory, op.cit. p.8.

(٢٨) يرى جاك دريدا أن التفكيكية تهاجم الصرح الداخلي لنسق القيم في البنى الاجتماعية، وبذلك فإنها تقف معارضة للبنيوية. ويمكن الرجوع إلى كل من التفكيك Deconstruction والبنائية Structurral في المصادر التالية:
- Derida, J. "The Truth in Painting, Trans. by Geoff by Bennigtonn & Mcleodd, London, 1987.
أنظر أيضا: أحمد أبو زيد: «المدخل إلى البنائية»، القاهرة، مطبوعات المركز القومي للبحوث الاجتماعة والجنائية، ١٩٩٥، الفصل السابع «البنائية والتفكيك». وحول اهتمامات الأنثروبولوجيا وعلم الإجتماع المعاصر فى إطار الحداثة وما بعد الحداثة يمكن الرجوع إلي:
– دافيد لوبرتون، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة ترجمة محمد عرب صاصيلا، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.
– انظر أيضا عرض لكتاب برايت يرنرر "The Body & Society" في أحمد زايد، الجسد والمجتمع: القاهرة، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد السابع والعشرون، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٩٠، ص ص ١٤٣–١٥٣.

(٢٩) يقول فهيم «أن تطبيق شروط العلم الطبيعي على العلوم الاجتماعية أضرها أكثر مما نفعها «راجع في ذلك المصدر التالي:
Fahim, H.: "Indigenous Anthropology in non-Western Countries", Carolina Acaddemic Press, 1982.

(٣٠) See: Seidman, S. and Wagner, D.Op.cit, p.8-10.

(٣١) سملسر. نيل: «النظريات السوسيولوجية ١٩٩٤ مرجع سبق ذكره.

(٣٢) سملسر، نفس المرجع السابق.

(٣٣) راجع سليمان الديراني، ما بعد الحداثة: مجتمع جديد أم خطاب مستجد الفكر العربي، العدد ٧٨ لسنة ١٥ (٤)، ١٩٩٤، ص ص ٦–١٥.

(٣٤) يرى لوتار أن النظريات الكبرى أو ما يسميها الميتاحكايات Metanarratives فيى ظ المجتمع ما بعد الصناعي، وثقافة ما بعد الحداثة قد فقدت مصداقيتها ومشروعيتها نتيجة إزدهار التكنولوجيا المعلوماتية مما جعل الثقافة تمثل المركز الرئيس في عملية التحول والتطور. للإستزادة يمكن الرجوع إلي:
Lyotar, J.F. Op.cit.

(٣٥) يعد دانيال بل من أشهر رواد تيار ما بعد الحداثة الذين اهتموا بالمدخل الثقافي في تفسير العالم والتنبؤ بمسار تطوره واعتمد في تحليلاته على ثورة المعلومات وتكنولوجيا الكملة والصورة انظر حول آراء بل في المصدر التالي:
Bell, D., "Cultural contradiction of capitalism", London, Heinemann, 1976.

(٣٦) Jameson, F., "Postmdoernism or logic Captilalism", Op.cit., 52 and Jameson, G., "Postmodernism & Consumer Society", Op.cit 115-117.,

(٣٧) راجع سليمان الديواني: «ما بعد الحداثة: مرجع سبق ذكره.

(٣٨) Lash, S., Sociology of postmodernism, London, N.Y.Routledge, 1991, p.IX.

(٣٩) سليمان الديرانى؛ ما بعد الحداثة، مرجع سابق ذكره

(٤٠) حول التحول فى مفهوم النسق الإجتماعى وتحليله عند لومان انظر عرض أحمد حسان؛ ما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره ص ١٩٠-١٩١.

(٤١) حول أوضاع العالم العربى فى ظل آلياته العولمة وحركة ما بعد الحداثة وأثرهما على الفكر العربى والهوية العربية يمكن الرجوع إلى التحليلات المهمة التى وردت فى المصدر التالى:

محمود أمين العالم «الفكر العرب بين الخصوصية والكونية»، القاهرة، دار المستقبل العربى، ١٩٩٦، ص ص ١٥-٢١، ٥٣- ٧٥.

وقد حفل الخطاب الثقافى العربى بتحليل ظاهرة ما بعد الحداثة وتأثيرها على الفكر العربى نذكر منها على سبيل المثال: عبد الرحمن عوف «الكونية والأصولية وما بعد الحداثة» مقال بجريدة الأهرام القاهرية بتاريخ ٧/١/٣

- سامى خشبة «هل دخلنا القرن الحادى والعشرين؟ نظرات فى القرن الجديد» جريدة الأهرام القاهرية بتاريخ ١٩٩٧/١/٣.
- السيد يسن؛ أسئلة الخصوصية والعالمية. جريدة الأهرام القاهرية تاريخ ١٩٩٦/٩/٢٨
- أنور عبد الملك؛ «عالم جديد»، جريدة الأهرام القاهرية ١٩٩٧/١/١٤.

(٤٢) سملسر. نيل: «النظريات السوسيولوجية»، مرجع سبق ذكره.



فى ثقافة ما بعد الحداثة وسياستها

كامل شياع*

برّاق وغائم هو مصطلح مابعد الحداثة Postmod-ernism. فلئن تحقق له في العقدين الماضيين انتشار واسع امتدّ من الفنّ، وفن العمارة تحديداً، ليشمل حقول الأدب وعلم الإناسة والفلسفة والسياسة، فإنه أيضاً اقترن بمشاكل كثيرة في رسم حدوده ودلالته. لقد غدا المصطلح مرادفاً لظاهرة متعددة التجليات تخصّ الفن كما تخص التفكير النظري، وتسم مجالات التفكير والثقافة والعلاقات المادية. إن مصطلح مابعد الحداثة لخّص، بهذه الدرجة أو تلك من الدقة، حساسية جديدة في التعبير الفني، ونمطاً من التفكير غير الميتافيزيقى بالعالم، وشرطاً موضوعياً للوجود الاجتماعي.

في تعريفه بنزعة ما بعد الحداثة يشير قاموس أوكسفورد للغة الانجليزية الى أنها، ببساطة، تدل على ما يعقب نزعة الحداثة. لكننا في ضوء الاستعمالات المتنوعة والسجالات النظرية المعقدة للمصطلح نلاحظ أن التعريف اللغوي لقاموس أوكسفورد ليس كافياً. فبادئة الما بعد post لا تضفي محتوى محدداً على تلك الظاهرة التي تدعي تجاوز نزعة الحداثة modernism, بل تكتفي بتعريفها سلبياً، أي بما ليس فيها. فمقابل نزعة الحداثة، انطوت ما بعد الحداثة على فيض من التعبيرات غير المتجانسة يحضر فيها الغث والسمين، الأصيل والمنتحل، الهابط والنخبوي والاعتذاري والطوباوى. ولهذا انقسمت الآراء حولها، فدعاتها المروّجون يمكن لهم أن يأتوا من المعسكر المحافظ أو الراديكالي، وكذلك الأمر بالنسبة الى نقّادها ومعارضيها. وبينما اعتبرها الطرف الأول تجاوزاً للتفكير الميتافيزيقي (المثلي/الماهوي,,/) الجامد بالعالم وبداية عصر جديد، استخفها الطرف الثاني، أو في أحسن الأحوال قَبل بها كموضة تجد مجال تطبيقاتها على تصاميم ورق الجدران أو على طرق تقديم وجبات الطعام على طريقة المطبخ الفرنسي الحديث (النوفيل كوزين). كذلك لاحظ بعض منظّري ما بعد الحداثة، كالفرنسي جان فرانسوا ليوتار، أن المدلول الزمني لبادئة المابعد لا يتطابق بالضرورة مع مدلولها النظري. فلئن أوحت، ظاهراً، بما يعقب عصر الحداثة modernity تاريخياً، فإنها ليست كذلك من الناحية النظرية التي يمكن أن ترجعها الى كل ما سبق الحداثة أو تزامن معها وانسحب الى دائرة الظل بفعل سيادتها. إن ليوتار، في هذه الحالة، ينقل إطار مناقشة المصطلح من حدوده، التي تؤشر نزعة فنية معاصرة، الى حدود أوسع تخصّ الأسس الفلسفية

(*) كاتب وباحث عراقى.

(**) هذا المقال نشر فى مجلة «الثقافة الجديدة» العدد ١٩٩٨/٢٨٣ وتفضّلت المجلة بالموافقة على اعادة نشره فى «قضايا فكرية».

للحداثة الغربية، لذلك أقرن ما بعد الحداثة بنقائض مسلّمات الحداثة عن الإنسان والعقل والتاريخ. إن الحدود السائبة لمصطلح ما بعد الحداثة، حيث يوحي بنهاية الحداثة أو بمواصلة رسالتها أو بمعاداتها أو بالتطفل عليها، هي حدود مناسبة تماماً من الناحية الإجرائية لتغطية ظاهرة متحركة ومتعددة الأوجه كالتي هو بصددها.

لكي نقترب من هذا المصطلح غير المستقر ومن الظاهرة التي يسميها، يمكن أن نسأل أولاً، ماهي نزعة الحداثة modernism التي أُدخلت عليها بادئة الما بعد لتعيد تأهيلها أو تنفيها؟ ثمة اتفاق في الرأي على ظهور نزعة الحداثة في نهاية القرن الماضي بهيئة مفاهيم جمالية وأساليب فنية عارضت الواقعية والكلاسكية والرومانسية. ففي تطلعها الى كل ماهو جديد ومبتكر، فتحت نزعة الحداثة باب التجريب على مصراعيه ناقلة اهتمامها الى واسطة التمثيل قبل الموضوع الممثَّل، أي الى كيفية التعبير عن العالم وليس الى مضمون هذا التعبير. وقادها خروجها على التقاليد الأسلوبية المتّبعة الى الرهان على نسبية المعايير الجمالية وحرية التعبير، والى المبالغة في قيمة الحاضر كمصدر أخير للتجربة الإنسانية. كما أدى بها البحث في مجال الشكل الفني الخالص الى تقصي الأبعاد الخفية لهذه التجربة والى الإبحار في عالم الغموض والتعقيد الممزوج باحتجاج، ضمني أو صريح، على عقلانية المجتمع البرجوازي الحديث. وإذ يشار بودلير كأحد المبشرين الأوائل بنزعة الحداثة، فإن أعلامها الأبرز في القرن العشرين هم بروست وجويس وكافكا في الأدب، إليوت وعزرا باوند في الشعر، سترندبرغ وبيرانديللو في المسرح، مانيه وسيزان وبيكاسو وماتيس في الرسم، شونبرغ وبرغ في الموسيقى. الملفت في نزعة الحداثة أن دعوتها الى التحرر التام ممن الموروث القديم في الفن قد صيّت ضمنياً، كما يلاحظ الناقد ف. جميسن، في نظرة ثقافية أوسع هي المركزية الأوروبية. فالحداثيون الأوروبيون، الذين ادعوا لأنفسهم الانتساب الى عصر جديد، تصوروا أنهم مختلفون جذرياً عن القدماء والتقليديين أينما كانوا بل ومتفوقون عليهم جميعاً. لقد تخيّلوا مشروعهم الحداثي، المبطّن بنزعة مركزية على الذات، شمالاً وعابراً للتاريخ قبل أن يصار الى تفكيكه طوراً من داخله كما فعل إدوارد سعيد في «الاستشراق» وطوراً من خارجه باسم خصوصيات الثقافات غير الغربية. ولعل من المفيد التذكير هنا بأن النقد الماركسي قد تصدى في وقت مبكر، باسم التقاليد الواقعية والإنسانية للاتجاهات الشكلانية الطليعية التي دعت إليها نزعة الحداثة. ونذكر هنا، بشكل خاص، كتابات جورج لوكاش التي وصفت هذه الاتجاهات باللاعقلانية والذاتية المفرطة والاغتراب عن واقع المجتمع الرأسمالي.

لو لجأنا الآن الى نفس التوصيف التخطيطي، الذي اعتمدناه أعلاه، لجاز لنا القول إن نزعة ما بعد الحداثة هي بالأساس مقولة فنية رصدت ريادة ما في مجال التعبير الفني والمفاهيم الجمالية وانطوت على استجابة للبيئة الثقافية والتكنولوجية التي تشكلت في النصف الثاني من القرن العشرين. ففي مجال فن العمارة تحديداً، فُسِّرت ما بعد الحداثة، من قبل روبرت فينتوري وتشارلس تشنكس، من زاوية تناقضها المباشر مع الأسلوب الصارم والوظيفي للعمارة الحديثة لجماعة الباوهاوس. وقامت على خلط الأساليب الحديثة بالقديمة، واعتماد مبدأ الخفة والتزيينية في تصاميم البنايات، ونبذ الوحدة البنائية للعمل لحساب تجاوز مفرداته التي لا تخضع لمنطق ثابت يفرض مجالات توظيفها الفني والجمالي. أما في مجال الرسم فتمثّلت هذه النزعة في العودة الى الأسلوب التشخيصي ولكن بعد نزع روحه الواقعية أو التعبيرية ليتحول الى مايشبه صور الدعاية والإعلان. باختياره الهبوط الى مستوى الثقافة الشعبية الاستهلاكية، تخلى هذا الفن، فكرة وأسلوباً، عن الادعاء بالأصالة والفردية وترك لنفسه حرية إعادة إنتاج «بضاعته» بطريقة شبه آلية.

ثلاث مقاربات للعلاقة بين النزعتين

لو توخينا الذهاب أبعد من هذه المقارنة التبسيطية لقلنا إنه يمكن النظر الى العلاقة بين نزعتي الحداثة وما بعد الحداثة من ثلاث زوايا. فبعض النقاد لا يجد في ما بعد الحداثة ظاهرة جديدة تستحق التحليل بذاتها، لأنها

لا تعدو أن تكون اجترازاً أو تطفلاً على ما توصلت إليه النزعة الحداثية. ويصح هذا الحكم على أساليبها كالعفوية والكولاج وتفكيك وحدة العمل الفني وتسطيح مضامينه، وكذلك على شرطها الموضوعي الذي هو الاقتصاد الرأسمالي. بالمقابل، لا يهتم الفريق الثاني من النقاد بالشبه الظاهر بين النزعتين بل يركز على سمات عدم التماثل بينهما. إن ما بعد الحداثة تبدو له أكثر من مجرد حداثوية متطرفة، وهي تمتلك بالتأكيد دلالة تاريخية خاصة بها مستمدة من تمثيلها لنمط سائد ثقافياً يتزامن مع تغيّر ملحوظ في عملية الإنتاج. وربما كان الناقد الأمريكي فريدريك جميسن من أبرز المتبنين لهذا الرأي حيث وصف ما بعد الحداثة بأنها تعبير عن اكتمال هيمنة الثقافة أو الطبيعة الثانية على الطبيعة الأولى. ويعني هذا أمرين متناقضين، أولهما: تراكم المنتوج الثقافي بدرجة صار فيها مكتفيا بنفسه دون الواقع الذي يفترض أنه يعبّر عنه، أو بعبارة أوضح، أنه البنية الفوقية بعد أن امتلكت أمر إعادة إنتاج نفسها بنفسها. أما ثانيهما: فيعني انضواء الثقافة بشكل شبه تام تحت إيقاع آيات الاقتصاد الاستهلاكي في نزوعها إلى إضفاء مسحة جمالية على الواقع. في شروط هذا الإنتاج اختلط المادي بالفني والاستعمالي بالرمزي والزائف بالأصيل وتحول الفن الى وسيلة لترويج الاستهلاك بينما غدت البيئة المدينية جمالية أكثر وأكثر وذلك بفضل إسهام فن العمارة والتصميم والدعاية. يصف جيمسن سمات ثقافة ما بعد الحداثة بأنها تمثلت، في مجال الفن مثلاً، في محاكاة الأساليب القديمة والاقتباس منها ومعارضتها، في التخلي عن مبدأ أصالة العمل الفني ووحدته، الأمر الذي حوّل القطعة الفنية الى تكوين هجين تختلط فيه الأساليب وتتجاور الاستعارات. أما على مستوى مضمونها، فيلاحظ نفس الناقد أنه يتميز بخفوت نبرته التاريخية وحسّه السياسي مما أبقاه على سطح الواقع، حبيس صنميّة مظاهر علاقاته البضاعية.

ويمكن أن نضيف أن تحليل جيمسن للتجليات الثقافية لما بعد الحداثة، في فنون العمارة والرسم والسينما والفيديو والكتابة الأدبية، قد تولى رؤيتها ضمن إطار اقتصادي/ اجتماعي أوسع. فهي برأيه جزء من تغيرات واسعة ومتعددة الأوجه كبيرة، تمثلت علمياً في ثورة الألكترونيات ووسائل الاتصال، وفي الانتقال من النموذج الفيزيائي الكتلي الى النموذج البيولوجي التفاعلي، وسياسياً في صعود ظواهر اجتماعية جديدة كحركات البيئة والنساء والهويات الثقافية، ونظرياً في الانعطاف نحو التفكير بالمنظومة اللغوية من زاوية اللاتحديد واللامقايسة وفصل الدال عن المدلول.

هذه التحولات هي بالنسبة لجيمسن من علامات شرط تاريخي غير مسبوق وذي خصائص معقدة. وفق هذا المنظور تعكس ما بعد الحداثة، بعبارة مشهورة لجيمسن، **المنطق الثقافي للرأسمالية المتقدمة** في طورها الثالث: طور رأس المال المتعدد الجنسيات وتكنولوجيا الكومبيوتر والطاقة الذرية. وهي، وفق التحقيب الثلاثي الذي استعاره من المفكر الاقتصادي آرنست ماندل، تأتي بعد النزعة الحداثية التي عبّرت في مقتبل القرن العشرين عن حقبة الرأسمالية الاحتكارية وتكنولوجيا الكهرباء والسيارة. وبعد النزعة الواقعية في القرن التاسع عشر التي اقترنت بصعود رأسمالية السوق وتكنولوجيا البخار. تجدر الإشارة هنا الى تنويه جيمسن بأن تحقيبه للنزعات الفنية استند على ماهو سائد من أساليب ونظرات فنية دون إغفال التنوع والتمايزات داخل كل حقبة، حيث تتعايش مجموعة من السمات البالغة الاختلاف ولكن التابعة.

أخيراً هناك فريق ثالث نظر الى ما بعد الحداثة على أنها أكثر من امتداد باهت للحداثة أو نهاية حاسمة لها. فبين النزعتين لا تقوم علاقة أسبقية زمنية بل تزامن وتداخل وتعارض تصدر عنها ولادة «حداثات» متجددة. في جذوره الفلسفية، يرجع هذا الوجه النقيض، ولكن الأصيل، الى نيتشه وهايدجر اللذين رفضا سطوة تقاليد الميتافيزيقا الغربية، بمعناها المستمد من مثالية أفلاطون أو بمعناها المستمد من المنهج الوضعي للعلم الحديث. لقد انطلق هذان الفيلسوفان من رؤية لا عقلانية للعالم اعتمدت فكرة التغير الدائم مقابل فكرة الثبات والتماثل، وذاتية ونسبية مفهوم الإنسان للحقيقة، وكذلك تبعية المعرفة لإرادة السلطة أو للمحمول التأويلي والمجازي للغة.

في ضوء الاحتمالات الثلاثة للعلاقة بين نزعتي الحداثة وما بعد الحداثة يمكن القول إنهما تجتمعان في بعض السمات وتفترقان في أخرى. لإيضاح نقاط الافتراق وضع الناقد الأمريكي، المصري الأصل إيهاب حسن، جدولاً طويلاً لمسلماتهما المتعارضة أسبغ على الأولى مقولات مثل السرد، إمكانية التحديد، التعالي، الشكل، الغاية، التراتب، العمق والمعنى. وأسبغ على الثانية مقولات نقيضة مثل رفض البنية السردية، اللاتحديد، المحايثة، الشكل المفكك، اللعب، السطحية والمبنى. وبمقدار ما يساعد هذا الجدول على توضيح مواضع التركيز في النزعتين، فإن صاحبه لم يقصد منه وضع سور عازل بينهما. إذ أنه لم يستبعد تعايش مقولات متناقضة في نزعة واحدة، كأن تلجأ بعض الأعمال الحداثية الى أسلوب اللاسرد أو الى رفض إمكانية/ ضرورة تمثيل الواقع. كما يصح العكس أيضاً، مما يبرر الحديث عن نقاط التقائهما وتداخلهما في هذا الحقل أو ذاك من حقول التعبير الأدبي أو الفني.

لاستكمال تعريفنا العام بنزعة ما بعد الحداثة تلزم الإشارة الى سياق ظهورها كاتجاه فني وثقافي سائد في الممارسة كما في النظرية. رغم أن المحاولات الأولى لتحدي نزعة الحداثة حصلت في أوروبا خلال الثلاثينيات خصوصاً، في أعمال الفنان الدادائي الفرنسي مارسيل دوشا، إلا أن تفتحها الفعلي يمكن أن ينسب، دون تعسف، الى الثقافة الأمريكية. ففي الولايات المتحدة بالذات بدأت التجارب المكثفة في فن العمارة والفنون الأخرى لإرساء ما صار يعرف في العقود الأخيرة بفن ما بعد الحداثة. وانبثاق هذه التجارب وما رافقها من استجابة واسعة لسندها النظري، وأعني المنهج التفكيكي في الأوساط الجامعية، يمكن اعتبارها من سمات الحداثة الأمريكية التي يراها البعض، كعالم الاجتماع الفرنسي جان بودريار، النسخة الأصلية والمثال الأكثر نموذجية لفكرة الحداثة. فخلافاً للوعي الأوروبي لا يثقل الماضي على الوعي الأمريكي ولا يفرض عليه بحدة أسئلة الهوية والتقاليد، مما هيأ لحداثته الانطلاق نحو آفاق بعيدة أهلتها لتجربة المستقبل كحاضر راهن دوماً. على هذا الأساس يمكن فهم ما يميز الرأسمالية الأمريكية من عقلانية براجماتية وتفاؤل تكنولوجي وثقافة شعبية متمردة على معايير الذوق والمؤسسات والنظريات التي تروج له. هذه الثقافة، ممثلة بأسلوب البوب آرت وآندي وارهول والواقعية الفوتوغرافية والتعبيرية الجديدة وأعمال المعمار Venturi ، شكلت الجسر الذي عبرت فوقه ما بعد الحداثة كثقافة وكطريقة حياة نلاحظ بصماتها واضحة على عالمي السينما والتليفزيون، على نظم الإدارة وبرامج الكومبيوتر، على شبكة الانترنيت ومطاعم ماكدونالد، على الشركات متعددة الجنسية وموسيقى الروك. مما ورد أعلاه نستطيع أن نتوصل الى أن الفن ليس هو المجال الوحيد لتجلي ما بعد الحداثة. فالمصطلح يصف واقعاً مادياً معاشاً على صعيد عالمي ومزاجاً فكرياً تبلور في فرنسا، على يد منظري اتجاه ما بعد البنيوية والتفكيك، من أمثال رولان بارت وميشيل فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا وجان فرانسوا ليوتار وجان بودريار، قبل انتقاله الى العالم الجديد. لقد أجمع هؤلاء، رغم حساسيتهم المفرطة إزاء مفهوم الإجماع، على نقطتين هما نقد المنطق الكلاّني في السياسة والأخلاق وما يؤدي إليه من قيام أنظمة تسلطية، ومعارضة ميتافيزيقية التفكير الفلسفي التي تمنح أسبقيه للوعي على الصيرورة والجسد، وتتحسن بمعرفة يقينية خالية من احتمالات التناقض واللاتحديد والانقطاع.

عصر ما بعد الحداثة

قبل اختتام هذه المقدمة بوسعنا أن نتوقف عند الرأي الذي يصف ما بعد الحداثة كمرحلة تاريخية قائمة بذاتها، سواء من ناحية حساسيتها الفنية وبيئتها الثقافية، أو من ناحية شرطها المادي والفكري. هنا أيضاً يكون الرجوع الى الحداثة مصدراً لا غنى عنه لمواصلة النقاش. فالحداثة تشير، كما هو معروف، الى انعطاف تاريخي حصل في الغرب أثناء القرن الثامن عشر وحمل قوى اجتماعية جديدة بمفاهيمها وقيمها المتمثلة في عقلانية عصر التنوير وفلسفة الحقوق البرجوازية والعلمانية والتصنيع واستغلال الطبيعة، قبل أن تعتلي مسرح التاريخ، وحتى بعد أن تم لها ذلك عبّرت فكرة الحداثة عن وعي ذاتي بالاختلاف عن القديم ممثلاً بعصر

الإقطاع وايديولوجية القرون الوسطى. لقد استمدت الحداثة شرعيتها كعصر جديدة للإنسانية، كما لاحظ يورغن هابرماس، من داخل مشروعها الخاص عن العقل والحرية والفردية. وكان على الحداثة الانتظار حتى ثلاثينيات القرن الحالي لإعلان نهايتها وذلك على يد المؤرخ الانجليزي ارنولد توينبي في كتابه «دراسة عن التاريخ» حيث قصد الإشارة الى أفول دور الطبقة الوسطى (البرجوازية) في التحكم بتطور الرأسمالية الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر. وقد أثار العصر الجديد عصر ما بعد الحداثة، الذي غدت فيه الطبقة العاملة الصناعية اللاعب الرئيسي على مسرح التاريخ، قلق وتشاؤم توينبي لأنه اعتبره انقلاباً بل انحطاطاً للقيم البرجوازية التقليدية. كانت الريادة لتوينبي في استخدام المصطلح لكن مفهومه لما بعد الحداثة ما عاد يمتلك قيمة تفسيرية في سياق النقاشات المعاصرة التي ربطت المصطلح بتشكّل المجتمع ما بعد الصناعي، حيث يحتل العلم والتطور التكنولوجي دوراً يفوق دور الصراع الطبقي والاجتماعي، وحيث انتقل ثقل النشاط الاقتصادي الى الخدمات والاستهلاك والتحكم بالمعلومات على حساب الإنتاج المادي. من زاوية أخرى، لكن لا تقل أهمية لفهم تغيّرات الرأسمالية المعاصرة، يمكن التوقف عند ملاحظة هابرماس المهمة عن ما بعد الحداثة، فهو يرى أنها نوع من الاستئثار بالثمار المادية والسياسية للحداثة لكن مع مجافاة مبادئها المتمثلة في العقلانية التنويرية. فما بعد الحداثة، التي ينفي عنها هابرماس صفة العصر الجديد، هي المضي في تيار تحديث المجتمع ولكن مع الافتراض أن الحداثة والتنوير لا أفق تاريخي لهما. ورغم أن هابرماس نفسه لا يماري في أزمة الحداثة، ضمن السياق الملموس للتطور الرأسمالي في الغرب وفي العالم أجمع، إلا أنه يعمد الى إعادة تفسير فكرتها مركزًا بشكل خاص على بعدها التحرري الشامل وموضوعية القيم الإنسانية التي بشّرت بها. إن الحداثة التي يدافع عنها هابرماس هي مشروع غير مكتمل بعد، تقع على القوى اليسارية والديمقراطية مهمة استئنافه. لهذا السبب بدت له دعوة وحجج ممثلي ما بعد الحداثة للتنصل من هذا المشروع بمثابة عودة الى التقاليد المعادية للتنوير سواء كان مصدرها الغرب أو بقية أجزاء العالم.

لئن استنتجنا مع هابرماس أن ما بعد الحداثة تنطوي على فكرة محافظة، إن لم تكن رجعية، بالمقارنة مع المثل التحررية للحداثة، فليس هذا بأي حال رأي جميع المفكرين المحسوبين على اليسار. فعالم الاجتماع البريطاني Antony Giddens مثلاً، يري تشكّل عصر ما بعد الحداثة مقدمة لظهور مجتمع تعددي حقيقي يقوم على الديمقراطية متعددة المستويات، على إلغاء العسكرة وأنسنه التكنولوجيا.

سياسة عصر ما بعد الحداثة

المقدمة العامة التي سقناها أعلاه، والتي أشّرت بعض أبرز الاستجابات الفنية والنظرية لواقع المجتمع المعاصر، قد تساعدنا على التوقف بقدر من التركيز عند ما يسمى بسياسة ما بعد الحداثة. هل هناك فعلاً ما يبرر الحديث عن برنامج سياسي جديد يواكب عصر ما بعد الحداثة؟ في كتابه الشهير « شرط ما بعد الحداثة » الصادر عام ١٩٧٩ أطلق جان فرانسوا ليوتار عبارة « نهاية السرديات الكبرى» أي نهاية المشاريع الاجتماعية الطموحة للحداثة، ومنذ ذلك الحين لم يفارق هذا الحكم كل ما يكتب ويقال عن الموضوع. لاحظ هذا الفيلسوف الفرنسي، في تقريره عن حالة المعرفة والمعلومات في نهاية القرن العشرين، أن خطابات أو نظريات الحداثة المتجسدة في الليبرالية والماركسية، والمستمدة من أفكار عصر التنوير عن العقل والتحرر الشامل للإنسان والتقدم الخطي للتاريخ قد فقدت قيمتها التفسيرية، وأن ادعاءها القدرة على المعرفة والتنبؤ ليس سوى وهم من أوهام التفكير الوضعي الذي ساد نهاية القرن التاسع عشر. افترضت هذه الخطابات أولاً: أن المعرفة الصحيحة والوحيدة هي المعرفة العلمية التي تدمج المعطيات الملموسة في قوانين عامة تدعي لنفسها، بجانب موضوعيتها، قيمة أخلاقية إيجابية، ثانياً: أن التاريخ هو عملية غائية مشدودة الى حقيقة ما في المستقبل، كالعقل أو الحرية أو العدالة، لا يمكن بلوغها إلا بتجاوز الماضي كواقع وكتصورات. وميّزت هذه الخطابات نفسها عما سبقها من نظرات الى العالم بالجمع بين

الحقائق المادية والقيم المعنوية، فهي يمكن أن تقدم في المجال الأول معرفة يقينية ذات مردود عملي أكيد، كما يمكنها أن تطرح في المجال الثاني منظومة أكثر إنسانية، من ناحية التسامح والتضامن الاجتماعي وحرية الاختيار وتحقيق الذات. بعد أن نسبت خطابات الحداثة الى نفسها فضيلة معرفة الحقيقة الكامنة وراء الواقع الظاهر ووراء نفسها كنقيض مباشر لكل أشكال المعرفة الاجتماعية المخزونة في التقاليد الموروثة والأديان والأساطير والحكايات والملاحم. ولعل ما يستحق التوضيح هنا أن ليوتار حين ربط بين أيديولوجيتين مختلفتين كالليبرالية والماركسية من جهة، وبين العلم الطبيعي من جهة أخرى، فقد قصد وجه الشبه النظري بينهما، وهو الوجه الذي يفترض وجود قانون عام أو منطق عميق ثابت وراء مختلف مظاهر الواقع. هذا القانون أسماه ليوتار السرد الشامل أو ما فوق السرد. وربما تتلخص أهم أطروحات الكتاب المشار إليه في أن الاعتقاد بوجود حقيقة ميتافيزيقية مطلقة للعلم أو للخطابات الفلسفية، التي تستمد منه شرعيتها، لا يقل في لا عقلانيته عن الوعي التقليدي والأسطوري، ولكنه قد يكون أكثر خطورة منه لأنه يؤدي الى نشوء أنظمة استبدادية شمولية. في تقريره عن حالة العلم في عصر الثورة المعلوماتية لاحظ ليوتار أنه متناقض، متقطع في مسيرته وغير قابل للتصحيح، الأمر الذي يعني براجماتية ومرونة وتشتت معطياته وليس تراكمها وانسجامها، ولأن العلم في عصرنا لا يوفر المرجع الأخير للحقيقة، تبدو دعوة ليوتار، الى إعادة احتواء المعرفة العلمية والفلسفية ضمن نطاق المعرفة السردية التقليدية، متأثرة، بهذا القدر أو ذاك، بحجة فيلسوف العلم توماس كون Thomas Kuhn صاحب الكتاب المشهور «بنية الثورات العلمية» (١٩٦٢)، والتي مفادها أن النقلات الكبيرة في المعرفة العلمية، كنظرية كوبرنيكوس مثلاً، لا ترجع الى قوة الاكتشافات العلمية بحد ذاتها. فمن رأيه أن نقلات كهذه، لا تقبل تفسيرها بالرجوع الى الملاحظة المجردة والتجربة ومنهجية البحث، وإنما بالرجوع الى افتراضات مفاهيمية وتقاليد ثقافية أوسع. في حالة ليوتار، تبدو المعرفة العلمية نوعاً من الألعاب اللغوية (Language games) المستندة على قواعد محددة تمنحها عقلانيتها وشرعيتها، لكن دون أن تضفي عليها امتياز تمثيل حقيقة موضوعية شاملة. بعبارة أخرى، إن ما ينفيه ليوتار هو وجود نظرية فلسفية تبرر صحة المعرفة العلمية وتفاضل بينها وبين أشكال المعرفة الأخرى، وتكون، في الوقت نفسه، معياراً للفكر والممارسة السياسية. المضمون المحافظ لهذه الأطروحة واضح لا لبس فيه، فهو ينطلق من نظرة نسبية تعتبر الصراع الاجتماعي لعبة بلاغية لا يشترطها أساس موضوعي، ولا تحركها غاية واحدة ونهائية. وكأن لسان حال ليوتار يقول إنه ما أن نتجرأ على تصور الواقع ككل واحد حتى نفتح الباب لسياسة شمولية لا تتوانى عن اللجوء الى العنف ومصادرة حرية الرأي لإثبات صوابها. الدليل المباشر الذي في ذهنه هو تجربة الأنظمة الشيوعية.

تعقيباً على أطروحة ليوتار، بوسعنا أن نشير الى أنه في نقده الجذري للسياسة الحداثية ذات القضية المركزية، ودعوته الى سياسة مطلبية، موضعية، عفوية، وحتى فوضوية في احتفائها بالرغبة وروح المخالفة، يغفل، كما يبدو أسئلة مهمة تمس حقيقة السياسة حتى في أكثر البلدان ديمقراطية وليبرالية. فماذا سيقول مثلاً عن الكيان السياسي الذي يحتكر حق العنف وتمثيل الإرادة العامة، أي الدولة؟ وماذا يعني وجود الأحزاب السياسية والحركات التي مازالت تتنافس على مواجهة الأزمة الاجتماعية ببرامج إصلاحية شاملة؟ هل إن قضايا مثل الغنى والفقر، البطالة والديمقراطية والبيئة هي من النوع الموضعي والمؤقت، أم أنها ذات أبعاد عامة وترابطات بنيوية؟ كيف يوفق ليوتار، كما تساءل مادان ساروب، بين دفاعه عن السرديات الصغيرة، أي الثقافات المحلية، التي تبرر تصوراتها وممارساتها من داخل منظوماتها الفكرية والرمزية، وبين الحريات الفردية والجماعية التي هي قيم شاملة؟

أفكار ليوتار عن سياسة ما بعد الحداثة، والتي تقف في الطرف النقيض من كل قول يأخذ بالإجماع والعقلانية وواحدية الأفق التاريخي، يمكن مقارنتها بإسهام ما بعد بنيوي آخر يعود الى الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو. بدلاً من أن ينطلق من تحليل المدلولات

العملية والمعرفية الكامنة في اللغة، كما فعل ليوتار، ركّز فوكو منذ كتابه « المراقبة والعقاب» (١٩٧٥) على تحليل السلطة مستفيداً من أفكار نيتشه عن إرادة السلطة وأصل وفصل الأخلاق ونسبية المعرفة. السلطة التي حللها فوكو لم تكن من النوع السياسي المتجسد في كيان محدد، هو الدولة، يضطلع بوظائف الهيمنة وضمان إعادة الإنتاج. إنها، بالنسبة إليه، آليات إخضاع الجسد الإنساني باسم نظام أو معرفة، آليات تنتشر في الحقل الاجتماعي، وتتخذ أشكالاً متباينة، وتؤدي وظائف مختلفة ضمن مجالات موضعية كمصحات العلاج النفسي والعقلي والسجون والمدارس. هذا يعني أن السلطة، بمنظور فوكو، لا تنحصر في نقطة واحدة لتجسّد إرادة أمة أو طبقة أو حاكم، ولا تتخذ هيئة تشكلات عمودية وتراتبية فيها طرف تابع وآخر متبوع، بل إنها منتشرة في كل مكان، علائقية وأفقية، سلبية وإيجابية، تخضع البشر وتنتجهم تاريخياً في نظام محدد للحياة والثقافة. ما أراد فوكو إظهاره من اللجوء الى المنهج الجينيولوجي لتحليل السلطة في مستوياتها الهامشية والدنيا والجزئية والظرفية هو أولاً: محدودية مفهوم السلطة الذي يحصرها ضمن وحدات كبيرة وتناقضات رئيسية، ويبالغ في تعميم مظاهرها ويستسهل سبل الخروج من تأثيرها، ثانياً: خطأ النظرة الحقوقية إليها، والتي تصورها ملكاً لمن يستحوذ عليها وعقاباً لمن يكون خاضعاً لها. في تناثرها ولامركزيتها وعدم تجانسها في سياق واحد تمثل السلطة أساس الوجود والعلاقات الاجتماعية، إنها ليست وظيفة تابعة لقوة مادية (كالاقتصاد مثلاً) أو معرفية (المعرفة هي السلطة وفق شعار فوكو). ولكونها أساس الوجود الاجتماعي، يصبح من الصعب تصور التحرر الإنساني من خلال الانعتاق منها، أي إلغاءها مرة واحدة والى الأبد.

لاستكمال الصورة لابد لنا من التنويه أن فوكو لم يدّع تقديم بديل لما اعتبره المفهوم التقليدي للسلطة، بل اكتفى بنقده كجزء من نقد العقلانية التنويرية والنظرية الجدلية الهيجلية عن التاريخ كحركة غائية لكتل وقوى كبيرة متصارعة. وكان لمفهومه عن السلطة، كواقع متناثر، متحرك وملازم للوجود الاجتماعي، تأثير واضح على تحليلات ما عرف بـ « مابعد الماركسية» للعلاقة بين البنيتين التحتية والفوقية. فهذه التحليلات تخلت، منذ البداية، عن التصور الميكانيكي، الذي يرجع السياسة والظواهر الثقافية والاجتماعية الى مجرد انعكاسات للعامل الاقتصادي، وسحبت عن مفهوم الدولة أو الطبقة صفة تمركز واحتكار السلطة وما يترتب عليه من عنف مادي أو هيمنة آيديولوجية. ومنحت، بالمقابل، دوراً شبه مستقل الى السياسة بوصفها قوة مؤثرة تشكل موضوعها مثلما تتشكل به، قوة تتجلى في صراعات موضعية تخترق الوحدات الكبيرة كالطبقة والأمة والدولة.

لا شك أن منظري ما بعد الماركسية، مثل شانتال موف وأرنستو لاكلو وبولانتزاس، مدينون في أفكارهم ليس فقط إلى فوكو وإنما أيضاً الى جرامشي صاحب المفهوم المشهور عن الهيمنة، أي الثورة من تحت وليس من فوق، الذي أكد على دور المؤسسات الثقافية، كالمدرسة والكنيسة والنقابات والإعلام وبقية مؤسسات المجتمع المدني، في إحداث التغيير. كذلك لا يمكن فصل نظرتهم عن التحولات الحاصلة في المشهد السياسي العالمي، والمتمثلة في قيام اصطفافات جديدة على أساس العرق أو الجنس أو اللغة، أو على أساس قضايا عامة كالبيئة والسلام. ما يميز هذه الحركات الجديدة هو طابعها السياسي/ الثقافي الذي لا يفصح بالضرورة عن مضمون طبقي أو عن ضرورة اقتصادية. فظهور حركة الخضر، في ألمانيا مثلاً، يعزى الى مستوى الرخاء المتحقق في سنوات الستينيات والسبعينيات والى ايديولوجيا طبقة وسطى مرفهة نسبياً، مما يسمح بتفسير انشغالها بالبيئة كتعبير عن حريتها الاجتماعية وليس استجابة لضرورة مادية مباشرة.

ما يميز سياسة ما بعد الحداثة إذن هو تجسيدها لحق، هذه الفئة الاجتماعية أو تلك، في التعبير عما تعتبره قضية أساسية، اختلاف مطالبها عن تلك التي تتبناها الايديولوجيات التقليدية للأحزاب السياسية – برجوازية كانت أم عمالية – أو النقابات، وأخيراً عدم تكفلها بطرح حل خلاصي للمجتمع الذي تنبثق منه. بعبارة أخرى، إنها تسلّم، بشكل صريح أو ضمني، بفكرة التغيير الجزئي لا التغيير الجذري، فلا تتولى إلا قضية

واحدة، ولا تواجه النظام السائد إلا في جبهات متغيرة، الأمر الذي يعني تعدد بؤر التوتر الاجتماعي واستقلاليتها وعدم استهدافها نقطة محددة تمثل جوهر النظام الرأسمالي. هكذا يبدو أن السلطة المنتشرة في أنحاء المسرح الاجتماعي تصنع مقاومتها على شكلها بهيئة معارك صغيرة، أشبه بحرب عصابات، ليس بهيئة مجابهة شاملة للإطاحة بالنظام ككل. ولكن، بالنسبة للبعض المأخوذ بفكرة تشظي الفعل الاجتماعي، لا يوجد حتى هذا الشكل من المقاومة، الذي يظل مع ذلك جماعياً، لأن كل ما بقي في مجتمع ما بعد الحداثة الاستهلاكي لا يتجاوز حدود استياءات فردية محصورة في مجال الحياة الخاصة وبالتالي غير قابلة للتسييس. فإذا حذف دور العامل الذاتي في صنع التاريخ، لا تبقى سوى علاقات السوق كمعيار تقاس به الحريات والقضايا العامة والاستجابات الثقافية المضادة. إن التسليع هو شكل السياسة ومضمونها.

مع تشخيص قصور العقلانية التنويرية، التي تقوم على تفسير المظاهر وفق أسباب عامة وقوانين جامعة، يصبح التعايش مع التأرجح واللاتحديد أمراً لا مفر منه. هكذا استنتج عالم الاجتماع Zygmunt Pauman الذي وضع في السنوات الأخيرة كتباً هامة عن ظاهرة ما بعد الحداثة. فقد وصفها بأنها جرد لإنجازات وإخفاقات الحداثة المتمثلة في مبالغاتها عن الحرية الإنسانية وسلطة العقل كمنظم للعالم ضمن حدود تجربتنا الحسية له، حسب رأي (كانت)، أو كأساس ميتافيزيقي لكل التجليات الموضوعية للعالم، حسب رأي هيغل وأتباعه. إدراك هذا الإخفاق أدى الى التشكيك بسيادة العقل كقوة طاردة لكل ما يشذّ عن مبدأ النظام الشامل من ظواهر طبيعية أو ثقافية. بخصوص سياسة ما بعد الحداثة، فإن ما يميزها تحديداً، بنظر باومان هو عدم فصلها بين النظرية والممارسة، فهي عفوية تخالف الإجماع، ولا تفترض تجانساً في المصالح والقضايا المطروحة، ذلك لأنها في العمق ذات طبيعة وجودية وظرفية وليست ذات طبيعة تاريخية تقرن التدخل الإنساني بتصور مسبق عن الواقع كسيرورة صاعدة وكاستراتيجيات وتناقضات محورية وأخرى طرفية وثانوية. يلاحظ عالم الاجتماع هذا أن القضية التي كانت طاغية على سياسة القرن التاسع عشر وجزء كبير من القرن العشرين هي المتعلقة بفكرة العدالة الاجتماعية، حيث انقسم الموقف منها بين أيديولوجيا تبرر الاستغلال وأخرى تكافح ضده. مع النصف الثاني من القرن العشرين بدأت لوحة الصراع تتعقد شيئاً فشيئاً، ليس فقط بفعل تعددية مطالب القوى التي دخلتها، وإنما أيضاً لاستناد هذه المطالب على فكرة الحقوق، بما يبقيها ضمن حدود الصراع الداخلي للبنية الفوقية. إن سياسة ما بعد الحداثة تكتفي، من جهة، بعكس الصراع في مجتمع ديمقراطي على ممارسة السلطة بين الدولة و «جماعات الضغط» والحركات ذات التركيب الاجتماعي غير المتجانس، وهو صراع لا يؤسس نفسه على النموذج الإنتاجي الذي يفسر المجتمع من زاوية التناقض بين العمل ورأس المال. أما من الجهة الأخرى، فتعكس هذه السياسة تقلص دور الدولة القومية في سياق العولمة الاقتصادية والثقافية وما ينتج عنها من تناقضات غير قابلة للحسم ومن استجابات سياسية موضعية.

في إطار المجتمعات الليبرالية، الغربية على الأقل، تتجلى سياسة ما بعد الحداثة، حسب تشخيص باومان لها، في عدد من التوجهات منها: السياسة القبَلية، سياسة الرغبة، سياسة الخوف وسياسة اليقين. تتجسد الأولى في زيادة انجذاب الأفراد للانخراط في جماعات «خيالية» تدّعي التعبير عن هوية عرقية أو دينية أو طائفية وذلك بتعارض مقصود أو غير مقصود، مع فكرة المجتمع الحديث القائمة على افتراضات مثل وحدة الشعب ومركزية الدولة والمصلحة العامة. وبررت العودة الى الولاء للجماعات، مقابل الانتماء الاجتماعي المتحقق اقتصادياً من خلال العمل، وقانونياً من خلال الحريات والواجبات، ومعنوياً من خلال قيم المواطنة، ظهور مصطلح سياسة الاختلاف كبديل عن سياسة الوحدة. أما سياسة الرغبة فتجد أساسها في الصلة بين وفرة الخيارات الجماعية المطروحة لأنماط الحياة القبلية غير التقليدية وبين تمتع الأفراد كأفراد بحريات واسعة لصنع هوياتهم الخاصة.. إن التمايزات الثقافية الناتجة، بما تحمله من مثل أخلاقية جماعية، تصبح حاجات مرغوبة في عملية

تشكيل الأفراد لذواتهم وفي تنافسهم مع بعضهم بوصفهم أفراداً مستقلين أو تابعين لجماعات متضامنة في سياسة الخوف ينتقل الخطر من الأنظمة الشمولية، التي تسحق الفرد بقوة تنظيمها البيروقراطي المعقلن، الى العواقب المحتملة على الجسد من الأمراض والأوبئة الناجمة عن الأغذية (لحم البقر والبيض والدجاج) والجنس (وباء الإيدز) والنفايات النووية، ويمكن اعتبار هذ الخوف مصدراً أو صدى لقلق أكبر على الطبيعة، التي هي الجسد الأم الأكثر تعرضاً لأضرار التلوث والتخريب والاختلال البيئوي. أخيراً توفر سياسة اليقين صمام أمان مؤقتا في مجتمع لذائذي Hedonistic ينشد اللذة الى أقصى الحدود، ويستسيغ خيارات الحرية والتعددية بذاتها ولذاتها. المصدر الذي يطمئن هذه الخيارات القلقة من عواقبها غير المعلومة هو ليس أهل السياسة بل أهل العلم والاختصاص، الذين يدلون بآرائهم ونصائحهم الى أفراد لا بديل لديهم سوى الثقة بمرجع ما.

ما بعد الحداثة والماركسية

بمعنى ما يمكن اعتبار الماركسية نزعة ما بعد حداثية، لأنها قامت على نقد واقع وفكر وقيم الطبقة البرجوازية التي اقترن به مشروع الحداثة تاريخياً. غير أن موقفها هذا لم يقرّبها خطوة واحدة من المعنى المتداول لما بعد الحداثة، وهو المعنى الذي عارض الماركسية في نقاط جوهرية، كما سنرى بعد قليل، وعاب عليها استنادها على مسلمات، تنتمي الى المنظومة الفكرية للقرن التاسع عشر، مثل النزعة العلمية والتفاؤل بدور الإنسان في التاريخ. هذا الرأي عبّر عنه ميشيل فوكو، الذي سبق أن أشرنا إلى أنه وجّه نقده الى كيفية ممارسة السلطة (عبر آليات الإخضاع والانضباط) وليس الى ماهية السلطة (من حيث هي ملكّية أو حق سياسي)، واهتم بكشف الوجه الآخر للعقلانية الحديثة المتجسد عبر مؤسسات العزل والعقاب. كذلك لاحظنا أن ليوتار ركّز اهتمامه على الشك بالنظريات الشاملة عن المجتمع والتاريخ، التي تجمع في ثناياها المعرفة الصحيحة والتحرر النهائي. من هذين المثالين، على الأقل، يجوز القول إن موقف منظّري ما بعد الحداثة من الماركسية هو جزء من موقف أشمل إزاء التراث العقلاني لعصر التنوير الذي لم تخالفه الماركسية إلا من داخله، بينما المطلوب هو، برأيهم، الخروج عنه والتنديد به. لقد تصدى منظرو ما بعد الحداثة لعدة مسائل مترابطة من هذا التراث، وما تفرّع عنه من مناهج وأيديولجيات. ويأتي في مقدمة ما حاولوا دحضه فكرة المعرفة الموضوعية للمجتمع والطبيعة. فاعتبروا الاعتقاد بالحقيقة العلمية نوعاً من العنف الميتافيزيقي، الذي يقوم على دمج قسري للمعطيات الملموسة في تعميمات مجردة، وعلى صهر تعسفي للتنوع ضمن الوحدة. في تركيزهم على البعد الاجتماعي للعلم واستخداماته الأيديولوجية المتعددة، حاجج هؤلاء المنظرون ضد احتكار العلم للحقيقة، مما حوله نظرياً، الى مبدأ يقيني يفسر الواقع ولا يفسّر به، كما حوّله عمليا، الى دعامة لعقلانية أداتية غايتها الأخيرة هي التحكم والسيطرة وتتمظهر في الأنظمة الاستغلالية، البيروقراطية والتسلطية.

إن محاولتهم دحض فكرة المعرفة الموضوعية، التي تستند، كما هو معروف، على منطق يفسر الظواهر بأسباب محددة وعامة، قادتهم الى تكريس اهتمامهم نحو تحليل الخطابات والمنظومات الفكرية واللغوية والتمثيلات الثقافية. هذا الرأسمال الرمزي هو، بالنسبة إليهم، ليس مجرد انعكاس لعوامل مادية أو ضرورات اقتصادية، بل هو مفتاح لفهم المجتمع بوصفه مسرحاً لقوى متعددة النزعات والغايات. وللأفكار والأيديولوجيات دور أساسي في تشكيله، فهي التي تبرر النظر إليه كوحدة متماسكة تحيط بمصادر التناقض والاختلاف من كل ناحية، وهي التي تكمن وراء صنع الأفراد والجماعات لهوياتهم وخياراتهم. في نقدهم للرأسمال الرمزي، اضطلع منظرو ما بعد الحداثة بمهمة مزدوجة، فقد فصلوه، من جهة، عن عمقه المادي وخلفياته الواقعية، كشفوا، من جهة أخرى، عن التحيزات الكامنة فيه والصادرة عن التفكير من خلال ثنائيات تناقضية مثل الأنا/ الآخر، العقلاني/ اللاعقلاني، المركز/ الطرف، الحديث/ التقليدي، الأصل/ التقليد، الكتابة/ الكلام .. الخ.

ما هي السياسة التي يمكن أن تنبثق عن هذا النوع من التفكير؟ أولاً: إنها سياسة تعددية لا تعترف بوجود نقطة مركزية، نابعة من الأساس الاقتصادي للمجتمع ويتمحور حولها الصراع بين طبقة وأخرى أو بين سلطة ومعارضة. ثانياً: إنها سياسة عفوية بلا نظرية شاملة عن الواقع، وبلا معيار مسبق للحكم على الفعل الاجتماعي، وبلا حامل تاريخي (طبقة، فئة اجتماعية، أمة) واضح المعالم والأهداف. ثالثاً: إنها سياسة موضعية لا تقترح حلاً جذرياً للتناقضات الاجتماعية بل أشكالاً من التغيير الجزئي تتناسب مع اختلاف المطالب وتباين المصالح وانعدام وجود خط فاصل بين ماهو رئيسي وما هو ثانوي من قضايا. لا شك أننا لو نظرنا الى الماركسية بمنطق هذا التفكير والسياسة الناتجة عنه لبدت لنا ذات طابع إشكالي في العديد من أوجهها النظرية والعملية. فما الذي يميز الماركسية عن بقية الأيديولوجيات إذا كانت هي مجرد نظرة من نظرات متعددة الى الواقع؟ وما قيمة مفاهيمها عن الطبقة والحزب والاشتراكية إذا كانت هذه المفاهيم مجرد أسماء أو دوال لغوية مفرغة من أي محتوى موضوعي؟ وما أهمية الممارسة الثورية إذا نفرت النظرية من العميمات، التي تمنح الممارسة أفقها التحرري، وحبست مقولاتها في أطر نسبية ضيقة؟ ما جدوى دمج التجليات المختلفة للصراع الاجتماعي في وحدات كبيرة متجانسة إذا كان المجتمع نفسه مفكك الأوصال، متناثر القوى والاستراتيجيات؟ ما مبرر التركيز على دور العامل الاقتصادي إذا كانت الأفكار والخطابات السياسية والإعلامية هي التي تصنع هويات الأفراد والجماعات؟

ما هو رد الماركسيين على هذا التحدي؟ يمكن القول إنهم يتفقون إجمالاً على نقد أفكار ما بعد الحداثة لأنها تنكر إمكانية الفهم الموضوعي للحقيقة، وتلغي البعد التاريخي للظواهر الاجتماعية من خلال تناولها كخطابات وتمثيلات قائمة بذاتها وعائمة على سطح الواقع، وتعجز عن تقديم بديل للنظام الرأسمالي، بديل يفترض رؤية تغييرية وفعلاً جماعياً. رغم هذا فتقييمات الماركسيين لما بعد الحداثة تبدو متباينة. فمنهم من يرفضها، جملة وتفصيلاً، على أساس أنها بضاعة أيديولوجية قديمة، وأن راديكاليتها الظاهرية وولعها بكل ما هو مختلف ومتفرد يموهان موقفها المذعن لهيمنة رأس المال، وامتثالها لشروط مجتمع الصورة والاستهلاك. إن ما بعد الحداثيين، وفق هذا المنظور لا يقترحون سوى المصالحة مع مبدأ الأمر الواقع لأنهم، في الحقيقة، غير مبالين بالسياسة أصلاً. بالمقابل هناك، بين الماركسيين، من يرحّب بأفكار ما بعد الحداثيين بوصفها تعبّر عن إمكانية جديدة لمراجعة وتأهيل النظريات والمفاهيم الفلسفية والاجتماعية للفكر الحديث في ضوء المستجدات الاقتصادية والسياسية والثقافية لعصرنا. وأبرز من يتبنى هذا الرأي هما شانتال موف وأرنستو لاكلو، اللذان، كما أشرنا، حاججا باتجاه إعادة النظر بالمقولات الأساسية للماركسية، عن الطبقة والسلطة والتحرر، واعتبرا الماركسية مرجعاً، من بين مراجع أخرى، لتحليل الواقع التعددي واللاحتمي للمجتمع المعاصر. وبين هذا وذاك هناك، كما هو متوقع، موقف ثالث لا يقبل بالتصورات الماركسية التقليدية، التي تنفي وجود أسباب حقيقية خلف استياءات ما بعد الحداثة، ولا يهادن سفسطات ما بعد الحداثيين. فهو يسجّل لهؤلاء تحسسهم لبعض التحولات الفعلية المهمة التي طرأت على بنية المجتمع الرأسمالي في العقود الأربعة الأخيرة، وكذلك للإشكالات النظرية التي صارت تواجهها مفاهيم الحداثة والتنوير، سواء تلك المتعلقة بالتاريخ الشامل المحكوم بمنطق التقدم والتحرر، أو تلك المتعلقة بالعقل الواحد التجاوز لتعدد الثقافات والقيم والأزمنة لكنه، في الوقت نفسه يأخذ على ما بعد الحداثيين وعيهم الزائف لحقيقة التحولات الاقتصادية والتكنولوجية والاجتماعية والسياسية للرأسمالية وللعالم بأجمعه. ويكشف كذلك تهافت حججهم ضد العقلانية الحديثة وبؤس بدائلهم لها.

الهوامش

(1) Aronoxitz, Stanley. Postmodernism and Politics. Social Text, 18(1988).

(2) Bauman, Zymunt. A Sociological Theory of Postmodernity. Thesis Eleven, 29, (1991).

(3) Bertens, Hans, The Idea of thePostmodern: A History. London: Routledge, 1995.

(4) Callinicos, Alex. Against Postmodernism. Cambridge: Polity Press, 1989.

(5) Connor, Steven. Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary. Oxford: Blackwell, 1997.

(6) Eagleton, T. The Illusion of Postmodernism.London: Blackwell, 1996.

(7) Habermas, Jurgen. The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1087.

(8) Jameson, Fredric. Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism. London: Verso, 1991.

(9) Lyota, J.F The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: Minnessota University Press, 1984.

(10) Murphy, Jhon W. Postmodern Social Analysis and Criticism. New York: Greenwood Press, 1989.

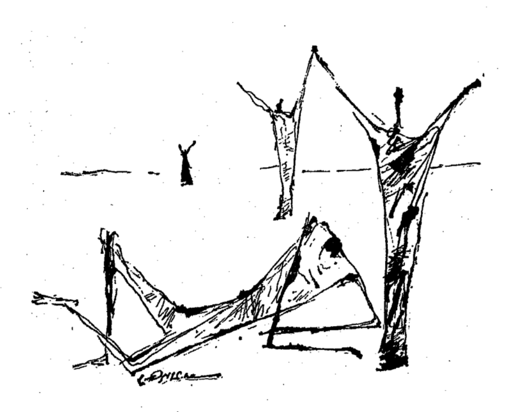
(11) O Neill, John. The Poverty of Postmodernism.. London: Routledge, 1995.

(12) Rose, Margaret. The Postmodern and the Post-Industrial. Cambridge: Cambridge. University Press, 1991.

(13) Sarup, Madam. An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism. New York: Harvester, 1993.

(14) Smart, Barry, Postmodernity. London: Routledge, 1993.

(15) White, Stephen K Political Theory and Postmodernism. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.





الحداثة وما بعد الحداثة فى الفكر والأدب

محمد على الكردى*

ليس من شك فى أن موضوع الحداثة والتحديث لم يعد الآن مثاراً للنقاش والجدال فى حد ذاته، بقدر ما أصبح النقاش يدور حول عناصر أو مكونات الحداثة والتحديث. ولقد كانت ظاهرة الحداثة العربية فى بدايتها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باكتشاف النموذج الغربى للتقدم، ومتولدة عن الحاجة الماسة إلى سد الهوة السحيقة التى كانت تفصلنا عن الغرب، ليس فقط على المستوى التقنى والمعيشى، وإنما أيضاً السياسى والاجتماعى والتنظيمى بعامة. ولقد حرص المفكرون، منذ انبثاق الوعى الحديث، على التمييز بين الجوانب المادية للتقدم وبين الأسس الدينية والروحية للموروث، كما حرص المبدعون من الأدباء، مثل يحيى حقى فى «**قنديل أم هاشم**»، وتوفيق الحكيم فى «**عصفور من الشرق**» على إبراز خطورة النقل الحرفى للحضارة المادية الغربية وإهدار القيم الأخلاقية والتراث الروحى الذى قامت عليه الحضارة الإسلامية فى أوج مجدها. إلا أن هذا الموقف التوفيقى كان غالباً ما يرتبط بميول المبدعين إلى تجنب المواقف الأيديولوجية الصارخة، وإلى رغبتهم العميقة فى عدم إخضاع الأدب إلى رؤية سياسية محددة. ولقد كان هذا الموقف السمة الغالبة للعقلية المصرية ذات التوجه «**البرجماتى**» أو العملى، خاصة فى ظروف غياب الديمقراطية الحقيقية ومناوأة السلطة لكل التيارات الفكرية والعقائدية المعارضة لها. غير أن هذه النزعات التوفيقية وما كانت تتلبس به من ضروب الأيديولوجيات الوسطية والتعادلية ما كانت لتمنع بعض القوى اليسارية من التعبير الصريح عن رؤاها التقدمية الثورية للواقع السياسى والصراع الطبقى، وهو الأمر الذى أدى، من غير شك، إلى تجذير حركات الفكر السلفى وتحول بعضها إلى التيارات الأصولية.

أشكال الحداثة:

إن عملية تحديث الفكر المصرى، وهو المشروع الذى كرّس له «عزت قرنى» الجزء الأكبر من مجهوده النظرى، يبدأ، فى الواقع، مع الطهطاوى، من غير أدلجة واضحة، أى بشكل عفوى وفى إطار الفكر الإصلاحى الذى لايتعارض مع البنية العقائدية للإسلام ولا مع مقاصد الشريعة. ولعل ذلك الدور الإصلاحى وطبيعته «**الرأسية**» التى تجعل من الأمة المصرية **وطناً أو ذاتاً تتجاوز مجموع أفرادها**، كما يقول عزت قرنى(١)، هو الذى يسمح لكاتب مثل لويس عوض باعتبار الجبرتى السلفى – كما يرى بحق على بركات(٢) – واحداً من مؤسسى الفكر المصرى الحديث، بينما تختلف فلسفة الإصلاح عند الطهطاوى بقدر ما يتأثر هذا المفكر تأثراً

(*) أستاذ الأدب الفرنسى – كلية الآداب – جامعة الاسكندرية.

عميقاً بفلسفة التنوير وما دعت إليه من فصل السلطات وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس دستورى، وإن كان يؤمن، مع ذلك، أن ما يقدمه المجتمع الفرنسى لايختلف فى جوهره عن روح الحضارة الإسلامية التى شوهتها نظم الاستبداد العثمانى والمملوكى(٣).

ويأخذ فكر التحديث، مع على مبارك، طابعاً تقنياً ومؤسسياً بحتاً، إلى الدرجة التى يمكن اعتبار هذا الرجل المؤسس الحقيقى للفكر التكنوقراطى المصرى، بينما يأخذ، عند الشيخ محمد عبده، طابع الإصلاح أو التنوير الدينى. على هذا النحو، تتفرع عملية التحديث إلى شق مدنى صرف، وهو الشق الذى يبدأ مع حكم محمد على وينتهى بتطوير فعلى لمؤسسات الدولة ونقل مصر من مجتمع وسيطى إلى مجتمع مدنى حديث، كما سيؤدى إلى تضوع الفكر الليبرالى النيابى الذى سيظل مهيمنا على الساحة السياسية والفكرية حتى قيام ثورة يوليو عام ١٩٥٢، بينما يصطدم الفكر الإسلامى الإصلاحى، فى سعيه نحو التجديد، بالسلطة الدينية الدجماطيقية، وهو ما سيولد بدوره هذا التفرع المعروف إلى يسار إسلامى تقدمى يسعى إلى تحديث التراث وإعادة قراءته وفقاً لمعطيات العصر وآليات العلم الحديث، وإلى يمين إسلامى يتمسك بحرفية الموروث ويرفض كل ربط بين هذا الموروث وبين حركة التاريخ، كما يزداد تطرفاً وتصلباً منذ نجاح الثورة الإسلامية فى إيران وانهيار حكم الشاه الليبرالى الزائف.

ومن ثم، يمكننا القول بأن عملية التحديث، الملتبسة أحياناً بعملية النهضة وفكر الإصلاح الدينى، تحتاج دائماً إلى توضيح جذورها وأصولها؛ فالتحديث — من غير شك — عملية مستجلبة من الغرب، ولايمكن نكران دور الصدمة التى أحدثتها حملة **«بونابرت»** على مصر عام ١٧٩٨، بالرغم من وجود جذور محلية لنهضة فكرية عرفتها مصر على استحياء فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر مع **الزبيدى وحسن العطار**، وفقاً لاجتهادات **«بيتر جران»**(٤)، وإن انتهت بإعاقتها فوضى الحكم المملوكى وما أدت إليه هذه الفوضى من تبديد ثروات الشعب على أيدى الطاغيتين مراد بك وإبراهيم بك.

مهما يكن من أمر، فإن طغيان التيارات الأصولية بدءاً من فترة الحكم الساداتى وحتى وقتنا الحاضر، وهى سمة يراها البعض مميزة لفترة ما بعد الحداثة، نظراً لما تعرف به من غياب العقلانية والدعوة إلى العنف، لايجب أن يحجب عنا استمرارية حركة الإصلاح الإسلامى مع كثير من المفكرين الجادين الذين يمكن اعتبارهم امتداداً للفكر الإسلامى التنويرى المعتدل وعلى رأسهم **محمد عمارة ومصطفى محمود**، وذلك بالرغم من نفور هذا التيار من حركة تجديد التراث وإعادة إنتاجه وفقاً لآليات الخطاب الحديث وقواعد التفسير **«الهرمينوطيقى»** مع كل من **حسن حنفى ونصر حامد أبو زيد**.

لنعلم، على كل حال، أن ظاهرة الحداثة فى مصر أو فى أى بلد عربى آخر لم تنشأ كظاهرة مستقلة أو ذاتية، فهى وثيقة الارتباط، أردنا أم لم نرد، بالتجربة الغربية، وذلك لأسباب تاريخية موضوعية من جهة، ولارتباطها الشديد بمجموعة من المفاهيم والتصورات النظرية المتولدة عنها جدلياً، من جهة أخرى. ذلك أن الحداثة نشأت فى الغرب على أنقاض المجتمع الزراعى الإقطاعى أولاً، وثانياً: على تخلخل المفاهيم الدينية والميتافيزيقية والمثالية التى شكلت العامل الأساسى لرؤية الوجود أو الأيديولوجيا التاريخية الملازمة لهذا المجتمع. بمعنى آخر، إن الحداثة الغربية تشكل مجموعة من الظواهر المتكاملة عضوياً والناتجة تاريخياً عن حركة التطور الجدلى للمجتمعات الأوربية الوسيطية؛ فالمجتمع الأوربى الوسيطى كان يقوم، من حيث تركيبته السياسية والاجتماعية، على تفتيت السلطة المركزية، وعلى سيادة الإقطاع على مصادر الثروة الأساسية وهى الأراضى الزراعية؛ كما كان يقوم، على مستوى الأيديولوجيا الدينية والفكرية على مبادئ ثبات القيم والتحديد المسبق عرفاً وقانوناً للهيراركية الثلاثية التى كانت تحكم النظام الاجتماعى، وفقاً لمبادئ العبادة (وظيفة رجال الدين) والقتال (النبلاء) والعمل (الفئة الثالثة وتشمل البرجوازية ومختلف فئات الشعب الأخرى). وأخيراً كانت الرؤية الميتافيزيقية للوجود، التى بلورتها علوم

اللاهوت والفلسفة المدرسية في جمعها بين الفلسفة والدين على طريق كبار فلاسفة المسلمين(٥)، تشكل الركيزة الأساسية لأنساق القيم والمعايير والمثل التى لاتنظم فحسب مجمل العلاقات الاجتماعية على هذه الأرض، وإنما كذلك علاقة الأفراد بحياتهم الأخروية من حيث الرؤية الرأسية للعالم، ومن حيث مفاهيم الخير والشر والطاعة والمعصية والثواب والعقاب.

لا جرم، من ثم، أن تأتى قيم الحداثة مواكبة لمعظم التغيرات التى سوف تصيب هيكل المجتمع الإقطاعى، وتؤدى إلى خلخلته، ثم، فى النهاية، إلى انهياره. وأول مظهر من مظاهر هذا التغيير سوف ينبثق من عملية التناقض نفسه الذى ينشأ من الصراع المتولد، من جهة، بين رجال الإقطاع والسلطة الملكية، وبينهم وبين الطبقة البرجوازية الصاعدة، من جهة أخرى؛ خاصة مع بدايات ازدهار ظاهرة المدن وانتعاش التجارة خلال القرنين الثانى عشر والثالث عشر. ذلك أن الملكية تسعى جاهدة إلى تثبيت السلطة المركزية، ومن ثم القضاء على الإقطاع ومنظومة القيم والمفاهيم التى يمثلها، خاصة ما يتصل منها بولاء الأفسال لأسيادهم الإقليميين، والقضاء أيضاً على التضارب بين حقوق الإقطاع وحقوق الملكية الصاعدة، على مستوى تحصيل الضرائب والتنظيمات والتشريعات الإدارية والقضائية والعسكرية. وكانت الطبقة البرجوازية المنبثقة عن احتكار القرى الكبيرة أو الكفور (bourgs) ذات الأسواق، وفى المدن الإقليمية تعانى من سيطرة الإقطاع ليس فحسب على الأراضى الزراعية المحيطة بهذه المراكز الآهلة بالسكان، وإنما أيضاً على أجزاء هامة من مساحاتها العمرانية، وهو الأمر الذى دفع هذه الفئة من التجار والأعيان من أصحاب المناصب البلدية إلى مقايضة النظام الملكى على تحرير المدن التجارية الهامة مقابل هبات مالية ضخمة تساعده على تقوية الحكم المركزى وتدعيم الوضع المادى للخزانة، وهو ما يتيح له تجييش الجيوش ودفع مرتبات موظفيه والوقوف أمام العصيان المحلى والاعتداءات الخارجية على البلاد.

وليس من شك فى أن هذا التحالف، الذى فرضته الظروف التاريخية الموضوعية والمصالح الاقتصادية والوطنية المشتركة، قد لعب دوراً كبيراً فى تأسيس الدولة القومية الحديثة فى أخريات القرن الخامس عشر، وفى تحقيق هدفين عظيمين كانا بمثابة الشرط الأساسى لقيامها، والغاية التاريخية الحتمية التى كان لا مناص من انتهائها إليها، وإن لم يكن ذلك بالصورة الشمولية التى قد يتصورها بعض الناس؛ والهدف الأول هو الارتباط العضوى بين وظيفة النظام الملكى، الذى نشأ على أثر تفتت وتصدع الإمبراطورية الرومانية، وبين قيام مفهوم الأمة (nation) ذات البعد التاريخي واللغوى المرتبطة بانبثاق الوعى القومى. أما الهدف الثانى فهو ضرورة تحرير السوق المحلية من سيطرة الإقطاع، كطبقة استهلاكية مبددة للثروات الإقليمية، والتحول إلى السوق الوطنية التى تلتقى عبرها مصالح الطبقات البرجوازية الصاعدة مع المصالح القومية التى وصلت إلى أعلى درجات الوعى الوطنى من خلال المفاهيم والرؤى البرجوازية على شاكلة تصور العلاقة بين الملكية والرعية فى هيئة نظام تعاقدى، بينما كان تصور الشعب لهذه العلاقة غالباً ما يأخذ طابع العلاقة بين الأب وأبنائه أو بين الراعى ورعيته. ويشمل كذلك الهدف الثانى ضرورة تأكيد الحريات الإقليمية وحرية الانتقال وحرية الأشخاص والتجارة والتملك، وذلك لما تتميز به هذه القيم، بجانب خصوصيتها الطبقية، من سمات إنسانية يسهل تعميمها فى إطار تصور شمولى للوطن كقوة قومية ولغوية ودينية متجانسة. وليس من شك فى أن هناك تلازماً وثيقاً، ليس فحسب بين نمو العقلية أو الأيديولوجيا البرجوازية ومبدأ قيام السوق الوطنية، وإنما أيضاً بينها وبين البحث عن صيغ قانونية تتلاءم مع عملية التوحيد الإقليمى الذى حققته تاريخياً، وإن على فترات تاريخية متباعدة، النظم الملكية المنبثقة عن تفتت الإمبراطورية الرومانية منذ أواخر القرن الخامس الميلادى وبداية تشكل خريطة الدول الأوربية المقبلة. ولعل أهم النظم القانونية عقلانية، التى تعود إليها بعض الدول الأوربية، هو النظام القانونى والإدارى الذى تؤسسه الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ استلهاماً من القانون الرومانى الذى ظل قائماً فى جنوب فرنسا بينما سادت بقية أقاليمها فوضى الأعراف والعادات التى انتقلت من مرحلة

الشفاهية إلى مرحلة الكتابة خلال القرن السادس عشر.

ولاشك أيضاً أن هذه التحولات فى البنية السياسية للدولة والبنى الاقتصادية والاجتماعية للتجمعات الإثنية المكونة لشعوبها سوف تنعكس، ليس فحسب على عملية إعادة توظيف الدين، الذى كان يشكل الرؤية الأيديولوجية السائدة لمجتمعات العصور الوسطى، وإنما أيضاً على تشكيل المفاهيم الفكرية والأدبية والفنية المواكبة لقيام العالم الحديث. ذلك أن الدين كان يشكل، فى العصور الوسطى، القاعدة الأساسية لنظرة الأمم المسيحية إلى الكون والحياة، وهى النظرة التى مازالت غالبة على العالم الإسلامى حتى اليوم. ومعنى ذلك أن كل مناحى الحياة من السلوك الفردى إلى السلوك الجماعى، ومن المعاملات الاقتصادية (قضية الربا والسعر العادل) إلى أرقى الموضوعات الأخلاقية والفكرية والأدبية والفنية، كانت تندرج جميعاً تحت إطار الدين؛ ومن ثم، كان من الطبيعى أن تنشب الصراعات السياسية فى ثوب الدين وما يقدمه من أشكال ممكنة للتعبير عن المصالح الاقتصادية أو الخلافات العرقية والقومية، وذلك بقدر ما كان الدين يمثل طريقة التعبير الأيديولوجية الوحيدة فى تلك العصور. ولعل هذا ما نلاحظه أيضاً فى تاريخنا الإسلامى بصدد العلاقة بين المذهب الشيعى وحركة صراع الشعوب الفارسية ضد هيمنة العناصر القومية العربية على الحكم؛ وكذلك عبّر ما يسمّى بالحركات الشعوبية حيث كانت المذاهب الخارجة على السنة هى، فى الوقت نفسه، الخارجة على السلطة الرسمية بسبب ما كانت تمارسه هذه، أحياناً، من ظلم وتجاوزات تجاه حقوق الأجناس غير العربية.

وليس من شك فى أن هيمنة هذه الشمولية الدينية كانت أيضاً وراء الصراعات الفقهية والمذهبية ومحاولات التوفيق بين الفلسفة والدين فى الغرب، وبين العقل والنقل فى تراثنا الإسلامى. إلا أن هذه الشمولية تأخذ فى الانفكاك تدريجياً فى الغرب المسيحى مع بدايات العصور الحديثة. ولعل أول صدع نلاحظه، على المستوى السياسى، هو تحالف «فرانسوا الأول» (١٥١٥-١٥٤٧) ملك فرنسا، خلال النصف الأول من القرن السادس عشر، مع السلطان العثمانى ضد البلاد المسيحية المعادية له، وعلى رأسها أسبانيا والنمسا اللتان كانتا تدوران فى فلك أسرة **الهابزبورج**. كما أن المبادئ «الجديدة»، التى يصوغها «**ماكيافيللى**» (١٤٦٩-١٥٢٧) فى كتابه «**الأمير**» (١٥١٣)، تقلب رأساً على عقب كل القيم والمثل التى كان يقوم عليها نظام الفروسية، على الأقل من الناحية النظرية، من ولاء وإخلاص للسيد أو الحاكم العادل، وتفان فى سبيل نصرة الحق والدين والأرملة واليتيم؛ وذلك بحيث تصبح متطلبات السياسة الواقعية ضرباً من الحرب المقنّعة التى تأخذ فيها كل الوسائل الخبيثة، من قتل وغدر وخيانة، طابع الشرعية فى سبيل تحقيق الهيمنة على السلطة(٦).

وليس من شك فى أن هذه التحولات تندرج كلها فى إطار العقلية العملية التى لايجب فصلها عن مختلف ألوان العقلانية الجديدة التى ترى النور تدريجياً ليس فحسب فى مجال العلم والفلسفة وإنما أيضاً فى الفنون والأخلاق والسلوك. على هذا النحو، يمكن فهم العقلانية السلطوية، أو بعبارة أخرى الواقعية السياسية، من منظور مصلحة الدولة (raison d'état)، التى سرعان ما تربط بين شخص الحاكم «المطلق» أو «المستبد» وبين جهاز الدولة كجهاز يتحد به ويتمثل فيه إلى درجة التطابق، وهو عين التصور الذى سيؤدى فيما بعد إلى بلورة مبدأ «الكاريزما» الذى يجعل من الحاكم شخصاً خارقاً وبطلاً ملهماً من قبل العناية الإلهية فى سبيل إنقاذ الأمة. كما أن هذه العقلانية السياسية لايمكن فصلها، من جهة أخرى، عن التصورات التى لاترى فى الإنسان إلا غرائزه العدوانية وميله «الطبيعى» إلى الشر، إذ من الواضح أن معظم دعاة الاستبداد السياسى الحديث مثل «**ماكيافيللى**» أو «**هوبز**» (١٥٨٨-١٦٧٩) يؤمنون بالطبيعة الشريرة للإنسان، وهو ما يدفعهم إلى تخيل نظم للحكم تقوم على الحد من سلطة الأفراد ودفعهم إلى التنازل عن الجزء الأكبر من حرياتهم إلى شخص الحاكم فى سبيل توفير الحماية لهم والحفاظ على أمن الدولة والتوازن العام للمجتمع. هذا بينما تفترض بلورة فكرة المجتمع المدنى تأصيل مبدأ الديموقراطية، وهو ما لا يتم إلا بطرح مضمون العلاقة القائمة بين مصداقية الفعل وواقعه، وهى القضية التى يعنى بها «**هابرماس**»(٧) ولكنها لا تتحقق، فى النهاية، بصورة موفقة إلا على أساس من خلفية عامة يناط بها تدعيم أو تأسيس مجتمع

تواصلى أو تشاركى.

وليس من شك فى أن انبثاق هذه العقلية العملية، التى ترتكز عليها فلسفة الدولة القومية الحديثة، سوف تقوم بتعديل وظيفة الدين وتحويله من رؤية لاهوتية مركزية للكون تقوم على الصراع ضد الإسلام، إلى رؤية أيديولوجية تدعم شرعية النظام الملكى وتؤكد استقلاليته، من منطلق حماية المصالح القومية، ضد هيمنة البابوية. وقد لعبت **«البروتستانتية»** مصداقاً لهذه الرؤية **«الكاثوليكية»**، نفس الدور حينما ارتبطت، فى عهد «لوثر»، بحركة تحرير بعض الإمارات الألمانية من سيطرة أسرة **«الهابزبورج»**. ومهما يكن من أمر، لقد ارتدى الدين المسيحى، منذ القرن السادس عشر، طابعاً قومياً واضحاً، الأمر الذى أدى إلى استقلال «كنيسة إنجلترا» عام ١٥٣٤ على أيدى «هنرى الثامن» المزواج، وإلى نزعة الكنيسة الفرنسية إلى الاستقلال خلال حكم «لويس الرابع عشر»، وقيام حركة «الجلليكانية» (gallicanisme) فى إطار مذهب «الجانسينزم» (jansénisme) المتطرف والمناوئ لجماعة «اليسوعيين» الموالين للبابوية. كما أنه من الواضح، بالرغم من استمرار بعض المجابهات بين «الكاثوليك» و«البروتستانت»، بعد حروبهم الدامية خلال النصف الأخير من القرن السادس عشر فى فرنسا، وبعض المجادلات اللاهوتية بين «اليسوعيين» الذين طردوا من فرنسا عام ١٧٦٤، وبين «الجانسينست» الذين أدانهم البابا للمرة الثانية عام ١٧١٣، خلال القرن الثامن عشر، المعرف بعصر التنوير، أن الوظيفة الأساسية للدين المسيحى أخذت تنحصر تدريجياً فى إطار عمليات الإحسان والعناية بالمرضى والفقراء والقيام بمهمات التربية والتعليم. ولعله من الطريف أيضاً أن نلاحظ أن القرن السابع عشر الفرنسى قد شهد نهاية المحاكمات الذائعة الصيت، خلال العصور الوسطى وحتى القرن السادس عشر، التى كانت تقام للسحرة ودعاة الهرطقة، والتى أدين فى إطارها **«جاليليو»** (١٥٦٤-١٦٤٢)، وأحرق حياً **«جيوردانو برونو»** (١٥٤٨-١٦٠٠)(٨).

إن هذه العقلانية التى برزت عبر تأسيس الدولة القومية الحديثة والتى فصلت، وإن كان على المستوى الفعلى أكثر منه على المستوى النظرى والأيديولوجى، بين جهاز الدولة أو السلطة المدنية للملكية وبين هيمنة السلطة الكنسية، تبزغ أيضاً على مستوى الإبداع الثقافى والفنى من خلال أدب «الإنسانيات» الذى لايشمل فحسب بعث الآداب والفلسفات اليونانية القديمة، وإنما كذلك استخدام المناهج العقلية والفيلولوجية فى دراسة ونقد النصوص الدينية، على شاكلة **«إرازم»** الهولندى(١٤٦٩-١٥٣٦) و**«ديتابل»** الفرنسى (١٤٥٠-١٥٣٦)، ونشر مباحث اللياقة وآداب السلوك التى سوف تساهم فى صنع الإنسان المتحضر الجديد، وإن كان هذا التنميط أو التطويع لايمنع من انفجار مفاهيم القوة أو الفتوة (virtu) التى تؤكد الطاقة الإبداعية الجديدة التى تتجلى، من جهة، عبر هذا الكم الهائل وغير المسبوق من الأعمال والروائع التى قدمها فنانو عصر النهضة الإيطالية، وعبر هذه الرؤى الأسطورية **«البروميثية»** المتجددة التى تضع الإنسان فى مركز الوجود، من جهة أخرى.

ومن ثم، يمكن القول بأن ظاهرة الحداثة تبرز، منذ البداية، عبر صورتين رئيسيتين: صورة العقلانية الإرادية المبددة لأوهام وخرافات العصور الوسطى؛ وصورة الذاتية الأدبية التى سنناقشها فيما بعد. وتتأكد العقلانية، بدورها، من خلال تيارين متضاربين: تيار الفلسفة المثالية التى لاتقطع صلتها كلية بالفكر الفلسفى القديم، ولاحتى مع الدين، ويمثله **«ديكارت»** و**«مالبرانش»** و**«ليبنتز»**، والتيار العلمى الرافض لميراث الفلسفة القديمة، ومن أتباعه أو رواده **«بيكون»** و**«جاليليو»** مؤسس الفيزياء الحديثة. إلا أن «فرانسس بيكون» يظل محصوراً فى نطاق الإمبريقية ومجال الملاحظة والتجربة المباشرة، وهو الخط الذى ستتميز به المدرسة الإنجليزية بعامة، سواء مع **«جون لوك»** أو **«هيوم»**، أو حتى فيما بعد مع نشأة الفلسفات التحليلية والوضعية المنطقية واللغويات البراجماتية، وهو ما يدل على أن العقلية الحديثة فى العالم الأنجلو ساكسونى، الذى يفيد أيضاً من إسهامات **«مدرسة فيينا»**، أقرب إلى العقلية العملية منها إلى التهويمات والرؤى الميتافيزيقية، التى ستتشكل من خلالها العقلانية الألمانية أو الفرنسية.

بيد أن العقلانية الفرنسية سوف تنتهي بالتردى في حبائل المناهج الوضعية وستكون، في الأغلب، تابعة للعلم خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وحتى بزوغ التيارات الظاهراتية في أوائل القرن العشرين التي يمكن أن ينسب إليها «برجسون» (١٨٥٩-١٩٤١) بفلسفته الحدسية الخاصة عن الديمومة والوعي والزمان المتصل، ثم أقطاب الفلسفة الوجودية الفرنسية، وعلى رأسهم **«سارتر»** و**«ميرلو بونتي»**، ولكن بعد ارتفادهم من منابع الفلسفة الألمانية التي تسيطر على الساحة العالمية منذ بزوغ «كانط»، والتطور اللاحق للفكر الألماني نحو التيارات الرومانطيقية والظاهراتية والأنطولوجية مع **« هيجل»** و**« هوسرل»** و**«هيدجر»**، وإذا كان التيار العقلاني سيظل، مع ذلك، قائماً في ألمانيا فمن غير شك عبر الكانطية الجديدة وأهم ممثليها **«كاسيرر»**، ومن خلال مدرسة **«فرانكفورت»** وبوجه خاص مع **«هابرماس»** الذي يقودنا من نقد الثقافة مع زميله «أدورنو» إلى مفاهيمه الجديدة عن **«العقل التواصلي»**، ومن محاولاته في إعادة بناء الماركسية إلى أعتاب ما بعد الحداثة. وبالنسبة لتحديث العقل العربي، فمن الضرورة بمكان ليس فحسب الإشارة إلى تيار الوضعية المنطقية التي ترسمت خطى العلم، والتي لعب فيها «زكي نجيب محمود» دوراً كبيراً، ربما سبقه إليه رائد الفكر العلمي «سلامة موسى» الذي يعد من أوائل من أدخلوا المفاهيم التطورية ومناهج التحليل السيكولوجي إلى مصر، وإنما أيضاً إلى التيارات اليسارية والتقدمية التي عرفتها مصر وكان لها الدور الكبير مع لطفي الخولي ومحمود أمين العالم وغالي شكري وعبد العظيم أنيس والسيد يسين، على سبيل الذكر وليس الحصر، في بناء منظومة فكرية ونقدية متكاملة ليس فحسب في مجال المنهجية الفكرية، وإنما أيضاً في إطار العمل على تنقية الوعي الزائف وتصفيته من كل رواسب العقلية الخرافية ذات الارتباط الوثيق بنمط الإنتاج الزراعي، ومن كل أوهام المثالية الموروثة التي تروج للأفكار التقليدية والمسبقة باسم الحقائق المطلقة وطبيعة الأشياء وثباتها، وكأن الظواهر الاجتماعية والفكرية لاتخضع لأي نوع من النسبية التاريخية ولا علاقة لها بحركة التناقضات والصراعات الطبقية والفئوية وتوازن علاقات القوى الداخلية والخارجية.

ولكن إذا كانت الحداثة الفكرية تعتمد على أساس مفاهيم التقدم، وعلى تأكيد دور العقل وأولويته بالنسبة للمسلمات والثوابت التي يجب أن يقوم عليها الفكر العربي الحديث، وإذا كانت تهدف، في المقام الأول، إلى إطلاق حركة المستقبل وتحقيق العدالة الاجتماعية والسعادة البشرية عن طريق تطوير العلم وتعميم فوائده بواسطة ما ينتجه ويبدعه من تكنولوجيا متطورة دوماً، فإن الحداثة الأدبية والفنية لاتتزامن، بالضرورة، مع متطلبات الفكر. ولعل هذا التناقض الظاهر هو إحدى المشكلات العويصة التي يجب علينا محاولة فهمها وتبديد ما يحيط بها من غموض. بيد أنه، لكي نصل إلى هذا الفهم، علينا أن نقر أولاً بأن مبدأ عدم التزامن بين مستويات التعبير هو مسلمة يجب قبولها، كما علمنا «التوسير» في نقده لمفاهيم الشمولية الهيجلية(٩)، وذلك بقدر ما يوجد من خلخلة وعدم تطابق بين البنى التحتية، المشكّلة لقوى الإنتاج، والبنى الفوقية بما فيها العلاقات الاجتماعية للإنتاج، ومختلف أشكال التعبير عن الوعي الجمعي سواء في الفن والأدب، وبقدر ما يوجد، وفقاً لدروس «جورفيتش»(١٠) من ضروب التعددية الزمنية التي تحكم عملية التطور أو التغيير الاجتماعي. معنى ذلك أن المجتمع، أي مجتمع، لايشكل وحدة كلية متجانسة؛ كما أن البنية الفوقية، التي تتمثل في مختلف ألوان النشاطات التنظيمية أو القانونية والتعبيرية المتراوحة بين الفكر النظري والأشكال الأدبية والفنية، لاتشكل بدورها وحدة كلية متجانسة وإنما، في الأغلب، شبكة من العلاقات المركبة والمتداخلة على مستوى الواقع التاريخي، وذلك يمكن رده إلى دور التناقضات الطبقية فيما بينها وفي داخلها، والتي قد تتعايش في مرحلة من مراحل التاريخ ولكنها تنتهي حتماً إلى الانفجار أو الطفرة الكيفية في وقت تفاقم الأزمة وحدوث التحولات الكبرى أو الثورات. أضف إلى ذلك ما تقوم به الأيديولوجيا أحياناً من تزييف للوعي الجمعي حينما تبث التناقض بين الواقع الموضوعي للطبقات الاجتماعية وبين طموحاتها ورغباتها؛ أو بعبارة أخرى، بين هذا الواقع

وبين رؤية هذه الطبقات الذاتية لموقعها من مجمل حركة المجتمع وصيرورته التاريخية.

من ثم، يمكننا، من منظور السوسيولوجيا الأدبية أو الثقافية، ربط الأنواع الأدبية بمجموعة من الأزمنة التاريخية المختلفة، أو المتعارضة فيما بينها أحياناً، إلا أن هذه الأنواع تقبل بدورها الخضوع، على المستوى الداخلي البحت، لمنطق خاص غالباً ما يستطيع النقد الأدبي، والبنيوى منه خاصة، أن يعزله في صورة هياكل وتحولات سيميوطيقية محايثة لا علاقة لها بأية مرجعية خارجية أو نفسية. على هذا النحو، نلاحظ أن معظم نقاد الأدب يؤرخون الحداثة الغربية فى الأدب والفن بظهور أشكالها المعارضة للعقلانية أو المثالية الكلاسيكية، ويربطون هذا التحول أولاً بانبثاق مفهوم الحرية الإبداعية على حساب مبدأ محاكاة القدماء، وهو مفهوم تقنى؛ وثانياً بانبلاج مفهوم الفردية، وهو مفهوم ذو جذور اجتماعية برجوازية من جهة، وببلورة مفهوم الإنسانية الشامل أى المتجاوز لكل فكر طبقى، وهو ما تؤكده الرؤية الرومانسية للوجود، من جهة أخرى. وليس من شك فى أن هناك علاقة وثيقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، إلا أنها تختلف فى مضمونها الاجتماعى، وتزداد هذه العلاقة تعقيداً عندما تنتقل هذه المفاهيم إلى بيئة مختلفة وبناء اجتماعى مغاير، كما تم ذلك فى واقعنا العربى الذى يقع، منذ انبثاق وعى مبدعيه على عالم الحداثة، فى بؤرة المؤثرات الغربية إلى درجة أن وعينا بالوجود والأشياء، وحتى بأنفسنا، يكاد يكون، على الدوام، وعياً لاحقاً على الوعى الغربى بنفسه وبنا. ومن ثم، فهو إما تابع له أو مناقض، وفى أحسن الحالات بين بين.

إن الحداثة الفكرية، كما قلنا، ترتبط ارتباطاً وثيقاً باكتشاف وظيفة العقل النقدية والتحليلية، وإن كان ذلك لا يعنى غياب العقل ومنطقه الاستدلالى أو الاستقرائى عند القدماء؛ ولكن الفرق الجوهرى بين المنظورين القديم والحديث يظل أن القدماء كانوا ينظرون إلى العقل، سواء فى صورته الأفلاطونية المثالية أو فى صورته الأرسطية العملية، كمسلمة أو قضية مفروغ منها، بينما يقوم الفكر الحديث باختبار وظيفة العقل نفسه ومشروعيته فى أن يكون أداة للمعرفة والتحليل. ومن هنا، تتضح لنا قضية المنهج عند «**ديكارت**» ودوره فى تأسيس العقل والعلم معاً على أصول رياضية، مثلما فعل «**جاليليو**» حينما ربط بين الطبيعة ولغة الرياضيات. هذا بينما عملت المدرسة الإنجليزية مع «بيكون» ثم «لوك» و«هيوم» على ربط العلم بالتجربة الحسية إلى درجة التشكيك فى العقل والمنطق، وهو الأمر الذى حدا بالفيلسوف الألمانى «**كانط**» إلى تصحيح الوضع فى كتابه «**نقد العقل الخالص**» فقدم لنا صورة مركبة مثالية وحسية، فى الوقت نفسه، إذ جمع بين ما أسماه الشروط القبلية للمعرفة وبين المضمون الفعلى لها.

وليس من شك فى أن هذه الصورة من الحداثة هى التى انتقلت، عبر أدبيات عصر التنوير الفرنسى (مونتسكيو – روسو – فولتير – ديدرو) وبعض مفاهيم القرن التاسع عشر العلمية والاجتماعية (دارون – كونت – دور كايم – سبنسر)، إلى معظم رواد النهضة العربية والإسلامية من الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده حتى طه حسين وأحمد أمين وغيرهم. ولقد اتخذت الحداثة الفكرية، خاصة فى صورتها الوضعية والعقلانية، طريقها إلى الأدب العربى عن طريق محاكاة المسرح الكلاسيكى، ثم تحولت فى القصة والرواية إلى الواقعية التقليدية ذات الاتجاهات «البلزاكية» و«الموپاسانية» و«التشيخوفية»، وبعد ذلك إلى الواقعية الاشتراكية والنقد الأيديولوجى تحت تأثير المد الماركسى الذى راج قبيل الثورة وعاد ليتألق، بعد فترة طويلة من الحصار والتنكيل، فى إطار الاشتراكية العربية التى هيمنت على نظام الحكم خلال الستينيات. إلا أن الحداثة الفعلية فى مجال القصة والرواية، وربما إرهاصات ما بعد الحداثة، تبدأ، فى ظننا، مع ما يسميه إدوارد الخراط تارة «**الحساسية الجديدة**» وتارة أخرى «**الكتابة عبر النوعية**»(١١). ولاتعتبر هذه المسميات مرادفة، فى نظر الكاتب، لقوالب جامدة، إذ أنها تشير، فى الأغلب، إلى تيارات تتكشف مع جيل السبعينيات بالرغم من انبثاقها فى شكل عناصر جنينية بدأت مع المرحلة الوجودية والنفسية المختلطة بالكوابيس والهذيان(١٢) فى بعض روايات نجيب محفوظ التى ظهرت خلال الستينيات مثل «اللص والكلاب»،

والسراب، والشحاذ، وثرثرة فوق النيل». وأهم سمات هذه «الحساسية الجديدة»، كما يحددها الخراط نفسه، هي انفراط التسلسل الزمني للسرد الروائي، وانكسار خطية الحركة وعملية تنامي العقدة أو الحبكة، وغياب الإشارة إلى مرجعية خارجية أو نفسية فعلية، وكلها سمات تنطبق على الرواية الجديدة الفرنسية كما أسسها **«آلان – روب جرييه»** و**«كلود سيمون»**. وربما الأهم من ذلك كله، عند الخراط، هو تحول العالم الموضوعي إلى إحدى إمكانات اللغة نفسها بحيث تفقد هذه طابعها الإشاري أو الإخباري البحت لتصبح أقرب إلى الرؤيا أو الحلم فتزول الفوارق بين النثر والشعر اللهم إلا سمة السردية، ونسبح في بحار **«الكتابة عبر النوعية»** التي يرى الخراط فيها أحد نتاجات اللاعقلانية التي فجرها الواقع المصري والعربي بعد هزيمة ١٩٦٧ وتوالي النكسات القومية والاجتماعية وصعود القوى الظلامية والسلفية(١٣).

بيد أن الحداثة الشعرية، وإن التقت بآخرة مع مفهوم الخراط للحساسية الجديدة، قد سلكت طريقاً مغايراً. فهي، بخلاف قضايا الشكل والتفعيلة والخروج على القصيدة العمودية وبآخرة قصيدة النثر، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باكتشاف وجدان الإنسان العربي وانفجار ثورته على كل القيود التي كانت تعوق قدرته في التعبير عن نفسه والإفصاح عن مكامنه؛ إلا أنها، مع ذلك، لم تصل إلى هذا الاكتشاف إلا في إطار حركة الشعر الرومانسي الغربي الذي استطاع أن يقدم للشباب المثقف، أكثر من الموروث، ما يحتاجه من رؤى وموضوعات وأشكال جديدة تتلاءم مع طموحاته ورغباته العارمة في تغيير عالمه المكبل بالتقاليد والعادات البالية.

من ثم، نفهم لماذا تقوم حركة «الديوان» بالثورة العارمة على شعراء الإحياء، وبوجه خاص شوقي لما أسند إليه من إجادة الشعر وريادته، لحذوهم حذو القدماء في المديح والرثاء وانكبابهم على شعر المناسبات وانعدام ما أسماه العقاد بالوحدة العضوية في شعر شوقي، كما طال هذا النقد اللاذع نثر المنفلوطي الذي نعت بالتصنع والإفراط في **«الرقة والأنوثة والحلاوة»**(١٤). وليس بعجيب أيضاً أن تتجه الحداثة الشعرية بعد ذلك، عبر مدرسة **«أبوللو»** إلى تعميق النزعة الرومانسية والوجدانية في الشعر، وذلك بالتأكيد على الذاتية والغنائية والتأمل الصوفي والتغني بالطبيعة وأحاسيس القلق والسأم والتمسك بالوحدة العضوية للقصيدة والبساطة في التعبير والتخيل والتصوير(١٥).

إلا أن ثورة الحداثة في الشعر لاتنتهي، وتكاد تكون هناك عدة حداثات، إذ أن التعبير الشعري في اتجاهه نحو تعميق إحساس الإنسان العربي بوجوده لايمكنه إلا أن يثور ويتمرد على كل مظاهر الإيقاع الخارجي وموسيقاه الصاخبة في الشعر التقليدي، وعلى كل القوالب الدلالية والخيالية النمطية التي سجنه بين جدرانها قروناً طويلة هذا الرصيد الهائل من المنظوم الموروث. ولم يكن على الشعراء أن يثوروا تحقيقاً لحريتهم في ابتكار أشكال جديدة فحسب – فهذا المسعى كان موجوداً على الدوام بشكل أو بآخر – وإنما أيضاً سعياً للاقتراب من مكنون التجربة المأسوية للإنسان العربي المعاصر الذي لم يكد ينبثق وعيه وتتفتح عيناه على العالم الحديث حتى توالت عليه الصدمات والأزمات: صدمة الاحتلال الأجنبي، صدمة تقسيم فلسطين، وأزمة النظم العربية الرجعية والهزائم المتتالية أمام العدو الصهيوني، وكل صنوف الإحباطات الداخلية على المستوى الاجتماعي والنفسي والاقتصادي. لا جرم، من ثم، أن تتبادل منابع الشعر الموروث حركات الثورة والتمرد، فتنبثق مع نازك الملائكة والسياب والبياتي في العراق(١٦) أول حركات التجديد المعاصرة في الشعر العربي، وتتجذر إلى درجة الثورة الشمولية على التراث دعوة أدونيس(١٧) السوري إلى خلق عالم شعري جديد لايمكن فصله عن إعادة بناء الإنسان العربي وإعادة تشكيل مخيلته ورؤيته للوجود، بحيث يواكب زمنه ويحقق ماهيته كصيرورة دائمة التشكل والتكوين، كما تنفجر ينابيع التجديد الشعري في مصر مع جيل الستينيات وتكاد تبلغ زخمها مع جيل السبعينيات الذي لايبرز قدرته فحسب على إعادة تشكيل الموروث اللغوي وإنما أيضاً على تثويره من منطلق التمرد على كل أشكال التقديس التي يصطنعها كل مجتمع لنفسه، وذلك في ضوء المفاهيم الثورية التي أحدثتها المناهج الجديدة كالبنيوية والتفكيكية والأسلوبية في قلب العلوم الإنسانية(١٨).

ظاهرة ما بعد الحداثة:

تقوم ظاهرة ما بعد الحداثة على أسس افتراضية أكثر من قيامها على أسس موضوعية محددة، ولعل ذلك رجع إلى ارتباطها بضرب من الحساسية العامة الناجمة عن بعض التغيرات الغائمة فى قلب الحداثة نفسها. ومن ثم، هذا التداخل أو التشابك الذى نحس به بين كثير من مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة. ولعل أيضاً ظاهرة **«عدم الحسم»** التى يتسم بها الفكر الغربى المعاصر الذى يقوم، فى معظمه، على أسس نقدية أو تفكيكية، تعد عاملاً هاماً من عوامل **«غياب التحديد»** أو **«استحالته»**، وهى العبارة التى تنسب إلى **إيهاب حسن** والتى تعد المعلم الأساسى لحركة ما بعد الحداثة.

مهما يكن من أمر، فإننا نعتقد أن هناك بعض الدراسات والإسهامات الجيدة التى يمكن الاهتداء بها فى تحديد الملامح البارزة لهذه الظاهرة المراوغة. ولعل كتاب **«جيانى فاتيمو»** عن **«نهاية الحداثة»**(١٩) يعد من أفضل الدراسات الفلسفية التى يحاول صاحبها حصر ظاهرة ما بعد الحداثة، على المستوى الفكرى، فى عدد محدد من المبادئ المحورية، وهى: **موت الفن، وموت حركة الإنسانوية** (Humanisme) **والعدمية، ونهاية التاريخ، وتجاوز الميتافيزيقا.**

ويبرز مبدأ «موت الفن» من خلال ثلاثة أشكال رئيسية تدل على تدهوره كقيمة أساسية، وهى بروزه فى المجتمعات الصناعية المتقدمة كضرب من **«الطوباوية»** أو الملجأ الوهمى ضد حركة التقدم التكنولوجى، وكنوع من **الفن الردئ** (kitsch) الذى يتنافى مع الذوق الرفيع، والذى تعممه وسائل الاستنساخ التكنولوجية وانتشار حركة المعلومات، وأخيراً كضرب من **«الصمت»** السلبى الذى يعمل على تقويض المجتمع وإعاقة التواصل بين البشر. ومن الواضح أن مظاهر تدهور الفن على هذا النحو تشير إلى رؤية رومانسية وأرستقراطية للفن، كما تعبر عن نوع من النقد الجذرى لحركة التحديث التكنولوجى ولانتشار المعرفة والمعلومات والمبادئ الديموقراطية. أضف إلى ذلك أنها تقدم لنا أيضاً رؤية عضوية وقيمية مسبقة للفن، وذلك بقدر ما تستنكر الوظيفة النقدية للفن ودوره فى نقد القيم السائدة التى غالباً ما ترتبط بهيمنة القوى المحافظة فى المجتمع. وتبرز أيضاً هذه الرؤية العلوية للفن من خلال اعتباره تعبيراً صادقاً عن قيم أصيلة ومبادئ أولية تتعارض مع إمكانية استنساخها وتعميمها، وهو الأمر الذى يجعل من الفن حكراً على صفوة اجتماعية تملك الحس المرهف والذوق الرفيع دون غيرها من الطبقات الشعبية.

غير أن مفهوم **«الكيتش»** قد يوظف أحياناً بطريقة مغايرة لما يذهب إليه «فاتيمو» حيث يدل، ليس على التعميم المبتذل للفن، وإنما على انهيار القيم الفردية الحقيقية فى المجتمعات الشمولية، كما نرى فى أعمال «كونديرا» الروائية. ذلك أن هذه المجتمعات كانت تضع فى مقدمة القيم «الظاهرة» أو «المعلنة» الغيرة على المصالح الوطنية، والحفاظ على التماسك الاجتماعى، وشجب النزعات الفردية والعواطف الخاصة، وهو مما أدى إلى اعتبار كل المشاعر الشخصية المشروعة وكل حاجات الإنسان الحميمة، من حب للذات وميل إلى العزلة أو الاختلاء بالمقربين من الأصدقاء أو الرغبة فى التعبير عن النفس من خلال أعمال فنية أو أدبية غير ملتزمة بالشعارات الرسمية الجوفاء، عاداتٍ **«برجوازية»** مضللة أو **«موضة قديمة»**، وهو الأمر الذى انتهى إلى ضياع الفرد تحت وطأة الالتزامات العامة، وإلى هيمنة عالم الزيف والنفاق والازدواجية على السلوك والكلام واختلاط الأمور إلى درجة أن كل فعل إنسانى لم تعد له قيمة فى ذاته، وإنما أصبح خاضعاً للتفسيرات الاحتمالية، وذلك بقدر ما تكون الغاية المعلنة منه بعيدة كل البعد عن نية الفاعل وقصديته الحقيقية.

أما موت **«النزعة الإنسانية»** فيرد إلى انحسار الميتافيزيقا وانتصار الفكر البرجماتى وغلبة التكنولوجيا، وهو ما يعنى ضياع الذاتية أمام غلبة الفكر العملى الموضوعى. ولعلنا هنا أيضاً أمام رؤية محافظة، لأن ضياع **«الإنسان»** المقصود هنا هو الإنسان **«المجرد»** الذى تنتسب إليه قيم عامة وجوهرية لا تخضع لحركة المجتمع أو التاريخ. ولعلنا نتذكر هنا شجب **«نيتشة»** لحركة الفكر الإنجليزى النفعى وربطه بطريقة خبيثة بين المنطق العلمى والميتافيزيقا؛ وكذلك جدال «هيدجر» مع رواد مدرسة فيينا فى المنطق الوضعى، وبوجه خاص

مع «**كارناب**» الذى حاول تقويض أسس الفكر الميتافيزيقى مدعياً أن الميتافيزيقا لا تقدم «**جملاً**» تخضع لمعيار الزيف أو الصواب وأن ما تقدمه ليس شيئاً بالمرة.

إلا أننا لو أخذنا فى الاعتبار مفهوم «**موت الإنسان**» عند «**فوكو**»، فإننا نجد أنفسنا أمام رؤية مخالفة بعض الشيء. ذلك أن «**فوكو**»، وإن كان قد تأثر بفيلسوف إرادة القوة فى منهجه الموسوم بـ «**الجينيالوجيا**»، يعنى بهذا الموت أفول «**موضوع**» العلوم الإنسانية، وهو هذا التصور الافتراضى للإنسان كما شكلته الإجراءات المعرفية والتنظيمية ذات المنطلق البرجوازى خلال القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. من ثم، عنى موت الإنسان هنا ضرورة إعادة بناء العلوم الإنسانية على أسس جديدة، وذلك بقدر ما أراد «**نيتشه**» بمفهومه الجديد عن «**الإنسان الخارق**» ليس تأسيس صورة عنصرية للإنسان، كما فهم فى إطار الحركة النازية، وإنما بناء إنسان يستطيع تجاوز حدود عصره بما تحمله من آراء ونظريات فاسدة وقادر، فى الوقت نفسه، على أن يبشرنا ببزوغ فجر جديد للبشرية.

على كل حال، إن ما قدمناه من تفسير للمحاور السابقة، التى أشار إليها «**فاتيمو**»، لايتطابق تماماً مع تفسيراته لفكر ما بعد الحداثة. فهو يعتقد أن تناقضات نظريات ما بعد الحداثة لا يمكن تجاوزها إلا بإبراز قضيتين هامتين: أولاهما إشكالية «**العودة الأبدية**» عند «**نيتشة**»؛ وثانيتهما قضية «**تجاوز الميتافيزيقا**» عند «**هيدجر**»؛ وذلك بقدر ما تمثل هاتان القضيتان، فى ظنه، نوعاً من القطيعة الجذرية مع مفاهيم «**نقد الثقافة**» (**Kulturkritik**) التى راجت فى النصف الأول من القرن العشرين، مشيراً بذلك - من غير شك - إلى إسهامات «**مدرسة فرانكفورت**» وعلى رأسها «**أدورنو**» و«**هورخايمر**» وتلميذ الأول «**هابرماس**»، بحيث تكون عبارة «**ما بعد**» (post) ليست مجرد تخط لمفهوم «**الحداثة**» كمرحلة من مراحل تطور الفكر الغربى فى سعيه، منذ تحديده لمصادره اليونانية، نحو اكتشاف أشكال جديدة أكثر رقياً وتقدماً، وإنما إعادة طرح لقضية «**الأساس**» أو «**التأسيس**» ولقضية «**المصدر**» وما يرتبط به من تصورات «**غائية**» (telos)، كما وضع أسسها «**هيجل**» وبلورها «**هوسرل**» من بعده. على هذا النحو تصبح عبارة «**ما بعد**» ليست تطوراً أو تطويراً للحداثة، وإنما **قطيعة** معها وخروجاً عن خط الصيرورة التاريخية فى صورة طرح جديد يعتقد «**فاتيمو**» أنه يتم فى شكل «**الحدوث**». ومن ثم يصبح ما بعد الحداثة حدثاً جذرياً لايمكن فهمه - فى نظره - إلا على ضوء ضربين من التأريخ: تأريخ الحدث نفسه، وتأريخ الذات التى تطرحه. ولكن لما كان مفهوم «**الحدث**» هذا لايشكل، فى نظر بعض النقاد، تجاوزاً فعلياً لمعنى التاريخ والتاريخية، فإن «**فاتيمو**» يرى ضرورة طرحه، لا على شكل مرحلة جديدة أو بعدية، ولكن فى إطار تجربة خاصة، هى تجربة «**نهاية التاريخ**» التى يظن بأن «**أرنولد جهلن**» (**A.Gehlen**) هو أول من أشار إليها من خلال عبارة «**ما بعد التاريخ**». ومع ذلك، فهذه التجربة ليست بجديدة تماماً. فلقد عرفت خلال النصف الأول من القرن العشرين عبر فكرة «**انحدار الغرب**» عند «**شبنجلر**» أو فى صورة عودة جديدة إلى المصادر، كما يقال عن عودة «هيدجر» إلى فيلسوف الواحد «بارمينيدس» فى سبيل قراءة جديدة لقضية الوجود. وهناك من ربطها كذلك، مع تفاقم التجارب النووية، بالإحساس الفاجع بوقوع كارثة نووية وشيكة، وهو ما يشكل، فى نظرنا، صورة جديدة لهلوسات «نهاية العالم» التى تعرف بالحركة الألفية (millénarisme) التى ظهرت مع بداية العام الألف من الميلاد. إلا أن «نهاية التاريخ» بهذا المعنى ليست هى المقصودة، فى زعم «فاتيمو»، إذ المقصود هو، بالأحرى، نهاية الرؤية أو الممارسة التاريخية كعامل من عوامل توحيد تجربة الحياة، وذلك بقدر ما أضفت التقنيات وحركة المعلومات المعاصرة على حياتنا وطريقة معيشتنا نوعاً من الثبات النسبى وإحساساً غامراً بعدم التغير، وهو إحساس - كما يبدو - يقلل من القدرة على التوقع، ويجعلنا نعيش فى عالم «روتينى» ومألوف تكاد ترد فيه كل مبتكرات التكنولوجيا إلى إمكانيات التخطيط والتنظيم المتاحة. ومن ثم، يختفى الإحساس بأهم مقومات الحداثة التاريخية، وعلى رأسها قوانين التقدم

والتطور إلى الأرقى، الأمر الذى ينعكس بدوره على التصورات الأخلاقية والأنطولوجية بحيث تصبح الأخلاقيات غير خاضعة لا للمثل الأفلاطونية التى تتطلب نوعاً من الارتقاء بالنفس، ولا لجدلية الواقع والتاريخ كما تصورها الحداثة، وإنما لإمكانيات التعرف على الوجود الإنسانى كنوع من «حقل الممكنات».

كما أن «فاتيمو» يشير إلى نقطة أخرى بالغة الأهمية، خاصة فى كتابات «جادامر» الألمانى و«بلانشو» الفرنسى، ألا وهى «انكسار الكلمة الشعرية»، والمقصود بهذا «الانكسار» فى الفكر الألمانى هو إنهاء عملية الربط التى كان يقيمها الشعر بين الكلمة وبين «الأرض» و«تجربة الموت»، بحيث تصبح الكلمة الشعرية بعد تحررها، خلال الفترة الممتدة من الحركة الرمزية إلى تجارب الطلائع الشعرية فى القرن العشرين، تحقيقا لجوهر الشعر الحميم فى صورة كلمة خالقة ومبدعة، وهو ما أثبته النقد الأدبى والأسلوبى المعاصر من كون الشعر كشفاً لوظيفة اللغة الشعرية كلغة ذاتية فى جوهرها، وغير متعدية أساساً، وهى نقطة تذكرنا بمفهوم «كينونة» اللغة اللازمة أو اللامتعدية التى يرى فيها «فوكو» أساس الأدبية المعاصرة.

ولعل رؤية «فاتيمو» تعد أكثر الرؤى تماسكاً لمفهوم ما بعد الحداثة، وذلك لقدرته على التأصيل الفلسفى واستكشاف أهم نقاط التجديد فى فكر كل من «نيتشه» و«هيدجر» اللذين يعدان أهم ممثلين لفكر ما بعد الحداثة. إلا أن هذا المفهوم لايكاد يخرج عن نطاق الفلسفة الخالصة، إن صح هذا التعبير، حتى يتعرض على أيدى مفكرى المجتمع الاستهلاكى «بودريار» واللغة والاختلاف (ومنهم «ليوتار») ورواد النقد الأدبى والفن والعمارة، إلى نوع من التكاثر العشوائى الذى يصعب حتى الآن تحديد كل معالمه وأبعاده، وخاصة أننا أمام حركة تاريخية مستمرة، وبصدد تجربة لم تنته بعد. أضف إلى ذلك أننا نستطيع، بسبب التشابهات الكثيرة بين مفكرى العصر الواحد إدراج كثير من أسماء المفكرين وإخراجهم من حركة ما بعد الحداثة من غير أى حرج. فـ «هابرماس»، مثلاً، يمكن عده منها بسبب تنظيره الدائب للعقل التواصلى ودوره فى بناء المجتمع الديموقراطى العادل، وإن كان ينسب، فى الوقت نفسه، إلى حركة تجديد الماركسية، و«دريدا» بسبب منهجه «التفكيكى» الذى لايصل بنا إلى أى نوع من الحسم الفكرى، و«فوكو» لرفضه شمولية النسق البنيوى وفكرتى الذاتية والمتصل التاريخى، ولنقده كذلك لعقلانية التنوير الموروثة عن القرن الثامن عشر.

مهما يكن من أمر، فإن عملية تنظير ظاهرة ما بعد الحداثة تنسب، بوجه خاص، فى فرنسا إلى كل من المفكرين الشهيرين «ليوتار» و«بودريار».

ولقد عنى «جان-فرانسوا ليوتار» فى كثير من أعماله مثل «الاستعدادات الدفعية» (١٩٧٣) و«اقتصاديات اللبيدو» (١٩٧٤)، و«انجرافات انطلاقاً من ماركس وفرويد» (١٩٧٣) بكشف دور دفعات الرغبة المبثوثة فى قلب الواقع اليومى، بحيث تبدو له هذه الدفعات، على مستوى التعبير أو الكتابة، متجاوزة دائماً لوظيفة اللغة الإشارية. وهو لم يصل إلى هذا الكشف إلا بالمزاوجة بين خصائص «اللبيدو» عند «فرويد» وبين مفهوم الرغبة كإرادة قوة قابلة للانتشار وليس للكبت، كما يصورها الفكر النيتشوى. ولربما قد هداه ذلك فى كتابه «الوضع ما بعد الحداثى» (١٩٧٩) إلى نقد وتفكيك «الميتاحكايات» التى تشكل العامل الأيديولوجى للخطاب العلمى والمعرفى. ذلك أن العلم – خاصةً بعد وصوله إلى مرحلة التأسيس الوضعى وتحويله إلى مجرد برجماتية أدائية – لا يستطيع أن يتشكل فى صورة خطاب معرفى إلا بتجاوز آلياته والانخراط فى عمليات تبرير وتفسير مرتبطة بغاياته وأهدافه الاجتماعية. ومن ثم، كان العلم فى عصر التنوير يقوم على حكاية التقدم وقابلية البشرية للتطور والارتقاء والتفكير العقلانى، وكان فى العصر الوضعى يقدم لنا أيديولوجيا علموية مناهضة للفكر الأسطورى البدائى وللفكر اللاهوتى الغائى أو الميتافيزيقى التجريدى. وها هو ذا العصر المعلوماتى يقدِّم لنا على أنه عصر إبداع الأفكار وتحقيق لديموقراطية المعلومات فى مجتمعات تقوم على الشفافية والتجانس التواصلى الكاملين؛ بينما تتحول المعرفة، فى الواقع، إلى سلعة أو بضاعة تدخل فى علاقة تبادلية بين منتج ومستهلك. ومن ثم، فى علاقة قوى

بين سادة ومسودين، وهكذا تفقد المعرفة قيمتها الذاتية – أى قيمتها الاستعمالية – لتدخل فى علاقات التبادل الصورى، كما كان الأمر بالنسبة لواقع السلعة فى النظام الرأسمالى السابق. إلا أن هذا الاستلاب الصورى، الذى تؤول إليه المعرفة العلمية بتحولها إلى سلعة معلوماتية أى تجارية، لايبرز بوضوح – للأسف – للعيان، أى أنه لايظهر أو يكشف دور السلطة الفعلية المتحكمة فى التقنيات المعرفية الجديدة والمالكة لمشروعية توزيع المعرفة، وذلك بقدر ما يحجب الخطاب الحكائى، أى الأيديولوجيا، الواقع الفعلى لعملية التحكم فى توزيع ونشر المعلومات بواسطة ضروب من التبريرات الخادعة مثل السعى نحو إقامة مجتمعات مستقبلية تقوم على التعايش والتواصل وديموقراطية المعرفة.

وإذا كان **«ليوتار»** مازال مرتبطاً – كما نرى – بالنموذج الماركسى لتحليل دور السلعة فى النظام الرأسمالى الكلاسيكى، خاصة فى تمييزه بين قيمتى الاستعمال والتبادل، فإن **«جان بودريار»** يحدد، على العكس، قيمة السلعة ليس من منطلق الحاجات الطبيعية، ولكن على أساس وظيفتها الرمزية والمظهرية فى المجتمع الاستهلاكى الجديد حيث تدخل فى الاعتبار رغبة الاقتناء والتميز بقدر ما تدخل المقدرة الشرائية، وذلك ليس فحسب فى مجتمعات الوفرة أو الرفاهية الجديدة، وإنما أيضاً فى المجتمعات القديمة أو المتخلفة حيث يلعب الإنفاق الترفى دوراً كبيراً. إلا أن الجانب القيمى لا يختفى من أعمال «بودريار»، فهو فى سعيه نحو تحليل الوظيفة الرمزية للأشياء فى المجتمع الاستهلاكى يعمل على إبراز مدى الزيف الذى يعيش فيه الناس فى إطار الجنون الاستهلاكى للأشياء، وإلى أى مدى يتفنن المنتجون فى خلق حاجات وهمية لديهم انطلاقاً من ممارسات يقوم الكاتب بتحليلها فى إطار اقتصاديات الرغبة ومن خلال سيميوطيقا دقيقة للأشياء التى تشكل، فى الواقع، الركيزة الأساسية للمجتمعات الاستهلاكية المعاصرة.

وبالنسبة للجوانب الأخرى من ظاهرة ما بعد الحداثة، فإن كتاب **«مارجريت روز»** الذى يحمل هذا العنوان والذى ترجمه أحمد الشامى ضمن سلسلة الألف كتاب الثانية للهيئة المصرية العامة للكتاب، يعد أفضل تقديم لمختلف الأبعاد الفنية والأدبية والفلسفية لظاهرة ما بعد الحداثة، كما أنه يشكل تقصياً منهجياً لكل دلالات المفهوم سواء عند الكتاب على اختلاف مشاربهم أو من خلال القواميس المتخصصة، وسوف نعتمد عليه فى اختيار بعض الأفكار الرئيسية لأقطاب هذه الحركة.

تثير **«مارجريت روز»** قضية تعقد المفهوم وتعدد، بل تضارب التعريفات التى يشملها. وإن كان من الممكن أن نجمع هذا الشتات فى خط عام افتراضى فلعله يتلخص فى رفض فكرة **«الإبداع»** التى تقوم عليها الحداثة وإبدالها بعالم الصورة أو بديل الأصل وبمبدأ التلفيق أو **«كله ماشى»** – كما يقال – فى عمارة ما بعد الحداثة بوجه خاص. ويبرز هذا التصور عند **«بودريار»** الذى يربط الفترة الصناعية المنصرمة فى الغرب بمبدأ الإنتاج وقيم التجاوز أو التسامى والحقبة المعاصرة بمبدأ الزيف والاستنساخ والمحاكاة وقيم محايثة الأشياء ومطابقتها لغايتها، وهو ما يشكل الجانب الآخر من سيادة العلاقات الرمزية فى المجتمع الاستهلاكى على علاقات التبادل الطبيعى أو الواقعى المباشر. أما بالنسبة لفكرة الصورة أو البديل فالمقصود بها فى المجتمع ما بعد الصناعى هو انتشار الأشياء أو السلع الصناعية بدلاً من الأشياء الأصلية ذات القيمة الذاتية على شاكلة الحلىّ الزائفة والمنتجات الصناعية كالأكريلك والسليكون والبوليستر وغير ذلك. كما تشمل إحلال الصورة الفوتوغرافية أو المستنسخة محل اللوحات الفنية، وهو ما يعنى تكرار الأصل، أى الواحد الذى لايتغير، إلى صورة مكررة إلى ما لانهاية.

وتشير الكاتبة أيضاً إلى تعريف الكاتب المصرى **«إيهاب حسن»** لحقبة ما بعد الحداثة بأنها زمن **استحالة التحديد**، وتعريف **«فريدريك جيمسون»** بأنها عصر **التحكم الكامل فى ظل النظم السيبرنيطيقية الجديدة**، واعتقاد **«هيبدابج»** بأنها زمن **التلفيق والمحاكاة المعارضة** (pastiche) **والرمز الكنائى** (allégorie) **والفراغ الضخم** فى عمارة السبعينيات (hyperespace)، ورأى **«هودنوت»** بأن عصر ما بعد الحداثة يوازى فى عالم البناء اكتشاف صيغة **«فوق**

وظيفية» وإمكانية إقامة مساكن جديدة **سابقة التجهيز وقابلة للحركة والتركيب**.

وتحاول الكاتبة، كذلك، تلخيص المشكلات الأساسية لتصورات ما بعد الحداثة فى بعض النقاط الرئيسية، وهى، فى الحقيقة، نقاط جوهرية وإن كان أيضاً من الصعب الاعتماد عليها كلية فى حسم القضية المطروحة. من ذلك أن ما بعد الحداثة هى فترة **«اللاحق»** (post) ومايتضمنه هذا المفهوم من الميل إلى الانحطاط، وهو – كما نرى – منظور معيارى ذو دلالة اجتماعية محافظة، أو أنها من حيث التقدم التكنولوجى فترة **المعلوماتية والوسائط والآلات المعقدة** وما يرتبط بها من ألعاب لغوية تبرز عبر علوم كثيرة مثل السيميوطيقا واللغات الحاسوبية والتفكيكية وغيرها. وتصوغ الكاتبة بقية النقاط فى صيغة تساؤلات أكثر منها إجابات شافية أو مقنعة، ومن بينها أن مفهوم ما بعد الحداثة يقوم على نوع من التداخل بين فترتين؛ ومن ثم، فهو يدل على ثنائيات متعارضة **كالاستمرار والانفصال، والتشابه والاختلاف، والوحدة والتمزق، والتبعية والتمرد**، أو يعبر عن الظواهر الريادية والطليعية، فيضم، من ثم، حركات أدبية أو فنية كالسريالية والدادائية، أو علوماً أحدثت ثورة أو انقلاباً فى الفكر البشرى كالفرويدية والماركسية والنيتشوية والتفكيكية. أضف إلى ذلك أن مفهوم ما بعد الحداثة قد يعبر عن رؤية متميزة تعارض الأنماط السائدة فى قلب الحداثة نفسها، خاصة بعد أن وصلت هذه الأخيرة إلى مرحلة الجمود فى أواخر القرن التاسع عشر، الذى عرف مذاهب الانحلال (décadence) وفكر التدهور ونهايات الأزمنة. ومن ثم، يمكن ضم كُتاب ومبدعين عديدين من أمثال **«بيكيت»** و**«نابوكوف»** و**«جومبرو فيكس»** و**«جينيت»** و**«كونديرا»** إلى تيار ما بعد الحداثة.

ولقد أوردت **«مارجريت روز»** فى كتابها المذكور جدولاً طريفاً(٢٠) لتقابلات مفاهيم كل من الحداثة وما بعد الحداثة عند إيهاب حسن، وهو، فى نظرنا، عظيم الفائدة من حيث قدرته على كشف الفوارق الدالة والمعبرة بين الحركتين. على هذا النحو، نرى إيهاب حسن يقيم تعارضاً بين **الرومانسية والرمزية** كتعبير عن الحداثة، وبين **«البتافيزيقا»** و**«الدادائية»** كتعبير عن تيار ما بعد الحداثة، وهو فصل موفق من حيث كون **«البتافيزيقا»**، وهى العلم **«الوهمى»** للجزئيات المناط بها **«توفير الحلول الخيالية للمشاكل العامة»** وفقاً لـ **«جارى»**، و**«الدادائية»** كحركة ثورية ثقافية وفنية فوضوية أطلقها **«تسارا»** ومَثَّلها **«أرب»** و**«هانز ريختر»** و**«بيكابيكا»** و**«مان ريه»** و**«بريتون»** وغيرهم، تجمعان سمتين أساسيتين من سمات ما بعد الحداثة، وهما ظاهرتا **«اللعب»** و**«الاحتفالية»**، خاصة أن **«جارى»** كان يعتمد فى مصادره على أدبيات تلاميذ المدارس (littérature potachique)، وهو نوع تمتد جذوره إلى العصور الوسطى، ويتميز بالاحتفالية أو **«الكرنفالية»** التى اكتشفها **«باختين»** من خلال دراسته للكاتب الفرنسى الموسوعى **«رابليه»**، وأن حركة **«دادا»** هى أيضاً نوع من المظاهرة الثورية الاحتفالية، التى ربما وجدت أروع صورها فى ثورة مايو ١٩٦٨ الطلابية، والتى يعتبرها كثير من الكتاب، ومنهم **«جارودى»** نوعاً من التعبير الجماعى الاحتفالى، خاصة أن هذه الثورة كانت تصحبها احتفاليات غنائية وراقصة، وهى، من ثم، تشبه الكرنفال. أضف إلى ذلك أن الجدول المذكور يحدد للعمل الفنى الحداثى سمات أهمها:

«الشكل المتصل أو المغلق، وجود غرض أو هدف، التصميم والبناء، الاكتمال الفنى، الخلق، المركزية، الحضور، احترام الأجناس الأدبية، الانتقاء وتوظيف الاستعارة، التأويل، الاهتمام بالقص والمدلول، والتمركز حول الذات، والعلية، والشعور بهوس الاضطهاد»

ويقابل ذلك من سمات ما بعد الحداثة على وجه التقريب:

«الشكل المعارض أو المفتوح، التلاعب، الصدفة، الفوضى، الإجرائية، التفكيك، الغياب، التشتيت، النص وتنامى النص، الكناية، المزج، اللاتأويل، اللاقص، الدال، الرغبة، الفصام، والاختلاف».

وليس من شك فى أن هذه التقابلات تشكل برنامجاً دراسياً حافلاً، غير أننا سنكتفى بالإشارة إلى دلالتها العامة. ذلك أنه بالفعل حينما تبلور الأدب الأوربى الحديث، وبوجه خاص مع انبثاق الحركة الرومانسية، التى حاكتها عندنا **«مدرسة الديوان»** واستعارت منها فكرة **«الوحدة العضوية»** تحت تأثير انتشار التطورية وعلوم الحياة فى أوربا فى بدايات القرن التاسع عشر، كانت أهم متطلبات العمل الفنى هى أن يكون عملاً

إبداعياً متكاملاً ومتسقاً تجعل منه خلقاً حيًّا بالغ الحضور. أضف إلى ذلك ما أوضحه «**جورج لوكاتش**» فى دراسته عن «**الرواية التاريخية**» من علاقات ووشائج بين تألق فن الرواية فى القرن التاسع عشر وبين صعود الطبقات البرجوازية أو «**الليبرالية**» التى تعتمد، فى حياتها، على التنظيم والتخطيط والعقلانية فى سبيل تحقيق أهدافها التاريخية. كما أوضح كذلك «**بول ريكور**» فى دراسته عن «**الزمن والقص**» العلاقة الموجودة بين «الحبكة» فى الرواية كمحور لتجميع شتات الأحداث الروائية وتنظيمها وبين وظيفة «**الاستعارة**» فى البناء الشعرى والخيالى، كمحور للتغلب على تناثر الظواهر الحياتية والمعيشية أمام حركة الشعور فى توجهه نحو حدس الأشياء وتملك الوجود. كما نستطيع أن نرى العلاقة بين السمات التى يقدمه **إيهاب حسن** لتعريف الحداثة مثل «**البناء والتصميم والخلق والمركزية والقص**» وبين وظيفة الاستعارة الدمجية والتوحيدية لشتات الظواهر كما يفهمها «**بول ريكور**». أضف إلى ذلك أنه لايمكن فصل الرواية عن التاريخ من حيث اشتراكهما فى عملية القص أو السرد، ولكن ذلك لايعنى خلط الجنسين: فالرواية كتاريخ وهمى تقدم لنا قصاً خيالياً أو إعادة ترتيب لعناصر الواقع، والتاريخ كرواية أمينة للأحداث الفعلية يقدم لنا - افتراضاً - سرداً موضوعياً لها. أما البحث عن الأصل والعلية فهو ضرب من البحث عن الأسباب والدوافع التى يقوم عليها العقل التحليلى - قبل ظهور المفاهيم الاحتمالية والإحصائية - المواكب لظهور الحداثة كرؤية متزامنة مع الرؤية البرجوازية للوجود التى تسعى إلى الهيمنة والتعاظم اللذين يصلان إلى درجة تضخم الأنا الغربية وشعورها - ربما مع تفاقم إحساسها بالذنب - بهوس الاضطهاد الذى يؤدى فى استفحاله إلى داء «البارانويا» وجنون العظمة.

وإذا كانت خصائص الحداثة، على النحو الذى أشار إليه **إيهاب حسن** وحاولنا تفسيرها على ضوئه، تشكل مجموعة من السمات الإيجابية، فإنه من السهل اعتبار خصائص ما بعد الحداثة سمات سالبة أو معارضة لها. لا جرم، من ثم، أن يكون انفتاح النص فى مناهضته لوحدة العمل الفنى نوعاً من البحث عن أدبية المقطع أو لوناً من التعبير من خلال ومضات وخطرات غير مترابطة على طريقة «نيتشه» فى صياغة الخطاب الفلسفى، أو على طريقة بعض الشعراء الذين يسعون إلى تفتيت السياق الشعرى بإبراز وظيفة الكلمة المفردة كمرادف للحظة الانكسار الذى تعانى منه الذات المشتتة، أو للحظة التألق التى تمثل انفجار الرؤية الإبداعية لدى الفنان الساعى إلى الاتحاد بالوجود. أضف إلى ذلك أن تفكيك النص، الذى يقوم عليه الفكر الفلسفى الغربى المعاصر(٢١)، لايسمح بانغلاقه أو تكريسه فى صورة شمولية، وإنما يعمل على تفتيته بشكل مستمر حتى يكون قابلاً دوماً كمجموعة من الدوال المرجأة الدلالات لإنتاج مدلولات جديدة قابلة، هى الأخرى، للتحول إلى دوالٍ منتجة لدلالات أخرى، وهكذا إلى مالانهاية.

ولعل هذا الانفتاح نفسه هو الذى يفتح المجال لكل أشكال ألاعيب اللغة، ولكل ضروب الفوضى الإجرائية وعمليات المزج والتفكيك والتشتيت، وقوانين الاختلاف لكى تقوم بوظيفتها كآليات لتنامى النص، والذى يسمح للكناية والاستعارة بتوليده عن طريق علاقات التشابه والتجاور والتبادل بين الجزئيات والكليات، وبإيلاج الرغبة فيه كظاهرة فصامية تعمل على تقويض كل البنى الصورية المسبقة التى تحاول فرض سيطرتها على مغامرة الكتابة فى انطلاقاتها اللاواعية، مثل بناء اللغة وتراكيبها الجاهزة أو بناء القص الموروث بما يفرضه من صيغ وأشكالٍ معدَّة سلفاً، وأهداف وغاياتٍ متجاوزة لطبيعته الأدبية.

إلا أن هذه الرؤية الثورية لعملية الكتابة الأدبية أو الإنجاز الفنى لاتشكل - للأسف - السمة الغالبة لظاهرة ما بعد الحداثة التى ترتبط، فى مضمونها التاريخى، بما تفرزه مجتمعات الاستهلاك الجديدة من أيديولوجيات الآلة والتأقلم مع واقع الأشياء التى تصبح غاية فى نفسها. بعبارة أخرى، إن هذه الرؤى هى، فى الأغلب، نوع من التمرد على واقع الإنسان الجديد فى عالم التنميط والعولمة؛ وهى، من ثم، كعملية إبداعية، فى المقام الأول، ابتكار وكشف لأشكال جديدة وتجاوز نقدى وثورى لكل ما هو سابق وقائم من أجل بناء مستقبل هو صنو الحلم نفسه وغاية الإنسان ككائن

يسعى إلى التحقق فى المطلق والتألق فى الآفاق البعيدة، آفاق النجوم المنتشرة إلى مالانهاية.

الهوامش

(١) د. عزت قرنى: **فى الفكر المصرى الحديث. محاولات فى إعادة التفسير**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص ص ١٨ - ١٩.

(٢) على بركات: **رؤية الجبرتى لبعض قضايا عصره**، مجموعة تاريخ المصريين رقم ١٠٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٧.

(٣) د.محمد عمارة: **رفاعة الطهطاوى، رائد التنوير فى العصر الحديث**، دار الشروق، القاهرة - بيروت ١٩٨٨، ص ١٤٥.

(٤) بيتر جران: **الجذور الإسلامية للرأسمالية - مصر ١٧٦٠ - ١٨٤٠**، (ترجمة محروس سليمان)، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

(٥) Thierry Hentsch, **L'Orient Imaginaire,** Paris, Ed. de Minuit, 1988, pp. 74-75.

(٦) Machiavel, **Le Prince et autres textes** (traduit par J. V. Périès). Paris, Union Générale d'éditions. Collection 10-18, 1962.

يُفرد **«ماكيافللى»** فصلاً لمغتصبى السلطة الذين لايتورعون عن سفك الدماء، ومنهم **«أجاتوكل»** الصقلى فى العصور القديمة و**«أولفرتو دا فرمو»** المعاصر للكاتب. ويعبر **«ماكيافللى»** عن إعجابه بهذه الشخصيات «القوية»، كما يعتبر سلوكهم مشروعاً. انظر ص ص ٣١-٣٣. ولعل ذلك يذكرنا بحياة وصعود **«بيبرس»** فى تاريخنا القومى.

(٧) Jürgen Habermas, **Droit et démocratie Entre Faits et Normes,** Paris, Gallimard, 1997, pp.15-40. (النسخة الأصلية ١٩٩٢).

(٨) Robert Mandrou, **Magistrats et Sorciers.** Paris, Plon, 1968.

(٩) Louis Althusser, J. Rancière, P. Macherey, **Lire le Capital.** Paris, F. Maspero, 1965, t.I., pp.31-89.

(١٠) Georges Gurvitch, **La Vocation Actuelle de la Sociologie**. Paris, P.U.F., 1963, t.II, p.326.

يحدد «جوزفيتشى» ثمانية أشكال من الزمن الاجتماعى:

١ - الزمان البطىء أو طويل المدى.

٢- الزمان الخادع حيث تتجمع الأزمات تحت السكون الظاهر.

٣- زمان التردد وانعدام اليقين.

٤- الزمان الدورى الذى يدور حول نفسه.

٥- الزمان المتخلف عن نفسه.

٦- زمان التناوب بين التقدم والتأخر.

٧- الزمان المتقدم على نفسه.

٨- زمان الابتكار المتفجر.

(١١) إدوار الخراط: **الكتابة عبر النوعية - مقالات فى ظاهرة القصة - القصيدة، ونصوص مختارة**، دار شرقيات، ١٩٩٤.

غالباً ما تترادف عند الخراط هذه التسميات الثلاث: **الحساسية الجديدة، الكتابة عبر النوعية، والقصة - القصيدة**، للدلالة على نوع جديد من الكتابة، على مستوى الوطن العربى، وهى كتابة تسقط فيها الحدود بين الأجناس، وتغلب عليها الشعرية (من هنا لفظة القصيدة) ولكن من غير أن تغيب عنها السمة الأساسية للقصة أو الرواية، وهى السردية. ويبدو لى واضحاً أن هذا المنحى الذى يذهب إليه الخراط جد قريب من الكتابة السريالية. انظر ص ص ٩-٣٤.

(١٢) فخرى صالح: «الحساسية الجديدة والكتابة عبر النوعية» - مشكلة التجنيس الأدبى (عند روائى وناقد تجريبى). **مجلة الآداب**، آيار -

حزيران، ١٩٩٧، ص ٧٠.

(١٣) إدوار الخراط: **أنشودة للكثافة**، دار المستقبل العربي، ١٩٩٥، ص ص ١٧٤–١٧٧.

(١٤) عباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازني: **الديوان (في الأدب والنقد)**، دار الشعب، القاهرة، ١٩٩٧، الطبعة الرابعة، ص ص ٨٤–١٣٠ ومابعدها. (النسخة الأصلية ١٩٢١).

(١٥) **المجموعة الكاملة لمجلة أبوللو (١٩٣٣–١٩٣٤)** المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ص ٣٠.

(١٦) إحسان عباس: **اتجاهات الشعر العربي المعاصر**، دار الشروق، بيروت ١٩٩٢. ص ص ١٥–٤٧.

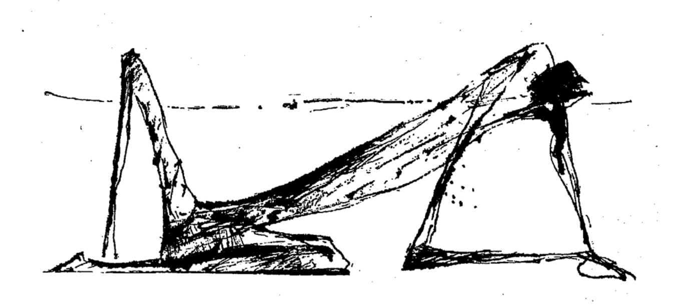
(١٧) أدونيس (علي أحمد سعيد): **الثابت والمتحول. بحث في الاتباع والإبداع عند العرب – ٣– صدمة الحداثة**. دار العودة– بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣.

(١٨) محمد عبد المطلب: **تقابلات الحداثة في شعر السبعينيات**، كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، عدد ٤٥، نوفمبر ١٩٩٥، ص١٣.

(١٩) Gianni Vattimo, **La Fin de la Modernité et Herméneutique dans la Culture Post-Moderne**. Paris, éd. du Seuil, 1987(éd. Originale, 1985).

(٢٠) مارجريت روز: **ما بعد الحداثة**. (ترجمة أحمد الشامي)، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦، سلسلة الألف كتاب الثانية ١٥٣.

(٢١) مجلة **فصول**، الهيئة العامة للكتاب، العدد٢، مجلد ١٤، صيف ١٩٩٥.



الموقف الملتبس من
ما بعد الحداثة فى الشعر

ابراهيم فتحي*

تكرر الحديث عن شعرية جديدة تتجاوز حداثة السبعينيات وكادت وجهات نظر دعاة تلك الشعرية أن تتطابق فى تقاربها مع منطلقات ما بعد الحداثة عند منظريها المعتمدين. فالسمات المميزة هى هيمنة النسبى على الكلى، والشخصى على ما يتعلق بالذات الجمعية، والعكوف على التفاصيل اليومية الصغيرة بدلا من القضايا الكبيرة والأطر القصصية الضخمة لتحرير الإنسانية، كما أن تلك التفاصيل ليست معبرا إلى حالة كونية. ويضيف الشاعر أحمد طه محرر «الجراد» الناطقة باسم الشعر المصرى الجديد (مارس ١٩٩٤): محو الحدود بين ما يمكن تسميته بالثقافة الرفيعة والثقافة العامة التى يمكن اكتسابها من وسائل الإعلام المعاصرة. ويرى الشاعر أمجد ريان فى «من التعدد إلى الحياد – قراءة فى نصوص شعرية جديدة» أن المنظورات الفكرية والإيديولوجية الكبرى سقطت وأن الكتابة الجديدة تختبر الحس بشكل مباشر وتبحث فى تفاصيل الأشياء الصغيرة وتفكك العالم للتعامل مع جزئياته بشكل بدئى تدشينى بحثا عن عناصره الأولى قبل أن تتراكم فى سياق الخبرات المتمفصلة قبليا فى هياكل جاهزة. فالنص الجديد يطرح أصغر التفاصيل المعيشة وأبسط المسائل اليومية ويناقش الجوانب الحسية المحايدة، ويكتب الآن عما هو قائم بالفعل وليس عما هو متخيل فى الذاكرة الرسمية المؤدلجة بعد أن تمت تربية الجمهور سياسيا وثقافيا وجماليا. فالنص الشعرى يدعو إلى أن ينفض الناس عن أذهانهم بقايا الماضى وأن يبحثوا عن ألفباء (أبجدية) جديدة نابعة من الحياة. فالذات الجمعية تفتتت فى عصر الشتات والتفرق العظيم، والكيانات الكبرى تفتتت وواصلت الكيانات الصغرى تفتتها. ويؤكد أمجد ريان أن التبعثر والتناثر هما ملامح العصر الجديد. ويكرر أمجد ريان مع آخرين أن اللغة الشعرية تبحث عن ألفباء (أبجدية) جديدة متخلصة من كل التراكيب التى توجهها معارف سابقة، وهى ترفض الانتماء إلى أى منظور إيديولوجى أو معرفى لأن الفكر والثقافة سقطا فى تشظ وشتات لانهاية لهما، ولا سبيل لها إلا البدء من أصغر التفاصيل واللحظات العابرة والعناصر الحسية والجسدية وعنده تكون الحسية العارمة أداة أولية للشاعر الذى يبحث عن بدايات لا تشوبها توجيهات مسبقة فكرية أو جمالية وتعتمد على ممارسات بصرية وشمية ولمسية وجنسية. ولابد بطبيعة الحال أن ترتكز هذه الحسية على نزعة ذاتية متضخمة وعلى صورة جديدة للذات الممزقة المتأرجحة وإحساساتها العفوية البدائية. فالقصيد النثرى الجديد كما يقول الشاعر شريف

(*) مفكر وناقد مصرى.

رزق (الكتابة الأخرى العدد ٩ اكتوبر ١٩٩٤) عبر عن حركة الذات وأشواقها قبل أن تتشكل أو تخضع لنظام خارجي محدد، قصيد الباطن (قبل المؤسساتي وضد المؤسساتي). فكل شظية من شظايا الذات وكل شظية من شظايا التفاصيل اليومية تتكلم لغتها الخاصة كما يدفعنا هذا المنطق إلى الاعتقاد.

وكثير من الشعراء يرفضون إضفاء طابع كلي على التجربة الفردية الخاصة، إن ذواتهم لاتشعر بقطرٍ أو وطن بل بموضع محدد، بغرفة فى بيت بذكور وإناث من الأقارب أو الزائرين، بوقائع نفسية داخلية لا تأتلف فى صورة كلية، فلب الشخصية كتلة مختلطة من الصور والمواقف المنفصلة، وكل حدث داخلى أو خارجى مؤقت عابر، ويصبح الشاعر عاريا بلا خرقة فلسفية أو ايديولوجية، ويعيد اكتشاف العالم واكتشاف نفسه بنفسه وكأنه روبنسون كروزو فى جزيرة التفصيلة الجزئية بعد أن انفصمت ذاته إلى ذوات متناثرة متعددة فى تنافر. تقول إيمان مرسال فى «المشى أطول وقت ممكن»

جيد أن أعيد تأمل صور الطفولة
فقد أزيح فكرتى المستقرة
عن أننى كنت مشروعا جميلا لشخص آخر
أفسدته رهاناتى الناجحة.
وتقول:
الرغبة التى فشلتُ فى استحضارها
تنفجر الآن فى نقطة عمياء
ولأجلك
اكنس حياد وجهى
وأضع الشبق بلمسات محسوبة
وتقول
... واستلمنا هناك
رسالة من صديق يعيش فى باريس
يخبرنا أنه اكتشف داخله
شخصا آخر لم يتعود عليه
وأنه يوميا يجر تعاسته خلفه
على أرصفة أكثر نعومة من أرصفة العالم الثالث
ويتحطم بشكل أفضل.

ويقول منتقدو ما بعد الحداثة من ناحية عكسية إن الذات الموحدة للنزعة الإنسانية البورجوازية وهى ذات حرة فاعلة مستقلة مطابقة لنفسها لاتصلح أساسا «إيديولوجيا» لمجتمع الرأسمالية المعاصرة الذى أعقب مجتمع المنافسة، فقد أصبحت الآن شبكة من التداعيات النفسية مبعثرة مملوءة بالثقوب منزوعة المركز مفرغة من الجوهر الأخلاقى والجوانية النفسية، أى عنصرا عرضيا متحركا متبدلا لهذا الفعل من الاستهلاك أو ذاك وللرسائل الخفية لوسائط الاتصال والعلاقات الجنسية وقوالب الموضة والأفعال المنعكسة للرغبة.

وماذا يوجد خارج هذه الذات؟ يذهب فريدريك جيمسون فى «مابعد الحداثة أو المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة» إلى أن ذلك المنطق يذيب الفن فى الأشكال السائدة للانتاج السلعى وفى الممارسة اليومية المغتربة بعد تفريغه من أى مضمون سياسى وأى ذاكرة تاريخية. فكل العلاقات بين العمل ورأس المال بين القاهرين والمقهورين عموما تصير متشيئة فى تراكم من السلع (من الأشياء) القابلة للتبادل. وهذا التشيؤ بمجرد أن يمد امبراطوريته على كل الواقع الاجتماعى بمحو المعايير التى يمكن التعرف بها عليه بوصفه تشيؤا وبذلك يلغى نفسه لتصبح الأشياء عادية طبيعية، أو وقائع أولية، خامات غفل، سطوحاً بلا عمق. فالأشياء هى الأشياء مطابقة لنفسها منزوعة السبب والباعث ودواعى الإقرار. وفى عصر سيطرة وسائط الإعلام وتحول الواقع إلى صور بعد أن جرى عليه التسليع الشامل تكتسب الأشياء بعدا جماليا وتسبغ عليها طاقة حيوية حسية فى رسائل الإعلانات وفى تصميم الأشياء الشكلى المتجدد دوما. إن الجديد من أجل الجديد والابتكار والتجريب فى التسويق الهادف إلى حفز الاستهلاك صفة جمالية تحيط بالأشياء (السلع) فى عالم الرأسمالية المتأخرة. وكما تصبح السلعة عملا فنيا يذيب العمل الفنى (القصيدة) حدوده ويصير معادلا للحياة اليومية التى يشكلها التسليع، فهى حياة اجتماعية تتخطى مقولات الخير والشر الميتافيريقية، لا يواجهها العمل الفنى بالتأكيد أو الاستنكار بل يلاحظها ببساطة. وهناك ميل عميق تخلقه العلاقات الرأسمالية التى تنتج إيديولوجية تعمل على استبقائها وتأبيدها إلى صم الآذان عن مسيرة التاريخ

والغرق فى الحاضر بكل مباشرته وفوريته دون تمييز أخلاقى أو سياسى، والتحديق فى عين الوقائع والاحتفاء بالرغبة التى ليست فى حاجة إلى تبرير أو تفسير، ويكفى أن نكون أجسادا جيدة التوصيل للكثافات. فالشاعر ما بعد الحداثى المتكيف مع العلاقات الرأسمالية المتأخرة التى يعتبرها جوهر العصر الذى لافكاك منه يقف ضد الحنينْ إلى المعنى والتاريخ والحقيقة، وتنفجر داخله الرغبة هنا والآن المتجهة نحو شذور وسطوح، كما يهدف إلى الخروج من «الأدب» فكل تطويرات الأدب السابقة جديرة بمزبلة التقاليد العتيقة والمهم هو صدمة الحاضر الفورى المباشر وكأن هذا الشاعر المفترض يحقق ما يقوله «نيتشه» عن نسيان للتاريخ واتباع للتلقائية المملوءة بالعافية للحيوان الذى تجاوز تعييناته وأصبح حرًا، فالآن أصبح من الممكن التخلى عن التاريخ لصالح الوثبة المندفعة للحاضر، والقفز فى الهواء الطلق خارج كل الأطر القصصية الشاملة للتحرير الانسانى لأن النظام الرأسمالى فى أحدث مراحله ألغى الصراع الطبقى ولم يعد هناك إلا أفراد يستهلكون يقومون على أرض ذلك النظام بمناوشات وتخبطات ميكروسكوبية. ويشبه الشاعر ما بعد الحداثى الكثرة من المبرمجين بالمونتاج السريع للقطات التلفزيون الذين لايستطيعون ارتياد المشاهد الشاملة.

نحن إذن أمام قراءتين متناقضتين لنفس الوقائع فى الشعر ما بعد الحداثى. القراءة الأولى تحتفى باليومى والجزئى والتفصيلة، وتشظى الذات والواقع واستعصائهما على النسق الكلى وتعتبر ذلك ثورة تتيح الكشف المعرفى الطازج عن بدايات عذرية وأبجدية جديدة أو تعتبره تمردا من جانب ذات ترفض أن تشكلها مؤسسات نظام خارجى محدد. أما القراءة الثانية فترى أن سمات هذا الشعر تشكل استجابة منقادة لاتجاهات الرأسمالية المتأخرة، فهى جزء من منطقها الثقافى والإيديولوجى، وليس تمرد هذا الشعر إلا أسطورة عزاء، وليس صندوق حروفه الجديد إلا نتاجا سلعيا للآلة الرأسمالية فى أحدث تطوراتها. فالنظام الاقتصادى اليوم يقوم على الفصل فى تقسيم العمل بين الحياة الخاصة والحياة السياسية العامة ويضع الدولة فوق الحياة اليومية والممارسة الاجتماعية ويصبغ الحياة اليومية بالطابع الفردى الذاتى. بل إن الذات تتحول إلى هشيم من المعتقدات والرغبات والانفعالات ويصبح من غير الممكن تمييزها عن نقطة تقاطع ممارسات موضوعية منفصلة، فلا وجود لشخصية مستقلة يمكن تمييزها عن الأفعال المادية الجزئية ولاوجود لجوهر ذاتى وراء الصفات. ويطبع النموذج الأصلى للمستهلك أفعال هذه الذات، فهو لذّىٌّ مادى منقاد لصور تبثها وسائط الإعلام، يستهلك السلع والمعارف والكحول والنساء دون اكتراث ودون ارتواء. وبدلاً من ذات مستقلة «حقيقية» نجد سيالاً من الوقائع والتفاصيل المادية والشعورية قد تكون مستعارة زائفة.

وننتقل إلى قراءة «التفاصيل اليومية» فى بعض النصوص الشعرية؟ التى تخرج على تصورات ما بعد الحداثة.

يقول على منصور فى «عصافير خضراء قرب بحيرة صافية»

مر يوم
لم يكن يوما سيئا بشكل ما
قلت لجارى – فى بشاشة –
(صباح الخير)
وفى الغالب سأنام الليلة ملء جفونى
ويقول
البنت التى غافلت بائعة المانجو
وتسللت بحبتين
... البنت التى أنّت بكل متعتها
– نصف ساعة –
بين ذراعى رجل غريب
بكت فى الثانية صباحا
كما لم تبكِ بنت من قبل
حتى أن نجيمات ثلاثة
تألمن لأجلها
واستغفرن لها إلى مطلع الفجر

إن التفاصيل لاتتكلم بنفسها ولا عن نفسها فهناك من جانب الشاعر اختيار وترتيب لوقائع ملائمة فى سياق محدد، هنا صورة معدة سلفا منتقاة سلفا لا عرضا ووراء سلسلة الوقائع سلسلة أحكام تقوم بالانتقاء والحذف،

لتقديم موقف عام ومنظور عام يدعو إلى طمأنينة وانسجام وتضامن ومصالحة مع العالم. وفى قصائد أخرى من ديوان «ثمة موسيقى تنزل السلالم» يرتب على منصور التفاصيل بحيث تقدم الجوانب المرفوضة من الواقع من وجهة نظر تحلم بإمكان التحقق وتقوم على يقين يميز بين الزيف والحقيقة ويعرف ما هى الاحتياجات الجوهرية للإنسان. إن التفاصيل المرفوضة توضع مقابل تفاصيل الإشباع فى تضاد قاطع. ويعتمد الإشباع والتحقق هنا على التجربة المشتركة لبسطاء الناس التى ترفض الزيف والتمزق والاغتراب. هنا لن نجد ما بعد حداثة. وكذلك الحال مع قصائد عماد أبو صالح فى ديوان «أمور منتهية أصلاً». إنه يحشد تفاصيل بشعة لواقع يستحق السخرية ولكن معايير الرفض والسخرية معايير عقلانية تقوم على يقين الإدراك السليم واللياقة الأخلاقية وهو على عكس ما يذهب إليه أمجد ريان يحتفى بقيم وممارسات إنسانية تنطلق سخريته من افتقادها.

وفى الناحية الأخرى نقرأ «الأشياء التى جرحنا مشاعرها» لمحمد متولى (الجراد - مارس ١٩٩٤) حيث نجد التقاء واضحا بتصورات ما بعد الحداثة

الأشياء التى جرحنا مشاعرها
منذ سافرت صديقته
وكرسيه المفضل
ذاك الذى بجوار التليفون
حيث اقتنص الكرسى كثيرا من ذكرياته
المتصاعدة مع دخان السجائر
فرفض استقبال غيره من الجالسين
الذين يأتون عادة بأفكار جديدة وأنواع مختلفة من التبغ أو ذكريات تربت فى كراسى أخرى

هنا تبعثر وتناثر، ومطابقة بين الجالس والكرسى وتصاعد لذكريات دون انتظام أو بنية، فالمنظر هامشى عابر بلا معنى، ولكن فى قصيدة «البيت ينقصه اليوم بعض الزهور» نجد الأم المصابة بكوابيس مستمرة وشخير الأب، والأبناء الراحلين وشرائط سجل عليها ضحكات الأطفال، ويمتلك الأب والأم سيارة وڤيديو وجهاز إيزالو لإبادة الحشرات وجهاز أتارى لقتل الملل وجهاز تلفزيون والكثير من الكلينكس..

هنا نلتقى بوجود يفتقر إلى الانسانية تحت ثقل الأشياء، وباغتراب عن الذات يتمثل فى الاختباء تحت البطاطين بسجائر تظل مشتعلة بعد النوم، وعدم وجود أحلام. ويشير أحمد طه إلى أن الشاعر لايتدخل بذاته أو مشاعره فى مفردات هذا المشهد أو مكوناته فى هذه القصيدة وإلى أن العاطفة غائبة تماما والأشياء لا البشر هم أصحاب الحركة. حقا إن الأشياء مكدسة فى هذه القصيدة ولكن تكديسها محاط بموجبات السخرية قتل الملل والبكاء أمام الأفلام القديمة بهستيريا، والثرثرة مع عامل توصيل الطلبات وترك الوجبة حتى تبرد. فعاطفة الشاعر المتهكمة الرافضة طافية على السطح تربط بين مفردات المشهد.

وهذا المشهد هو مشهد اغتراب ووحدة وافتقاد للحياة الانسانية وللأحلام. فالقصيدة لم تهجر البحث عن المعنى الانسانى، وتصور الاغتراب والوحدة والانسحاق، تحت الأشياء باعتبارها جميعا تجارب خانقة وتظل لذلك داخل نطاق النزعة الإنسانية ولاتعتنق الموضوعية الغفل لذاتية عشوائية بل تتخذ مسافة نقدية من الاغتراب.

حقا إن الذات فى معظم القصائد لم تعد الفاعل المتكامل المنظم لنفسه فى الإيديولوجية الإنسانية الكلاسيكية، كما لم تعد على طول الخط شبكة منزوعة المركز متشظية فصامية فى ايديولوجية ما بعد الحداثة ولكنها أصبحت مزيجا متناقضا من الاثنتين. كما أن القصيدة التى نلتقى بها فى الكثير من الأحوال تصور أشكالا من التنافر والانقطاع والانفصال وتبدو فى جانب منها نثارا من العناصر المادية وتنوعا عشوائيا للحالات النفسية وكأنها كيس منبعج من المحتويات العرضية التى لا رابط بينها، ولكنها تجسد فى نفس الوقت نفورا من الوضع ما بعد الحداثى الذى تصوره خانقا مؤديا إلى ذات فصامية مرفوضة. بيد أن هذا النفور يأخذ من ما بعد الحداثة كما يشخصها فريدريك جيمسون استغراقا فى ثقافة الصورة بكل تسطيحها وإغفالها للعمق وإدراكها أن أى قوى للتغيير عقيمة فاشلة، وخلو تفاصيل السطح من أى أمنيات مستقبلية، كما يأخذ من ما بعد الحداثة إغفال الانفعالات العميقة للذات المفتتة (فالشاعر كما يقول أحمد طه ليس صاحب آلام دفينة يود البوح بها)

وتأكيد كثافات تطفو على السطح، يغلب عليها الطابع الحسي اللا شخصي.

يقول ماهر صبري في ديوان «ماريونيت» أن المخاطب يكاشف فتاته بالخطوط التي ترسمهما وأن باستطاعته أن يعد سنوات عمره ليستبدل بها بضع ملاحظات جوهرية ولضمها في خيط من خيوطه العديدة، ويدفن بعضها في الرمال ويقضي بقية الليلة في كتابة خطابات يسارع بتكهينها:

وعند عودتك - مرة أخرى - ستجد فتاتك قد
فشلت - هي الأخرى في انتزاع
الخيوط من جسدها
كي ترفو بها هويتها الممزقة
افتح لها باب سيارتك الأمامي
وامنحها حق المواطنة
لتكتسب جنسيتها من المقعد المجاور لك.

وتقول زهرة يسرى في ديوان «زجاج يتكسر» :

اهتزاز الجسد مع دقات الساعة
نور خفيف يتسرب من شقوق الحائط
فأحلم برجال قساة يغتصبونني، وأنا
مستسلمة تماما ربما للوهم أو لأحلامي المفزعة التي اخترعتها

... خلف عيني المغمضة، كل شيء يذكرني،
خبط الأقدام، صوت الزجاج حين يتكسر،
أنا ورجلي نجلس في ركن مظلم، بيننا زجاجات
فارغة ودخان سجائر، وأبدا المشهد لايكتمل.
حبيبي ينتحر على سريري في ليلة باردة، فأحلم أن أعضائي تتحلل.

وما سبق من تفاصيل ليس إلا أحلاما ترسمها الشاعرة على ورق ملون، فالذات هنا لاتربط بين حاضرها وأحلام مستقبلها في خبرة متسقة، فخبرتها مشتتة في شذور متنافرة. والحبيب المتخيل رجل ذو جناحين يطير ليلا ويغني أشعار المرأة السرية ولا يرغب في النساء، لكنه ينام معها حتى الصباح يدلك جسدها بيديه الخشنتين ويغني.

ولكن الذات في كثافاتها المبعثرة لاتستشعر من هذه الكثافات - كما تمضي ما بعد الحداثة حتى النهاية - شحنة انفعالية منتشية، فالنفور ماثل في ألفاظ الاغتصاب والانتحار وتكسر الزجاج وتحلل الأعضاء.

وتقول أمل جمال في ديوان «من أجل سحابة» في قصيدة «ركن» تخاطب «حبيبا» :

كسكين حادة - تشطر قلبي دونما ضجيج - ولا أنتبه إلا على ملابسي الملتصقة - بجرح كأنه ليس جرحي - كل مرة - بين لزوجة الدم - الذي يوشك على الجفاف - وصرخة الاكتشاف الخرساء - تعلق جلدي، على جسد امرأة لا أعرفها - وتبتسم كطفل أحبه وأرفضه - أوشك دوما أن أحضنه - فينتحر زجاج بالسرطان وتسقط ريح - متكسرة خلف الباب.

فهنا نجد رفضا رومانسيا للوضع ما بعد الحداثي، وحنينا غامضا إلى التواصل وإلى تكامل الذات. وفي قصيدة «مسرور» لن يجدي «الاجتماع السياسي الجديد والبطاقات الحزبية الممزقة والمناضد المقلوبة» في تغيير أوضاع «الأطفال العراة على سلالم الكوبري العلوي» ولا أوضاع النساء «اللواتي يرتديهن السواد جوار الحائط». ولكن النفور والتململ في الكثير من القصائد لايستشرفان أفقا للخروج من الوضع ما بعد الحداثي، بل يقعان داخل رفض جازم للسرديات الضخمة من التحرير الإنساني ماركسية أو ليبرالية ولأي مسعى جماعي للتغيير ويظلان داخل الكثافات الوجدانية لذاتية مفتتة.

وتصور هدى حسين في قصائد بلا عناوين من ديوان «ليكن» خريطة التمرد، فهي ستنفض عن رأسها ذاكرة كئيبة، وتختلق سُبَّةً وتسميها حياتها المستقبلية ثم تلقي بها على مؤخراتهم، وتنهمك في القراءة والترجمة، وتلهو أيضا بمتابعة اختلاف نبرات القطط ليلا بين الجوع والخوف والغزل، أشياء تذكر بأنك مازلت تحيا، وتحدث أيضا بعض الرضا في النفس. وكيف تثير هدى حسين «كل هذا الفزع المحرك للحياة الراكدة»؟ إنها تذكر الآن أنها تسعد وتبصق، ومعدتها تطحن الأكل بلا رحمة وتخرجه منبوذا كمصابي الجذام، وأنها يعتريها الغضب حتى الثمالة، ويسعدها أن تتأمل الوجوه التي تعاني كثيرا، في شرح مفهوم السعادة، وأنها في الطفولة كانت تبول على نفسها وتخلع ثيابها أمام الضيوف باعتداد. ثم إنها فتاة غاضبة تتفقد غابتها، توغل الخطى

نازعة عن الفروع تشابكها، تهز الأوراق بقوة، وتصدر صوتا كالعواء، وكانت فى نهاية قصيدة أخرى ترى أن ليس لها إلا أن تكون هكذا، فتاة معلقة، تقص شعرها فى الميدان، وتنثره، مع الزهور القرمزية ومناديل برائحة المراحيض، على السيارات المقبلة. فالشاعرة ترفض الموت المحيط بالذات وتسجل أفعال تمرد كسيح يكتفى بالخروج على المألوف. والإعلان الصارخ الذى يطمئن الذات على أنها متميزة عن الذين تبتلع مواضعات اللياقة وجودهم. وهل يستطيع ذلك التمرد أن يحدث شرخا ضئيلا فى الجدران الصلبة لشروط وأد الحياة الحرة أمام الذات؟ وهل انطلاق التجربة من العابر البسيط، من تفاصيل حياتنا اليومية وتفاصيل شعورنا الأولية يؤدى كما يقول أمجد ريان إلى شهادة حقيقية مليئة بالعبق والدينامية تبعث برائحة الوجود البكر وتؤكد البداهة والبراءة؟ إن «العبق والدينامية» عند هدى يونس على سبيل المثال تحل محلهما مناديل برائحة المراحيض وأصوات عواء مشلول، والوجود البكر والبراءة تحل محلهما عند بعض الشعراء مقارفة لمواقف تبتعد كل البعد عن البراءة. فالشاعر أحمد يمانى فى قصيدة «هواء توقف أمام البيت» يواجه موت أمه وهو محنى على جسدها يتأمل سيقانها التى أكلها الروماتويد: لن أبكى كثيرا – سأختار فى هذه الأوقات أن أؤسس لأم جديدة – لا تنتظر مصيرا أسود – ستكون مفكوكة من طيبتها – وستسمح لأبى أن يضاجعها من الخلف.

إن الحنين إلى البراءة والوجود البكر كان سمة مميزة لبعض شعراء الثمانينيات الممتازين (فتحى عبد الله وابراهيم داود على سبيل المثال) ولكنه لا يصدق على معظم التجارب التى جاءت بعد ذلك.

ولن تؤدى محاولة الشاعر «ميلاد زكريا يوسف» إسكات هتاف الثوريين «لكى ندندن معا بأغنية عاطفية قديمة» إلى مزيد من الدينامية.

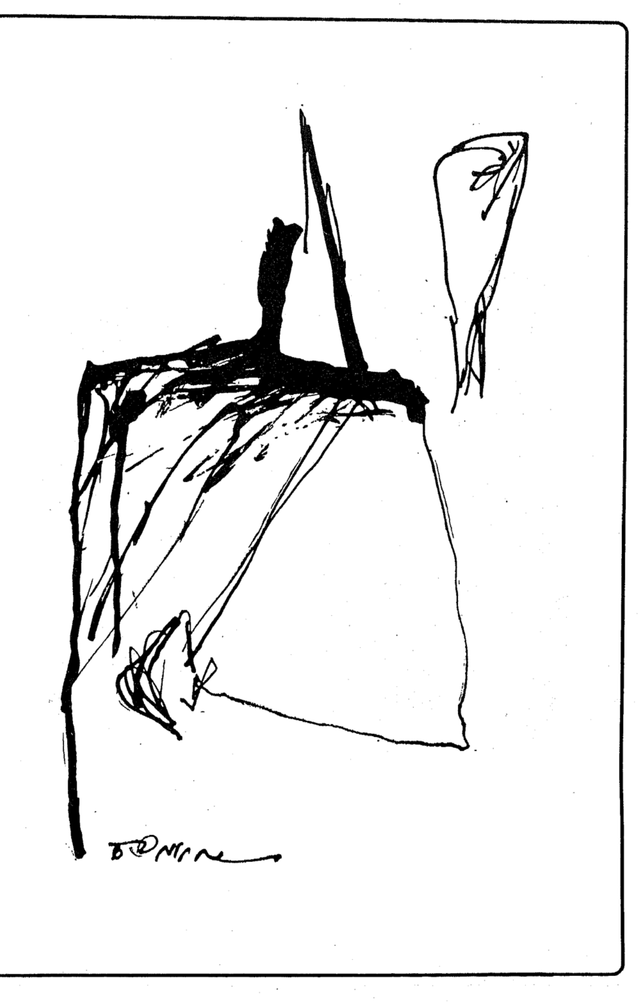
وقد سبق لهربرت ماركيوز فى «الانسان ذى البعد الواحد» أن أوضح أن التفاصيل اليومية والانطلاقات الدينامية الجزئية تظل حبيسة الإطار العام الذى تفرضه السلطات القائمة والمسلمات التقليدية والعلاقات القمعية. كما أوضح أن «الخوارج» على العلاقات المستقرة أصحاب الذاتية التى تحتج من أمثال الشاعر الرجيم والفرد المنعزل داخل الحسية العارمة قد تم تمثلهم وتمثل احتجاجهم داخل منطق النظام فى الروايات الأكثر مبيعا، والأفلام وشرائط الفيديو والأغانى لتصير جزءا من التنفيس فى العطلات والرحلات وأوقات الفراغ لإعادة إنتاج النظام لأن الانفعالات الحسية والغضب والخروج على الذوق العام فى القصائد لم تعد صورا لأسلوب آخر فى الحياة والشعور بل هى صور وأشكال لمنطق الحياة نفسها الذى يفرض الاغتراب والتشظى. ولم تعد مهمتها النفى الشعرى للنظام، لأن صور هذا الشعر لاتنتمى إلى بعد مأمول وليست تعاليا على وجود مبعثر مستلب، ويمكن أن تكون سلعا مألوفة هى جزء من لحظات تقدمها صناعة الترفيه لكسر الملل وتسويق الغرائب. فالنظام الشمولى القمعى التكنولوجى يتجلى فى صورة تعدد تتعايش داخله التفاصيل المتناقضة فى جو من الحياد وعدم الاكتراث. وعند ماركيوز: إن شعرا يعجز عن تقييم عام لوقائع الحياة اليومية وعن ابتداع نماذج ممكنة متخيلة لها ولا يسلخ تفاصيلها عن دائرة الأشياء البديهية بل يعتبرها العناصر النهائية الطبيعية للوجود هو شعر يعمل على الخضوع للواقع والتكيف معه. ففى التجربة الشعرية الخلاقة مسار متخيل ممكن للتحقق الإنسانى وإدراك لقوى وميول واتجاهات ناقضة وليست الحياة اليومية باعتبارها الوجود المبتذل الممل الممزق المهشم وباعتبارها بقايا تاريخ بلا معنى يمضى فى تعاقب غير متصل من الاحداث هى المسرح الحقيقى للشعر.

ولم يكن فى ذهن ماركيوز بطبيعة الحال تقييم الشعر العربى المعاصر، ولكنه يقدم كابوسا يمكن أن تقع فيه بعض اتجاهات ما بعد الحداثة.

ومن الواضح أن معظم القصائد التى أشرنا إليها لاتنتمى بالكامل إلى ما بعد الحداثة فهى تبتلع بعض التشخيصات الايديولوجية للرأسمالية المتأخرة رغم التشدق بسقوط كل الايديولوجيات من قبيل النسبية الشاملة واللاعقلانية ورفض الانساق الكلية والذات الانسانية المتكاملة ولكنها من ناحية أخرى تتوق إلى

معنى مغاير لوجود الذات فى العالم وتتلمس طرقا – قد تكون مسدودة – للرفض والاحتجاج. [والكثير من الشعراء والشاعرات فى مراحل مبكرة من التطور ويمتلكون مواهب خصبة تمكنهم من مواصلة البحث والتنقيب والتجريب تمشيا مع وعيهم الحاد بأن العالم قد تغير. ولعل ما يطبع القصائد الجديدة من تشابه وتكرار وإعادة إنتاج ما سبق من منطلقات وصياغات أن يكون حافزا للبحث عن ادراك طازج لوضع الذات الفردية والجماعية داخل علاقات اليوم وعن استعادة قدرتها على التخيل والفعل بالتخلص من اليأس والعدمية.





عمارة ما بعد الحداثة ... وما بعد!

جمال بكرى*

العمارة هى التعبير المتبلور لأرقى افكار الانسان ... لحمّيته ... لبشريته ... ليقينه وعقيدته. وهى البيئة الانسانية الناتجة عن علاقات الناس ومعيشتهم وانتاجهم. ويمكننا بفك شفرة الآثار المعمارية ... استقراء حياة الناس وفكرهم وقيمهم ... وتحيزاتهم، مثلما عرفنا عن الفراعنة ... واليونانيين والرومان القدماء.

لقد نشأ جيلنا وتعلم وترعرع ... وأنتج من خلال ماسمى بعصر الحداثة.

وعصر الحداثة ... هو عصر مَنْطَقَة اليقين بثبات العالم وقوانينه ... التى ظلت تبشر ببداية وخط سير مرسوم ... ونهاية محتومة للكون.

ولما كان الانسان يعبّر عن يقينه بشقيه العقلى والوجدانى ... كان لزاماً أن يكون العلم ويكون الفن تابعين للعقيدة الدينية والفلسفية، حيث يمثلان حدود الملعب الذى يُلعب فيه.

وقد سارت عمارة الحداثة على نفس الخط الذى سار فيه العلم، فكانت نظريات الوظيفية التى تُعرِّف الجمال بأنه وعد بالوظيفة، وأن الجميل ... هو ما يؤدى وظيفته على الوجه الأكمل، وغيرها كالعضوية... وأهمها فكرة وحدة الشكل والمضمون. كما صوّر العالم وكأنه آلة ميكانيكية صماء ... وقامت النظريات تشير الى المسكن كآلة للعيش فيها.

لقد طغى العقل فى عصر الحداثة على الحسّ ... وكبته حتى أحبطه ... وبرزت العمارة كصناديق من الخرسانة والحديد والزجاج. وقد حرّمت الزخارف كأنها خطيئة.

ولما كانت العمارة لايحل معضلاتها إلا حَدْسُ الفنان ... صرف المعماريون معظم أوقاتهم فى حل مناقشة النِّسَبْ ... وكلها قرارات عاطفية ... وليست عقلية كما كان يحلو لهم أن يصوّروها ... غفْلاً ... بيقين الحداثة.

ان التغيّر من حالة مُتكلّسة قرين هزّات وكوارث ... كتلك التى تمر بها جزيئات الماء قبل أن تتحول الى بخار. بذلك كانت وجهات النظر المختلفة باختلاف الأمم والشعوب والحضارات ... والتى تكونت بحصيلة التفاعل بين الزمان والمكان... وما طرحاه من اشكاليات يتطلّب حلها ابداع موجّه.

ولقد أدت هذه الاختلافات ذات اليقين الجامد الى صدامات وحروب وأهوال ... ومجازر ومآسى، وصلت الى قمتها فى الحربين العالميتين الأولى والثانية.

وبجانب سلبيات هذه الحروب ... إلا أنها – وخاصة الحرب العالمية الثانية – قد سمحت للشعوب المتطاحنة

(*) جمال بكرى : مهندس معمارى

أن تتعرف على فكر ومسلّمات ... وحضارات بعضها البعض، مما هزّ اليقين الجامد بوجهة النظر الواحدة الثابتة، واستبدلت باحتمالات شتى.

بذلك انفتحت آفاق جديدة أمام العقل البشري ... أهّلت الانسان لرؤية جديدة للكون وقوانينه. فلم يعد لها نفس اليقين الجديد ولا الثابت لخط سيره في الزمن. بل طفر العلم يرى الكون متصارعا متفاعلا وليس بالميّت الجامد.

•

هذا العصر الجديد... هو ما اصطلح على تسميته بعصر ما بعد الحداثة.

وقد قادت العمارة عصر ما بعد الحداثة وكانت أول المبشرين به، بما للمعماريين من نظرة شمولية... هي من لوازم مهنتهم.

وكما تتراجع يد رامي الجُلّة الى الخلف كي تتأهل للمرمى البعيد... وكما يكون الانسحاب السيكولوجي للانسان قبل أن يبرز بفكر خلاق ... أو عمل مبدع، بدأ المعماريون التنقيب في تراثهم المعماري القديم... يستوحون ... ويستلهمون منه توليفة جديدة للعصر الذى بدا جديداً عليهم.

وتشعبت الاتجاهات بين:

الكلاسيكية الحديثة ... والتقنية العالية ... والتوفيقية ... والتفكيكية ... الى غيرها من محاولات للتعبير عن العصر ... محاولةً نقض الحداثة.

ويجدر بنا قبل أن نسترسل في استحسان ما بعد الحداثة، أن نحتفي بالحداثة ومنجزاتها. لقد خلّصتنا الحداثة لكثير من التصورات الأسطورية... والزخرف الممجوج في فكرنا وواقعنا، وهزّت بعنف كلاسيكيات تحوصلت في عقل البشر آماداً طويلة، بدا ألا يرجى منها برء. فكان ما كان لسقراط... وجاليليو ... وابن رشد.

وتم التنميط والانتاج بالجملة ... حتى حصل كثير من الناس على خدمات كانت وقفاً على صفوة الصفوة.

والأهم ايمان الناس بالعلم... والمنطق. ثم طفرات التقنية التي أوصلتنا الى سطح القمر ... وأرتنا وجهه المظلم، حيث كانت تدلّل به الاستحالة المنطقية.

والآن يعلو عصر ما بعد الحداثة مرتكزاً على كل انجازات الحداثة. وليس غريباً أن يلتصق اسمها به لتظلّ الى الآن ... ما بعد ... الى أن تجد هويتها المستقلة ... عندما تعبر ... المراهقة.

والانسان كوجود ... يحفظ توازنه بمجدافين ... من العقل والغرائز. تلك الغرائز التي هذّبتها الحضارات الى عواطف. ولقد اشتطّت الحداثة في الجنوح نحو العقل والعلم والمنطق ... ضاغطة على العواطف... وافرازاتها الفنية ... حتى بدا الفن منقرضا، وغلّفت كل منجزاته بفكر فلسفي ... يعتذر بتبرير علمي منطقي.

وقد تجاهل انسان الحداثة ... كم يتزين! وكم يختار متأثراً بما يحبُّ وما يكره! وكم هو متحيز لموروثاته ... وبيئته وعصره.

وكان لابد أن يتبع ذلك الجنوح العقلي ... معادل عاطفي يعيد الدفة الى موقعها المتوسط. إلا أن العصى ان مالت كثيراً في جانب يحتاج استواؤها الى الضغط الشديد على الجانب الآخر ... مما يسبب عادة ميلاً أكثر في هذا الجانب.

ربما يفسر هذا، ما هو حادث في عمارة ما بعد الحداثة ... لبعض الاتجاهات التي تمتلئ بألفاظ تبعد كثيراً عن المنطق وعن الحاجة.

واذا نظرنا الى مختلف الاتجاهات المعمارية لما بعد الحداثة ... نجدها ... كما هو الحال دائماً ... تأخذ مواقعها بين منجذب نحو القديم ... وجانح نحو الجديد... وعائم مع الناس ... يحبُّ ما يحبون ... ويكره ما يكرهون.

ورغماً عما يدّعيه الحداثيون وما بعدهم من اتجاهات ومبتكرات ... إلا أنهم ظلّوا مستندين الى قواعد في التصميم ... ثابتة أو تكاد ... منذ كان للانسان حضارة سجّلتها العمارة في آثارهم الباقية.

فإذا عدنا نتأمل ارهاصات الحداثة متمثلة في مدرسة «الباوهاوس» في العشرينيات، والتي ضمت مجموعة من رواد العمارة والفن. نجد أن ملامح ما بعد الحداثة ... من تزاوج بين أعمال الفن والعمارة بادية في محاولاتهم. كذلك نرى في أعمال الفنانين الروس رودشينكو وغيره والمسماة بالبنائية، مدخلاً للتفكيكية ... من أحدث اتجاهات ما بعد الحداثة. والناظر الى اتجاهات فن الحداثة ... يجد فيه نبعاً لما بعد الحداثة في العمارة ... مثل

التأثيرية والتكعيبية، فما بعد الحداثة هى وصلٌ للماضى والحاضر بالمستقبل. الا أن الواقع الفكرى المتمثل بفكرة الثبات لم تسمح لمثل هذه الأفكار أن تظهر فى عمارة الحداثة.

وأخذت النظريات العلمية من النسبية لاينشتاين ... الى «عدم اليقين» لهايزنبرج فترة تربو على نصف قرن حتى تظهر آثارها فى فكر وفن العالم. ولا يعدّ هذا خروجاً على القاعدة، حيث تحتاج الفترة بين الابداع والانتشار الى حوالى ثلاثين عاماً، وربما أكثر للطفرات الجامحة.

وقد طفرت ما بعد الحداثة الى آخر اتجاهاتها مثل التفكيكية وغيرها، تعيد ترتيب واستعمال عناصر التصميم المعمارى فى تشكيل جديد... وقد تحررت من القواعد الراسخة الجامحة التى دأب المعماريون على اتباعها ... مع اختلاف عصورهم ومشاربهم. وهى بذلك تبدأ عصراً جديداً... تنفتح فيه آفاق ... ورؤى ... ربما تكون أقرب الى واقع النظرة العلمية الحديثة للكون وانتفاضاته ... وتقلباته ... وعدم ثباته. وأهلت الى تشعّب اتجاهات أخرى جديدة كلها تشير أن الحل الوظيفى لم يعد يفى باحتياجات الانسان... كما لاتغنى حبة الفيتامينات عن الفاكهة.

لابد أن تحتاج هذه الموجة الجديدة الى فترة ليست بالوجيزة ... ليستوعبها الناس الذين استعذبوا الرتابة والايقاعات المنتظمة... منذ آماد. وربما تكون التفكيكية هذه وغيرها هزّاً لمسلّمات معمارية عتيقة ... متكلسة، وهى كاللغة ... لا تتطوّر قواعدها الا بشقّ النفس. ليكون ذلك تبشيراً بعمارة متناسبة مع ما تطرحه التكنولوجيا المعاصرة... لحل مشاكل قطاع أكبر من سكان المعمورة ... حيث لايجد معظمهم مأوى. فقد توارثت العمارة تقاليد نابعة من احتياجات الطبقات العليا فى المجتمع لم تستطع أن تتخلص منها حتى الآن، رغم محاولة رواد ومبشرين معماريين لمحاولات ... على جدّها وجدّيتها لم تصل الى واقعية المجهود الذاتى الذى يقوم به البسطاء لحل مشاكلهم ... والذى نقيّمه ... نحن المختصون ... بأنه عشوائى؟!

ان استخدامات العلم والتقنية الحديثة من طاقة ومواد خفيفة مبتكرة ... واستغلال حميم للفراغ ... الى التنمية المتواصلة ... كفكر وامكانية ... ربما تضع العمارة أمام مسئوليتها ... كفن خدَمى للناس بدلاً من أن تفقد وظيفتها لتصبح استمتاعاً لعابر الطريق.





اليوتوبيا وما بعد الحداثة

عصام عبد الله*

يثير هذا البحث – أول ما يثير – مجموعة من المشكلات التصورية الخاصة بمفهومى «اليوتوبيا» و«مابعد الحداثة». ذلك لأن كلمة «يوتوبيا» – Utopia، التى صاغها السير «توماس مور» – More، وعنون بها مؤلفه الشهير عام ١٥١٦م اكتسبت مدلولات واسعة ومختلفة، منذ عصر النهضة الأوربية وحتى يومنا هذا.

فهذه الكلمة التى كانت تعنى فى الأصل «اللامكان»، وتتألف من كلمتين يونانيتين هما: "ou" بمعنى (لا) و "Topos" بمعنى مكان، أصبحت تشير اليوم إلى «الأين» و «الهنا» و«الآن».

وربما كان لاختيار «مور» هذا المعنى، الذى يشير إلى النفى والسلب فى البداية، مايجعل من اليوتوبيا صورة مثالية للواقع الفعلى، بمعنى أن «ذاك الذى لا أين له» هو ذاته «هذا الذى له أين». وربما كانت حركة النفى المكانى تحيل بدهاء إلى ايجابية تاريخية، قد تكون مقصودة، بمعنى البحث عن الأسباب التى أدت الى أن أصبح «أين» بلا سعادة.

لكن، على أية حال، فقد أصبحت اليوتوبيا اليوم تشير إلى «الأين» و«الآن»، وهذا التغير – أو إن جاز التعبير – «هذا الانقلاب الدلالى» قد تم من خلال سلسلة من «الحداثات» (وليست حداثة واحدة) مر بها الفكر اليوتوبى عبر تاريخه الطويل، كما سنرى من خلال استعراضنا لأهم منعطفاته ولحظاته وأبرز أقطابه، منذ «بروميثوس» – Prometheus قبل التاريخ، وحتى مشارف الألفية الثالثة.

أما مصطلح «ما بعد الحداثة» Post - modern، فإنه يثير مشكلات أكثر تعقيداً من مفهوم «اليوتوبيا»، ويكفى أن نشير هنا إلى السمة البارزة التى ينتقيها الناقد الأمريكى المصرى الأصل «ايهاب حسن» – الذى يعد أبرز الرواد المعتمدين لحركة ما بعد الحداثة – وهى – استحالة التحديد»! وهذا يجعل من الصعوبة وضع تعريف محدد أو خصائص محددة، منذ البداية، تميز بين ما بعد الحداثة والحداثة ذاتها.

فالبادئة "Post" فى مصطلح ما بعد الحداثة، تشير فى آن واحد إلى «الانفصال» و«الاستمرار»، ومن ثم فإن درجة وصفها تتوقف على استخدام هذا الناقد أو ذاك.

ووفقاً لما يقوله «حسن» فإن لفظ «ما بعد الحداثة» يوحى بفكرة «الحداثة» نفسها، وهى الفكرة التى يقصد تجاوزها أو القضاء عليها، بمعنى أن اللفظ ذاته ينطوى على خصم له.

كما انه قد يشير إلى التوالى الزمنى من ناحية، ويوحى بالتأخر الزمنى من ناحية أخرى، وهذا يقود فى

(*) مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة. كلية الآداب – جامعة عين شمس.

النهاية إلى النظر إلى «ما بعد الحداثة» من منظورين مختلفين هما: التشابه والاختلاف فى الوقت نفسه(١).

ويبقى السؤال الأساسى: ما هى المعايير أو الأسس التى يمكن ان ننظر من خلالها الى أن هذا المفكر أو هذه الفكرة متوافقة مع ما بعد الحداثة، بينما ذاك المفكر أو تلك الفكرة تنتمى إلى الحداثة؟ وما هى دوافع هذا الاختيار؟

ان هذين المنظورين (التشابه والاختلاف) معاً، قد يلقيان الضوء على موضوعنا، ويجيبان عن هذا السؤال.

«كلما يمتد المرء ببصره إلى الأمام، كلما راحت صورة المستقبل البعيد، تشبه أكثر العصر الذهبى للماضى الأسطورى!»

(جون كوهن)

- ١ -

وصف جورج أورويل - Orwell اليوتوبيا - Utopia بأنها «الحلم بمجتمع عادل»، يبدو أنه ينتاب الخيال الانسانى ويعاوده باستمرار، على نحو لايمكن أجتثاثه أو استئصاله فى مختلف العصور، سواء سمى بـ «ملكوت السماء» أو «المجتمع اللاطبقى» أو «العصر الذهبى الذى وجد ذات مرة فى الزمان السحيق، وانحرفنا أو تنكبنا سبيله».

ولما كانت اليوتوبيا صرحاً من تشييد الخيال، فإنها شهدت تغيراً وتلوناً عبر العصور المختلفة، ولم تكن اليوتوبيا كلها مجرد هوامش وحواشٍ على «جمهورية» أفلاطون. بل ان افلاطون نفسه يأتى متأخراً نسبياً، إذ تضرب اليوتوبيا بجذورها فى الميثولوجيا اليونانية.

ولعل الضياء الأول، والمدون، لليوتوبيا قد أشع مع أسطورة بروميثيوس - Prometheus سارق «النار»، الذى كشف للبشر عن سر التقدم المادى، ومنحهم باكورة التقنية، فاستنهضهم للتمرد على آلهة اليونان والقدر والضرورة العمياء، من أجل تحقيق ذاتهم الانسانية.

ان قوة المخيلة عند بروميثيوس متجددة دوماً، تقول «لا» للمعطى و«لا» للشىء المكتمل. يقول بروميثيوس على لسان الشاعر اسخيلوس فى تراجيدياه: «لايزال هناك المزيد من الأمور المثيرة للإعجاب فى مستودع تخيلى»(٢).

انه مستودع لا ينضب له معين! فعلى امتداد العصور، ما انفكت غالبية البشر، تحلم .. تغازل المستقبل.. تروم تقليص الهوة السحيقة بين الوجود والوجود الواجب، بين ما هو قائم وما ينبغى أن يكون.

لذا بقيت أسطورة بروميثيوس تعبيراً عن الأمل فى التحرر والانعتاق من أسر الواقع، والتطلع إلى حياة ومستقبل أفضل.

كما فعلت الكتابات الاغريقية الباكرة بالعديد من الرؤى والقيمات اليوتوبية، ففى ديوان «الأعمال والأيام» لـ «هزيود» - Hesiod فى القرن السابع قبل الميلاد صورة خلابة للعصر الذهبى، ذلك العصر الذى حكم فيه الاله كرونوس وقد دالت دولته وزالت، مأسوف عليها بمرارة، حيث عاش البشر وكأنهم أرباب وآلهة، قلوبهم براء من كل هم وحزن بلا عمل يشّق عليهم أو ألم يضنيهم.

ومع كل من «فرجيل» - Virgil، و«أوفيد» - Ovid، أعيد تدبيج العمل ثانية على أنه العصر المفتقد للإله «سارتون» (المقابل الرومانى لـ «كرونوس»). ففى «أركاديه» - Aracadia، أرض المسرة والسكينة والنعيم، التى تمثل زمان ومكان البساطة الأولى، يصور «أوفيد» الحياة الأركادية فى الكتاب الأول من «مسخ الكائنات»، وهى الحياة التى تناقض وتناهض الحياة المدنية التى سلبت الانسان براءته الأولى(٣).

أما أولى الانشاءات الفلسفية لليوتوبيا، التى قامت على أساس أخلاقى مثالى، فقد شيد على الأرجح، فى «جمهورية» انتيستين - Antisthene الكلبى، ولا نعرف شيئا عنها لولا ما خلفه أتباعه من الكلبيين.

والمعروف عن المدرسة الكلبية - Cynism، نبذها التملك الخاص والتمتع الحسى بالخيرات ودعوتها إلى حياة الزهد والتقشف، على اعتبار أن الشظف شرط المساواة بين الناس وأداة لتطهير النفس من الشهوات والأهواء، وطريق إلى إرساء نظام أخلاقى صارم. لكن كتاب «الجمهورية» لأفلاطون، يعد أول محاولة فلسفية مكتملة قدمت وصفاً تفصيليا دقيقاً عن المدينة المثالية، وحسب «شاتليه» chatelet «فإن أفلاطون لم يترك شيئاً للمصادفة فى يوتوبياه»(٤).

ولاشك فى انه من خلال «الجمهورية» لافلاطون، التى أعيد اكتشافها فى عصر النهضة الأوربية -Renaissance مع غيرها من الكتابات الاغريقية الأخرى، قد عظم تأثير الفكرة الهلينية عن المدينة المثالية على اليوتوبيات الغربية.

فقد رأى السير «توماس مور» – More فى يوتوبياه – Utopia عام ١٥١٦ انها استمرار – إلى حد ما – لجمهورية أفلاطون، وانها جاءت تلبية لرغبة سقراط التى أبداها فى محاورة «طيماوس» – Timaeus، فى أن يرى الفكرة النظرية المجردة عن الجمهورية وقد تحققت بالفعل فى الواقع.

وعلى منوال النموذج الأفلاطونى نسج «كامبانيللا» – campanella يوتوبياه فى كتاب «مدينة الشمس» The City of The Sun، وكذا «مابلى» – Mably، و«روسو» و «فورييه» و «ج. هـ. ويلز»، وغيرهم.

بيد أنه فى العام ١٦١٩، كتب «چون ڤالنتين أندريا» – Andreae نصاً دينيا بروتستانتياً عن مجتمع يوتوبى سماه «مدينة المسيحيين» – christianoplis، ويلخص هذا العنوان، شديد الدلالة، هدف ومقصد أغلب المفكرين اليوتوبيين منذ أن صاغ القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) أسس الفلسفة المسيحية فى كتابه «مدينة الله» – Civites Dei، وحتى نهاية القرن السابع عشر، وربما بعد ذلك.

انه المجتمع المسيحى المثالى، أو اليوتوبيا المسيحية، فبدون الأمل الذى يقدمه الدين آخر الأمر والتوقعات والارهاصات الفردوسية والألفية السعيدة التى توحى بها المسيحية، لكان من الممكن ان تصبح اليوتوبيا هيكلاً فارغاً لا حياة فيه، منذ أن خلفها أفلاطون(٥).

وهكذا فإن الدين مع الفلسفة – ومن قبلهما الأسطورة – بهذا المعنى (لاوعى اليوتوبيا الباطن) والمصدر الدفين للكثير مما لليوتوبيا من طاقة وقدرة على الحركة والنشاط.

– ٢ –

لقد مضى على جمهورية أفلاطون، وحتى «مدينة الله» للقديس أوغسطين فى بداية القرن الخامس الميلادى، شتاء طويل امتد قرابة الألف عام، ومن «مدينة الله» وحتى يوتوبيات عصر النهضة («يوتوبيا» مور، «مدينة الشمس» كامبانيلا، «دير تيليم» لرابليه، «مدينة المسيحيين» لأندريا) مايزيد على ألف عام آخر، وباستثناء يوتوبيا الراهب الايطالى «يواكيم» (أو يواقيم) الفيورى– Joachim di Fiore حوالى عام (١٢٠٠) لم تظهر يوتوبيا ذات بال طوال هذه الفترة.

فقد اعتبرت المسيحية – أول الأمر – حركة اصلاح يوتوبى لليهودية على يد السيد المسيح، فالوصايا الجديدة: «تحب الرب ألهك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل فكرك... وتحب قريبك كنفسك إذ ليس وصية أخرى أعظم من هاتين»(٦) كانت فى الحقيقة دعوة إلى توحيد ذلك القدر الكبير من الطوائف والمدارس الدينية اليهودية المختلفة والمتناحرة(٧). وهذه الدعوة تشبه – الى حد ما – الدعوة إلى أخوة الجنس البشرى عند قدامى اليونان فى بعض الوجوه.

واذا كان كتاب العهد القديم (التوراة) ينظر إليه على انه ديباجة قانونية (ناموسية) فإن كتاب العهد الجديد (الانجيل) – إذاً – هو (دراما الخلاص والانجاز) كما قال «أوريچين Origéne (١٨٤-٢٥٣م) أبرز فلاسفة الاسكندرية، وهو ممن أدركوا الاستمرارية والتواصل التاريخى (اليوتوبى) لكتابى العهدين، القديم والجديد، إذ لايفهم كتاب العهد القديم إلا بوصفه: الممهد والمرهص والمنبىء سلفاً بالمسيحية، وبدون هذا التحوير التأويلى للعهد القديم لكانت المسيحية برمتها قد اختلفت فى كل مظاهرها وجوانبها.

هذه الفكرة الضمنية انتقلت إلى «العهد الجديد» بالمثل، وهى تتلخص فى (امكان تحويره) ويمكن وصفها بأنها أحد أسباب حركة الاصلاح الدينى فى أوربا، و«اندريا» فى يوتوبياه «مدينة المسيحيين»، يبدى إعجابه بالكالفينية بقوله: «ما أبدع جمال تلك النقاوة فى أخلاقيات الديانة المسيحية»(٨).

ومع ذلك فإن الموحى الحقيقى بفكرة «مدينة المسيحيين» لم يكن «كالفن» – Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤)، وانما كان «مارتن لوثر» Luther (١٤٨٣-١٥٤٦)، فبعد أن أثنى على لوثر ووصفه بـ

«البطل»، يصف أندريا المؤثرات الكلية لمسيحية لوثر الاصلاحية الجديدة بقوله: «لقد أشرق ضوء دين نقى فى فجرنا، وعلى هديه نظمت إدارة شئون عامة الناس، وأمكن الحفاظ على ازدهار الآداب والفنون، وأصبح بإمكاننا الانتصار على كثير من اعدائنا خصوصاً: الخرافة والفسق والفجور وسلطة رجال الدين»(٩).

هكذا فإن «مدينة المسيحيين» قد وضعت للقرن السابع عشر وصفاً دراميا للتقوى والتقدم والتحرر الذى أراد لوثر تحقيقه لأوربا، ومن ثم فإنها تنتمى إلى حركة الاصلاح الدينى أكثر من انتمائها إلى «كاثوليكية» الكنيسة و«مدينة الله» التى تركها القديس أوغسطين فى (السماء)!

لقد بقى التصور اليوتوبى عن الاستمرارية التاريخية تياراً تحتياً قوياً، بلغ أوجه فى معظم اليوتوبيات اللاحقة، ولعل يوتوبيا الراهب «يواكيم» »(يواقيم) – Joachim (١١٣٥–١٢٠٢) فى أوائل القرن الثالث عشر من أبرز اليوتوبيات تأثيراً فى هذا الاتجاه على مر العصور.

كان مشروع هذا الراهب، الذى ترأس دير القديس يوحنا فى فيورا بـ «كالابريا»، على درجة كبيرة من الجدة وقتئذ، إذ نقل مملكة النور من العالم الآخر إلى داخل التاريخ فى دولة لا نهائية للتاريخ، وأنزل الى الأرض «المدينة الفاضلة» التى تركها القديس أوغسطين فى السماء، وأراد لخلاص الانسانية أن يصير «عملية تاريخية» ممكنة للخطاة هنا على الأرض. ومن ثم «أوّل» فى كتابه «مملكة الروح القدس»، عقيدة التثليث المسيحية تأويلاً تاريخياً، يرى فى «الآب» أو «مملكة الآب» التى تبدأ مع بداية الخلق ويمثلها «العهد القديم» القائم على الخوف والقانون، وتسودها السلطة، رمزاً لمرحلة التاريخ الأولى.

أما «مملكة الابن» التى تبدأ بالخلاص عن طريق السيد المسيح، ويمثلها العهد الجديد القائم على الحب، وتسوده العناية الالهية، فهى ترمز إلى المرحلة الثانية. والمرحلة الثالثة هى التى ستحقق فيها «مملكة الروح القدس» – والتى توقع أن تبدأ فى العام ١٢٦٠م – وهى مرحلة تنوير شامل وديمقراطية كاملة، لا يوجد فيها آباء أو كنيسة وانما يسودها الكمال الروحى، وهكذا ينشأ «العهد الثالث» أو «الانجيل الخالد» – Eternal Evangel من «العهد الجديد».

فى هذا العهد الثالث يكون المجتمع بلا طبقات، ويكون العصر عصر رهبان ذا نزعة مشاعية عصرا للحرية والتنوير الروحى، حيث تتحول فيه القلة المختارة التى وجدت فى «مدينة الله» للقديس أوغسطين، إلى جموع الفقراء الذين سيدخلون الجنة بأجسادهم الحية لا بأرواحهم فقط(١٠).

فى هذا العهد سوف يتخلص المجتمع من الخوف والعبودية والقانون، كما سترفع عنه سلطة الكنيسة ورجالها، هكذا فإن يوتوبيا «يواكيم» لم تكن هروباً من الواقع إلى السماء وانما كانت على العكس من ذلك – حسب ارنست بلوخ – Bloch – رؤية علمانية، إذا المسيحية فى مملكته بلا وعود خاوية ولا أسياد ولا ملكية، وحتى المسيح نفسه سيندمج فى المملكة ليصبح فرداً فى مجتمع يتألف من إخوة وأصدقاء»(١١).

ولان رؤية «يواكيم» قد قامت على نقد المبادئ الاجتماعية الأساسية فى المسيحية التى قامت على المجتمع الطبقى والحق الطبيعى للملكية، وهو المجتمع الذى أرسى ركائزه القديس بولس فى رسائله العديدة، فكان من الطبيعى أن تدينه الكنيسة فى مجمع لاتران عام ١٢١٥ وتدين كتابه– «مملكة الروح القدس» – فى الطبيعة الثلاثية داخل التثليث المسيحى.

لقد كان وصف «يواكيم» لأقانيم الثالوث المسيحى بأنها ليست مجرد حقائق لاهوتية دينية فحسب، وانما هى أيضا «حقائق تاريخية»، وصفاً ينطوى على مخاطرة وجرأة وان كان تجديداً جسوراً على المستوى اللاهوتى والفلسفى والاجتماعى.

فإذا كان «يواكيم» قد رأى فى الرهبان (الروحانيين) أنهم قادة المرحلة الثالثة والأخيرة باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للروح القدس(١٢) فإن هؤلاء الرهبان – فى متابعة منهم لـ «نبوءته» – قاموا برفض البابا والخروج عليه، ونبذ «التنظيم الكنسى»، والتنكر للأسرار المقدسة، والكتاب المقدس واللاهوت كله، وراحوا يحاولون أن يحيوا حياة الفقر والتواضع المطلقين، وان يعملوا على تحويل الكنيسة الى مجتمع مشترك للروح القدس.

فى الوقت نفسه، فإن الاخوانيات المختلفة، والتنظيمات الدينية الأخرى، قدمت الاطار الذى أمكن فى داخله للتوتر الأساسى المتضمن فى مذهب الكثرة التركيبية فى أوربا فى العصر الوسيط، ان يعمل بفاعلية ونجاح. فدعوة «لوثر» إلى فتح أبواب الأديرة وتحويل العالم بأسره إلى دير كبير، وكذا يوتوبيا «رابليه» فى «دير تيليم»، وكامبانيللا فى «مدينة الشمس»، و«أندريا» فى «مدينة المسيحيين»، قد وجدت بالفعل – وبمعنى ما من المعانى – سابقات على درجة كبيرة من الأهمية فى نشاط أديرة واخوانيات العصر الوسيط من «بندكتيتين» و«فالديين» و«كلينيين» و«فرنسيسكان» وغيرهم كما وجدت فى الحركات الابتداعية للهراطقة.

وهكذا فإن الأديرة فى أوربا العصر الوسيط قد أضافت إلى مجموعة الأفكار الخاصة بالقدرة على تحقيق الكمال على الأرض، فكرة تنظيمية قانونية، هى فى حد ذاتها اسهام باق، ومأثرة خالدة للمسيحية لصالح «اليوتوبيا»، إذ لا تخلو أى من اليوتوبيات اللاحقة من هذه الفكرة، بل ان الهيكل التنظيمى القانونى شرط ضرورى للبناء اليوتوبى(١٣).

من جهة أخرى، فقد أمكن العثور على رؤى «يواكيم» فى العديد من الحركات الراديكالية الداعية الى فكرة العهد الألفى السعيد – Millenarian، التى كانت موجودة فى العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث من أمثال: الأطهار أو الانقياء Kalharoi(١٤) وإخوان الروح الحرة، وفرسان الصليب، وجماعة التحريميين، وأصحاب القول بتجديد طقس العماد، وغيرهم.

وقد بشر العهد الألفى السعيد بشرعية مسيحية حقة، تقوم على نشر المحبة والسلام والحرية، واشاعة نوع من الحياة الفاضلة التى تعاش على هذه الأرض وفقاً لوصايا وتعاليم الموعظة على الجبل.

ففكرة العهد الألفى قدمت وعرضت لفترة (زمان وسطى) تأتى بين زمن الوجود الأرضى الخالص للانسان، الذى حل به السقوط، وزمن الوجود السماوى الخالص للانسان الذى نال نعمة الخلاص.

انه سمو وعلو يصل الأرض بالسماء أكثر مما يفصل بينهما، كما فعل القديس أوغسطين والكاثوليكية، انه عصر يعرض للمشهد المأمول «لملكوت السماء على الأرض» فى كمال فردوسى، على نحو ما أعلنه السيد المسيح فى الصلاة الربانية: «ليأتى ملكوتك، لتكن مشيئتك، كما فى السماء كذلك على الأرض»(١٥).

– ٣ –

يقول «مانهايم» – Mannheim «ان نقطة التحول الحاسمة فى التاريخ الحديث بدأت فى اللحظة التى أتحدت فيها العقيدة الألفية مع المطالب النشطة للطبقات المضطهدة فى المجتمع»(١٦) ويؤكد على ان الاشتراكية الحديثة ترجع أصولها الى هذه العقيدة، ومن ثم فإن الحركة التى قادها «توماس مونزر» – Münzer، ينبغى ان تعتبر خطوة فى الطريق الى الحركات الثورية الحديثة، فقد كان «مونزر» ثائراً اشتراكياً بدوافع «دينية» ويجب ان تمنح هذه الحركة اهتماماً خاصاً لان العقيدة الألفية والثورة الاجتماعية مندمجتان فيها اندماجاً بنيوياً(١٧).

ان مجرد الفكرة القائلة بالمملكة الألفية على الأرض كانت دائماً تحوى اتجاهاً ثورياً، لذا بذلت الكنيسة كل طاقتها واستخدمت كل ما لديها من وسائل لـ «شل» هذه الفكرة المتسامية على الوضع. هذه العقيدة، التى كانت تنشط بين الفترة والأخرى، تبلورت على يد «يواكيم» Joachim الذى سبب الكثير من المتاعب – بتفسيراته وتأويلاته – للكنيسة والسلطات(١٨).

ورغم ان «يواكيم» لم يكن ثورياً إلا ان أفكاره وجدت طريقها فى حركة أتباع «جون هس» – The Hiussites التى قامت فى براغ فى القرن الخامس عشر، وفى قرن «توماس مونزر»، وكذلك فى حركة الداعين الى اعادة التعميد – Anabaptists وغيرها. فهذه الأفكار تحولت الى حركات تؤمن بالعنف والقوة فى تحقيق الأهداف، وذلك على أيدى طبقات اجتماعية معينة، فالأشواق التى كانت حتى ذلك الحين غير مرتبطة بهدف محدد أصبحت ممكنة التحقيق – هنا والآن – ولهذا فإنها بثت فى السلوك الاجتماعى حماساً لا مثيل له(١٩).

ان «روحنة السياسة» (أو اقحام الروحانيات فى السياسة) التى يمكن ان يقال انها بدأت فى هذا

المنعطف فى التاريخ، تركت تأثيراً على كل تيارات العصر. لقد كان ظهور العقلية الوتوبية التى نشأت أصلاً لدى الطبقات المضطهدة فى المجتمع مصدراً للتوتر الروحى. وعند هذه النقطة بدأت السياسة بمعناها الحديث، ونعنى هنا بالسياسة المشاركة الواعية القليلة أو الكثيرة من كل الطبقات فى المجتمع فى انجاز غاية دنيوية، بدلاً من الجبرية والقدرية التى تقبل الأحداث كما تكون، أو تؤمن بوجود قوة «عليا» تسيطر على أمور الحياة وتسيرها. ان التفاؤل الذى اتسمت به ثورات العقيدة الألفية انجب فى آخر الأمر الموقف الواقعى فى السياسة، وكان هذا الوضع ذا أهمية عظيمة بالنسبة للسياسة ولتلك الحركات الروحية على السواء. هنا بالتحديد نعثر على الفروق الجوهرية بين اليوتوبيات الخيالية التى توجد فى (اللامكان) أو البعدة والنائية[٢٠] أو قل «الاشتراكية اليوتوبية»، وبين يوتوبيا العقيدة الألفية، فبالنسبة للمؤمن بالعقيدة الألفية، فإن الحاضر يصبح الثغرة أو الصدع الذى يتدفق منه فجأة كل ما كان من قبل داخلياً حبيساً، ثم يستولى على العالم الخارجى ويحوله.

ان المؤمن بالعقيدة الألفية يتوقع اتحاداً مع الحاضر المباشر، ولهذا لا يشغل باله فى حياته اليومية بآمال متفائلة فى المستقبل أو بذكريات رومانتيكية. وموقفه يتميز بالترقب المتوتر وكأنه دائماً واقف على أطراف أصابعه فى انتظار اللحظة المواتية. انه فى الواقع لايهتم بالألف سنة السعيدة التى ستأتى، المهم عنده هو ان هذا الحدث السعيد حدث هنا والآن، وانه نشأ من وجود دنيوى وكأنه التفاف مفاجئ إلى داخل وجود من نوع آخر.

ان وعود المستقبل الذى سيأتى ليست بالنسبة له سبباً للتأجيل، بل نقطة انطلاق وتوجه جديد يقول «مونزر» – Münzer: «اننا نحن المخلوقين من تراب ولحم ودم نتحول إلى آلهة من خلال تحول المسيح انساناً، وبذلك نصبح معه تلاميذ الله يعلمنا بنفسه وينفخ فينا من روحه ونصبح مقدسين ومتحولين كلية فيه، وأن الحياة الدنيا ستتحول إلى جنة»[٢١].

وهنا أيضاً نقع على أسباب الصراع بين «مونزر» (الذى تشكلت فلسفته تحت تأثير أفكار «يواكيم» والعقيدة الألفية) وبين المصلحين الدينيين خاصة «لوثر» الذى أوحى لـ «أندريا» بـ «مدينة المسيحيين»، فقد أفرغ لوثر الأفكار من مضمونها، بينما أكد «مونزر» على مضمون الايمان الذى لا يكون إلا فى الممارسة و«الفكرة» التى ترمز له، و حسب «مونزر»: فإن لوثر واحد من الذين لا يؤمنون إلا بحرفية الأناجيل» (فقد استخدم مونزر الشعارات المسيحية ليعلن برنامجا[٢٢] ثورياً ذا أهداف بعيدة وكان يحث الفلاحين على ان يقيموا مملكة الله على الأرض، فكانت المهمة الرئيسية لحركته ثورة اقتصادية اجتماعية للفلاحين وفقراء المدن أكثر مما هى اصلاح للكنيسة وتعاليمها!

واذا كان المجتمع الاقطاعى فى العصور الوسطى لم يعرف «الثورة» بالمعنى الحديث، وذلك بسبب بنيته الخاصة، فإنه منذ ان ظهر هذا الشكل من التعبيز السياسى لأول مرة ظلت «العقيدة الالفية» ترافق الانفجارات الثورية وتعطيها روحها. وحين تنحسر هذه الروح وتهجر تلك الحركات، تخلف وراءها جنوناً جماهيرياً عارياً وغضبا بلا روح.

ذلك لان حركة العقيدة الألفية تعتبر الثورة «قيمة» فى حد ذاتها، وليست وسيلة لابد منها من أجل غاية وضعها العقل. انها تعتبرها المبدأ الخلاق الوحيد فى الحاضر المباشر، والتحقيق الذى طال الشوق إليه لمطامحها فى العالم[٢٣]. فقد عاودت فكرة العقيدة الألفية، والعهد الألفى السعيد، فى الظهور فى القرن الثامن عشر مرة أخرى، فالثورة الفرنسية ١٧٨٩ سبقتها موجات من التوقعات والارهاصات ذات الصبغة الألفية السعيدة، بظهور جماعات النورانيين الصوفية، والجماعات السرية لأصحاب الاعتقاد فى تجلّ جديد للروح القدس على وشك الحدوث.

وقد استشهد «هنرى دى لوباك» – Henri de lu-bac بجماعة النورانيين فى مقاطعة افينون – Avignon بفرنسا، الذين أعلنوا فى العام ١٧٧٩ عن دنو «عهد جديد»، وان العالم على شفا «الأوقات الأخيرة من العهد الثالث»[٢٤].

من ناحية أخرى، فانه يمكن العثور فى التاريخ على نمط ثلاثى مشابه لما طرحه «يواكيم» خاصة (العهد الثالث الذى ستتحقق فيه المملكة الألفية) فى الأفكار التى روج لها راهب فرنسى «بندكتى» معاصر يدعى «دوم ديشامب» Dom Deschamps، وكذلك «دى مايستر» – De Maistre، و«ايمانويل سويد نبورج» – Swedenborg، و«ويليام بليك» وغيرهم.

ويبدو أن كتاب «يواكيم» قد تم حفظه وبقاؤه عن طريق تراث جماعة النورانيين الذين تكتموا أسراره من جيل إلى جيل حتى تهيأ الزمان وآن الأوان(٢٥).

فقد تسربت أفكار «يواكيم» وتأويلاته فى القرن الثامن عشر، حيث وجدت تخطيطات مماثلة ثلاثية التقسيم لمراحل الحضارة الانسانية والتاريخ الانسانى، وفى القرن التاسع عشر وجدت التربة الخصبة لانتشار أفكاره؛ فقد عادت المراحل الزمانية الثلاث التى قال بها للظهور فى سلسلة تعاقب الأحقاب التاريخية عند «كوندورسيه» – Condorcet، وفى إطار الأزمنة الثلاثة فى المذهب الوضعى لدى «أوجست كونت» – Cont، وفى العديد من التخطيطات ذات الطابع التطورى والارتقائى الخاص بالقرن التاسع عشر(٢٦).

بيد أن «ليسنج» – Lessing، كان أول من أشار إلى «يواكيم» صراحة وذكره بالاسم فى كتابه «تربية الجنس البشرى» The Education of the Human Race عام (١٧٨٠)، وأول من حوّل هرطقة القرن الثالث عشر المدانة من قبل مجمع لاتران عام (١٢١٥) إلى رمز للأمل القادم فى المستقبل.

كان ليسنج مؤمناً بأن عصر الإنجيل الجديد الخالد سيأتى، وهو عصر لايحتاج إلى عقائد، ولا الى أنبياء، ولا طقوس أو شعائر، ولا كنائس أو معابد. انه الانجيل الأبدى الذى لايتغير من عصر إلى عصر، الانجيل الذى يقوم على العقل وعلى ادراكه الأمور البسيطة، أو حسب «اسبينوزا» Spinoza الدين الشامل الذى تدرك مبادئه بالنور الفطري»(٢٧).

لقد كانت محاولة «يواكيم» من أوائل المحاولات لإقامة فلسفة للتاريخ تقوم على مراحل ثلاث، وفى المرحلة الثالثة تكتمل الانسانية، وفى حين رأى «يواكيم» ان هذه المرحلة (عهد الروح القدس) ستتحقق عام (١٢٦٠)، رأى «ليسنج» انها تحققت فى القرن الثامن عشر، عصر فلسفة التنوير، ورأى «هيجل» تحققها فى القرن التاسع عشر، عصر المثالية المطلقة، كما رآها «هوسرل» وقد تحققت فى القرن العشرين، عصر الفينومينولوجيا، وهو عصر اكتمال الوعى الأوربى، إذ أن كل فيلسوف يرى ان الانسانية قد اكتملت فى العصر الذى عاش فيه(٢٨).

ان أفكار «يواكيم» التى قد تبناها وأيدها العديد من المفكرين والفلاسفة الأدباء على مر العصور منهم (بدون ترتيب): «ميشيليه» Michelet و «كوينيه» – Quinet، و«رينان» – Renan، و«جورج صاند» – George Sand، وامتد تأثيرها إلى «جورج إليوت» – Eliot، و «هافلوك إلز» Ellis، و«والتر باتر» Pater، و«جويس» Joyce، و «لورانس» – Lawrance، و«فشته» – Fichte، و«ليسنج» و «شيلنج» و «هيجل» و«إبسن» – Ibsen، و«دوستوفسكى» -Dostoy-evski، و«بيرديائف» – Berd Jaev، وغيرهم ممن يضيق المقام بذكرهم قد عادت بقوة مع تيار (ما بعد الحداثة) – Post-Modern الذى قدم تأويلاً جديداً لأفكاره ورؤاه اليوتوبية للعهد الثالث، عهد استناره الكل فى ديمقراطية عرفانية شاملة.

– ٤ –

حتى العقدين الأخيرين من القرن العشرين، كانت «اليوتوبيا» فى نظر الكثيرين قد لفظت أنفاسها الأخيرة، وأسدل عليها الستار بلا رجعة، ودعمت هذه النظرة مجموعة من العوامل والأحداث، فقد شهد هذا القرن حربين عالميتين (١٩١٤ – ١٩٤٥) وحروب أهلية لا حصر لها، وخيبة الآمال فى الثورات الكبيرة والوعود العظيمة التى بشر بها عصر التنوير و«الحداثة» الغربية، وضرب مفهوم «التقدم»، تحديداً، فى مقتل، أو فى الصميم، مما جعله أقل القرون ثراءً فى حقل «اليوتوبيا» – وحسب تعبير «برتراند راسل» فإن عصرنا لايعرف الايمان بأحلام «اليوتوبيين»، وحتى المجتمعات المثالية التى يطفح بها خيالنا لاتعمل إلا على إعادة انتاج الشرور المعتادين عليها فى حياتنا اليومية»، فى اشارة منه

لليوتوبيات المضادة التى رسمت صورة قاتمة للمستقبل.

لقد كانت «الاشتراكية» هى آخر ما ظهر من «يوتوبيات» حتى اليوم، وليس ثمة رؤية اجتماعية شاملة أخرى قد طفرت أو ظهرت لتكون منافساً أو بديلاً لها، ولعل هذا هو ما أحدث لدى «كارل مانهايم» شعوراً بالخوف والذعر من أن يكون المجتمع الغربى قد دنا من حال «يكون فيه العنصر اليوتوبى، قد أجهز على نفسه بالكامل»(٢٩).

يقول مانهايم: «ان زوال العنصر اليوتوبى زوالا تاما من الفكر والعقل البشريين سوف يعنى أن الطبيعة البشرية والتطور الانسانى سيتخذان طابعاً جديداً كل الجدة، ان اختفاء اليوتوبيا سيخلق وضعاً ساكنا جامداً، لايكون الانسان نفسه فيه أكثر من «شىء» وستواجهنا حينذاك (أكبر) ظاهرة متناقضة تخطر على البال أو فى الخيال، وهى: ان الانسان الذى فاز بأكبر سيطرة فكرية على الوجود، يصبح، حين يترك بلا مثل عليا، مجرد مخلوق عشوائى نزوائى!

واذا تخلى الانسان عن اليوتوبيات، فإنه «يضيّع» إرادته فى صنع التاريخ، ويضيع معها قدرته على فهم التاريخ»(٣٠).

أما «فيلسوف الأمل»(٣١) أرنست بلوخ – Bloch (١٨٨٥ – ١٩٧٧) الذى وهب حياته لليوتوبيا، فقد طرح هذا السؤال (الصدمة): هل يمكن ان يخيب الأمل فى الأمل وذلك فى محاضرته الافتتاحية التى بدأ بها التدريس فى جامعة «توبنجن» عام ١٩٦١ لقد مات «بلوخ» أكبر فلاسفة اليوتوبيا وأشهرهم فى القرن العشرين فى العام ١٩٧٧ ولم يشهد بعينه انهيار المعسكر الاشتراكى أواخر عام ١٩٨٩، إلا أنه استشعر بداية النهاية، ولم تحجب عنه نزعته التفاؤلية المغرقة فى الأمل رؤية الواقع الفعلى المرير، مما دفعه إلى طرح هذا السؤال فى وقت مبكر!

لقد وضع بلوخ «الأمل» عنوانا لأهم كتبه على الاطلاق وهو «مبدأ الأمل» – The Principle of Hope، ولايعادله فى الفكر الألمانى سوى «ظاهريات الروح» لهيجل، ويهيب هذا الكتاب الكبير (ثلاثة أجزاء) بالانسان ان يمسك بهذا المبدأ (الأمل) الذى تحول عنده الى مبدأ للمسئولية التى يحملها على عاتقه ليحقق بإرادته الثورية آماله وأحلامه فى يوتوبيا واقعية وعينية.

وبعد سجال طويل مع الفكر اليوتوبى وتاريخه، رأى بلوخ ان اليوتوبيات السابقة على «الماركسية» عبرت عن أمل يوتوبى غير دنيوى، وذلك باستثناء بعض اليوتوبيات التى نظرت الى الواقع وانطلقت منه، ولكنها كانت غير ناضجة، إذ صورت العالم الأفضل بشكل مجرد، وأقامت نسقاً من التوقعات فى عقول مبدعيها فقط.

ان الماركسية – حسب بلوخ – هى وحدها التى قهرت هذا التجريد، وان تحسين أوضاع العالم لا يأتى بالتأمل بل بالفعل، بالنظرة الجدلية إلى الواقع، مع مراعاة قوانين العالم الموضوعى، حتى تتحول اليوتوبيا من تأملية مجردة إلى يوتوبيا عينية ذات نزعة اشتراكية(٣٢).

ولا عجب بعد ذلك ان ينتهى الفيلسوف الاشتراكى إلى ان تاريخ اليوتوبيا، ما هو إلا تطور تدريجى لهذه النزعة التى اكتملت فى الماركسية.

«لقد جسد ماركس بشكل مادى توقعات اليوتوبيا بوسائل اقتصادية عندما بحث فى جدل الانتاج وفائض القيمة، وبذلك وضع الأسس المادية لجدل التاريخ، وألف الثنائية بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون، بين الممارسة التجريبية واليوتوبيا من أجل إعادة تنظيم المجتمع بشكل ثورى، ولذلك أغفل كل اليوتوبيات السابقة من أجل نزعة واقعية مفعمة بالمستقبل، المستقبل الذى استنار بعوامل مادية تاريخية من الماضى والحاضر تعمل باستمرار لتصب فى المستقبل. ففى الماركسية يزداد الحلم العينى وضوحاً، ويتطور مضمونه ليصبح حلماً متحققاً تحققاً فعلياً»(٣٣).

ولسنا هنا بصدد مناقشة: هل هذه اليوتوبيا العينية التى نسبها بلوخ إلى الماركسية وحدها دون سائر اليوتوبيات، هى يوتوبيا بلوخ نفسه أم يوتوبيا ماركس؟! وانما ما يستوقفنا هو ان بلوخ قد أهمل – عن عمد – فى كتابه اليوتوبيات المضادة Anti-Utopia التى تعرضت بالسخرية حيناً وبالتحليل حيناً آخر لمساوئ النظم الاشتراكية والشمولية مثل «العالم سنة ١٩٨٤» لجورج أورويل (١٩٠٣ – ١٩٥٠)، أو لمخاطر التطبيقات غير الانسانية لمنجزات العلم والتقنية (هاكسلى فى «عالم

طريف شجاع») رغم انه عاصر العديد من مفاسد هذه الأنظمة وعاش تجربتها المريرة!

فعلى الرغم من ايمانه بـ «اللاحتمية» التاريخية التى تتفق ونسقه الجدلى المفتوح وتتعارض تعارضاً أساسياً مع الفكرة الماركسية عن حتمية التطور التاريخى، فإن ايمانه بالماركسية الانسانية ظل باقياً مسيطراً عليه حتى النهاية، فقد ظل يحلم بمجتمع شيوعى انسانى ولعل هذا ما جعله يغفل اليوتوبيات المضادة.

والواقع ان هناك تزامنا بين أفول اليوتوبيا وانحطاط شأنها، وبين ظهور اليوتوبيات المضادة -- Anti-Utopia، فهذه اليوتوبيات لم تسيطر على زمانها الخاص فحسب بل واصلت جذبها لمتابعة واهتمام بالغين فى زماننا وعصرنا الحالى.

ومع ذلك فإن «هاكسلى» و«أورويل» قد أشارا إلى ان اليوتوبيا المضادة قد تعرضت هى الأخرى للتردد والترنح! فمنذ رواية أورويل (العالم سنة ١٩٨٤) لم يقدر ليوتوبيا مضادة أن تخلب الألباب أو ان تحظى باهتمام يذكر أو حتى تتعرض لأخذ ورد محدود، إذ انه – حسب كومار– فى غياب قدرة اليوتوبيا على ان توحى «الأمل» وتبعثه برؤيتها لملكوت السماء على الأرض، فإن اليوتوبيا المضادة تخسر عملها المقابل بوصفها الساخر والمستخف بهذه الآمال، والعدو المناوئ لتلك النظرة أو الرؤية عن طريق تحريكها لوجدانات وذكريات العذاب والخراب على الأرض»(٣٤).

صحيح ان اليوتوبيا ظلت حية بين جيوب أو فلول صغيرة من أصحاب الرسالات اليوتوبية، إلا انهم – فى الغالب – قد ألقوا بمواعظهم فى آذان صماء. فما من عمل من أعمال الخيال اليوتوبى على مدى القرن ظهر، وأخذ بمجامع الخيال العام، للناس، كما فعلت يوتوبيات: بيللامى – Bellamy «نظرة الى الخلق»، ووليم موريس – Morris «أنباء عن اللامكان»، أو «هـ .ج.ويلز» فى يوتوبياه مثلاً.

فلا يوتوبيا «أولاف ستابلدون» – Stapledon المبتكرة «الرجال الأواخر والأوائل» عام (١٩٣٠)، أو «صانع النجوم» عام (١٩٣٧) قد وجدتا جمهوراً لهما. وقد هاجم (سى. إس. لويس) – C.S.lewis هذه اليوتوبيات بعنف، وأخذ عليها نظرتها العقلية التصورية الموغلة فى التجريد. وحتى من سار على هدى «ستابلدون» مثل «آرثر. سى . كلارك» Clarke و«جيمس بليش» – Blish، فقد أهملت مؤلفاتهما إلى الحد الذى كفا معه عن انتاج هذا النوع من اليوتوبيات(٣٥).

ولم يبق من «هـ . ج. ويلز» – الذى أصر فى شجاعة على الامساك براية اليوتوبيا والابقاء عليها مرفوعة عالياً – إلا دعوته لـ «نظام عالمى جديد» فى ظل حكومة عالمية واحدة.

ففى العام ١٩٤٠ قام ويلز بالعمل مع فريق من رجال العلم والفكر على وضع إطار لـ «اعلان حقوق الانسان»، غير ان الأجل لم يمتد به ليرى تبنى الجمعية العامة للأمم المتحدة لهذا الاعلان فى عام ١٩٤٨، فكان ذلك واحداً من أعظم المنجزات اليوتوبية.

– ٥ –

على مدى القرون الأربعة الماضية، منذ عصر النهضة Renaissance وحتى اليوم، قامت اليوتوبيا بالتعبير عن ايمان أو اعتقاد البشرية فى «التقدم» وفى امكانية تحسين الوضع البشرى. أما فى الوقت الراهن فإن مثل هذا الايمان (اليوتوبى) قد تبدى كحلم واهم مغرق فى الخيال مع تيار ما بعد الحداثة – Post - modern، يقول «ليوتار» – Lyotard – الذى أصدر «المانيفستو» الخاص بما بعد الحداثة ونعى فيه خبر موت عصر الحداثة فى كتابه الشهير: «الظرف ما بعد الحداثى: تقرير عن عام ١٩٧٩ –:«ان أهم معالم المرحلة الراهنة من معالم المعرفة الانسانية، هو سقوط النظرية الكبرى وعجزها عن قراءة العالم»(٣٦).

ويقصد بها أساسا الانساق الفكرية المغلقة التى تتسم بالجمود، والتى تزعم قدرتها على التفسير الكلى للمجتمع، ومن أمثلتها البارزة الايديولوجيات، وربما كانت الماركسية – برأية – هى الحالة النموذجية.

من ناحية أخرى سقطت فكرة «الحتمية» سواء فى العلوم الطبيعية – كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة، أو فى التاريخ الانسانى. فليست هناك – كما اثبتت الأحداث – حتمية فى التطور التاريخى من مرحلة

إلى مرحلة، على العكس فإن التاريخ الانسانى مفتوح على احتمالات متعددة.

من هنا يرفض انصار ما بعد الحداثة فكرة «التقدم» الكلاسيكية، التى كانت تصور تاريخ الانسانية وفق نموذج خطى صاعد من الأدنى الى الأعلى، فليس هناك دليل على ذلك، فالتاريخ الانسانى قد «يتقدم» ولكنه قد «يتراجع» أيضاً.

واذا كانت فكرة «التقدم» قد سمحت لليوتوبيين بالخوض فى المستقبل، وهم على بينه من صورته، التى رأى أغلبهم فى انه سيحكمها امتداد خطوط التطور، التى تسير وفق منطق معروف سلفاً، فإن انهيار هذه الفكرة فى القرن العشرين بفعل عدد من الأحداث والتطورات التاريخية غير المسبوقة، جعل من العسير التجاسر بالتنبؤ بالمستقبل، فقد دخلنا فى حقبة جديدة، أصبحت توصف بعدم اليقين، وعدم القدرة على التنبوء واستكشاف المستقبل.

والأهم من ذلك هو انه اذا كانت «اليوتوبيا» – فى الأصل – قد استندت إلى أسس وركائز (ترانسندنتالية) متعالية، وكانت منعكسة فى أماكن خيالية بعيدة لا يدركها القياس، ثم بمرور الوقت بدأت المسافة الخاصة بهذه الأماكن الشديدة النأى، والقائمة فى «اللا– أين»، تتقلص وتنكمش، وصار الخيال اليوتوبى أقرب إلى الأماكن الواقعية التى تقوم فى «الأين» و«الهنا» و«الآن» فإن بانصراف اليوتوبيا عن المواضع الخيالية النائية التى لا سبيل إلى وطئها بالأقدام و«اخفاقها» فى الوقت نفسه عن ان تتحقق فى «الأين» و«الهنا»، تكون قد وصلت – بمعناها الحداثى – إلى نهايتها؟!

ويؤكد «هيبدايج» – Hebdige: «ان ما بعد الحداثة هى الحداثة الخالية من الأحلام والآمال (اليوتوبيا) التى مكنت البشر من احتمال الحداثة»(٣٧) لكن «اليوتوبيا» – رغم كل هذا – لم تلفظ النفس الأخير، فقد كتبت لها الغلبة والظفر عن طريق ما حل بالعلم والتكنولوجيا من تطورات نشطة ومذهلة فى العقود الأخيرة من القرن العشرين «إذ أن التكنولوجيا صديق حميم، شديد المباطنة، عظيم الهيمنة تماماً، ليس من خارجنا، وانما من تحت جلد بشريتنا منذ «بروميثيوس» وحتى اليوم، وغداً»(٣٨).

وحسب «مورافيك»: «فإن حجم الشىء المطلوب لتضخيم أو تحويل اشارة واحدة قد تقلص من شىء فى حجم قبضة اليد فى عام ١٩٤٠، إلى شىء فى حجم إبهام اليد فى عام ١٩٥٠، إلى شىء فى حجم ممحاة قلم رصاص فى عام ١٩٦٠، إلى حجم ذرة الملح فى عام ١٩٧٠، إلى شىء فى حجم الجرثومة الواحدة فى عام ١٩٨٠»(٣٩). واذا كانت المعلومات، منذ قرن مضى، تنتقل بنفس سرعة مرافقيها من البشر، فإن المعلومات اليوم ترقى إلى مليار فقرة فى الثانية الواحدة، بما يند عن ان يحاط به حيث ان فقرة واحدة تنتقل بسرعة الضوء، ووفقاً لما يقوله «لاكى» Luky المدير التنفيذى للبحوث فى معامل ومختبرات – At and Bell، فإن لدينا حلماً قديماً (جديداً) على الدوام، فى أن «نكون شيئاً آخر غير ما نحن عليه». ويتساءل «لاكى» عما إذا كان «بوسعنا أن نرتبط مع أترابنا بوسائل مبتكرة وخلاقة الكترونياً من أجل تحقيق نوع من (الحكمة الجماعية)، تفوق الحكمة الفردية، وتعلو عليها»(٤٠).

أليس ذلك نوعا من الحلم اليوتوبى، فى حدود الـ «هنا» و«الآن» ؟! واذا كانت أعمال «ألفين توفلر»، خاصة كتابه الشهير «صدمة المستقبل» Future Shock. قد رسمت صورة للمستقبل كمجتمع تسيطر عليه تكنولوجيات جديدة، كما صورت آثار هذه التكنولوجيات ونتائجها، فقد بلور «مارشال مكلوهان» – Mcluhan تطور نظم الاتصالات الالكترونية – منذ وقت مبكر – ورأى ان العالم مقبل على عصر تكنولوجى جديد، يتحول بفضل وسائل الاعلام الالكترونية إلى «قرية كوكبية» (٤١) وتابع «جان بودريارد» – Baudrillard (مكلوهان) فى كتابه: Requiem for The Media، عام ١٩٨١، الذى قال: «ان وسائل الاعلام تحدث «ثورة» بل انها هى ذاتها «ثورة»، بصرف النظر عن محتواها، بفضل ما تتمتع به من بنية تكنولوجية، فالأبجدية المنطوقة والكتاب المطبوع، يعقبهما الراديو والسينما وهذان بدورهما يعقبهما التليفزيون.. اننا الآن، وفى هذا المكان، نعيش عصر الاتصالات الكوكبية الفورية»(٤٢).

ويخلص «بودريارد» إلى انه: «لابد وان يحدث تغيير ما.. ان حقبة الانتاج والاستهلاك الفاوستي والبروميثي (وربما الأوديبي) تحل محلها حقبة «بروتينية» من الشبكات، حقبة نرجسية بالغة التنوع، تتسم بكثرة العلاقات والاتصالات والتلامس والاستجابة والتداخل العام الذى يقترن بعالم الاتصالات. وبفضل الصور التليفزيونية تصبح أجسامنا والكون المحيط بنا بأكمله بمثابة شاشة تحكم (٤٣) ومنذ أن نشر «مكلوهان» كتابه (العلامة)، وهو مثار أخذ ورد بين النقاد المنتمين إلى «ما بعد الحداثة»، ونقاد «ما بعد الحداثة». فقد تناول عالم الاجتماع الفرنسى «آلان تورين» Touraine، «المجتمع ما بعد الصناعى»(٤٤) بوصفه مجتمعاً «مبرمجاً» بفضل تكنولوجياته تهيمن عليه قوة تكنوقراطية، يقول «تورين»: «ان شكلاً جديداً من المجتمع يتشكل الآن. وهذه المجتمعات الجديدة يمكن وصفها بلفظ «ما بعد الصناعى» للتأكيد على الفرق بينها وبين المجتمعات الصناعية التى سبقتها. ويمكن أيضاً وصفها بأنها «تكنوقراطية «نظراً للقوة المهيمنة عليها، ويمكن أن نعرفها بأنها مجتمعات مبرمجة حسب طبيعة أسالب الانتاج والتنظيم الاقتصادى»(٤٥).

أما الناقد الماركسى «جيمسون» – Jameson فهو ينظر إلى المجتمع «ما بعد الصناعى» من زاوية العناصر الرأسمالية، لا من زاوية «الحتمية التكنولوجية»(٤٦) وهو يتناول الرأسمالية فى مجتمع ما بعد التصنيع، والتى يسميها بـ (الرأسمالية المتأخرة) بوصفها «شبكة عالمية جديدة لا مركزية»، وهو يذكرنا بوصف «بودريارد» لتكنولوجيا الاتصالات المعاصرة.

يقول «جيمسون»: «ان عجز عقولنا البشرية – على الأقل فى الحاضر – عن استيعاب شبكة الاتصالات اللامركزية متعددة الجنسيات التى تغطى كوكبنا، والتى نجد أنفسنا نحيا خلالها (فرادى)، تشيير إلى اننا لم نؤهل بعد لفهم الطبيعة الحقيقية لما يجب أن يسمى بـ «الرأسمالية المتأخرة»(٤٧).

ان ثقافة ما بعد الحداثة – برأيه – هى ثقافة الرأسمالية، ومجتمع ما بعد التصنيع هو مجتمع «الرأسمالية المتأخرة» أو المجتمع الاستهلاكى، مجتمع وسائل الاعلام والابهار أو الرأسمالية «متعددة الجنسيات».

أما الناقد الامريكى المصرى الأصل «ايهاب حسن» – والذى يجمع المؤرخون لحركة ما بعد الحداثة على انه أحد الرواد المعتمدين لها – فقد طور أفكار «مكلوهان» الخاصة بالمدينة ما بعد الحديثة والتكنولوجيا، وتابعه فى القول بـ «القرية الكوكبية» التى ستنشأ عن تطور تكنولوجيا الاتصالات، فالتكنولوجيا خاطفة السرعة ستحل محل التكنولوجيا التقليدية، وسيصبح الكمبيوتر كبديل (للوعى) أو كامتداد للوعى الانسانى.

ولخص «حسن» ثقافة «ما بعد الحداثة» بأنها: «تيار يعتمد على تجاوز الصبغة الانسانية للحياة الأرضية بصورة عنيفة، بحيث تتجاذب فيها قوى الرعب والمذاهب الشمولية، والتفتت والتوحد، والفقر والسلطة، وربما أدى ذلك فى آخر المطاف إلى بداية (عهد وحدة لكوكب الأرض)، «عهد جديد» يتحد فيه الواحد مع الكثير ذلك لان تيار ما بعد الحداثة ينبع من الاتساع الهائل للوعى من خلال منجزات التكنولوجيا التى أصبحت بمثابة حجر الأساس فى «المعرفة الروحية» فى القرن العشرين.. ونتيجة لذلك أصبح الوعى ينظر إليه على انه «معلومات»، والتاريخ على انه «حدوث»(٤٨).

ان الانتقال من مجتمع الصناعة إلى مجتمع ما بعد الصناعة (أو المعلومات) قد ولد نوعاً جديداً من «الوعى» يمكن أن نطلق عليه «الوعى الكونى» الذى يتجاوز كل أنواع الوعى السابقة: الوعى الوطنى بكل تفريعاته من وعى اجتماعى، ووعى طبقى، ووعى قومى؛ هذا الوعى الكونى سيفرز قيماً انسانية عامة، فـ «الكونية» Globalism هى روح القرن الحادى والعشرين، ومما يؤكد ذلك، ان تنمية شبكة المعلومات الكونية باستخدام الكمبيوتر وكذلك الأقمار الصناعية ستعمق التواصل والتفاهم بين الشعوب المختلفة، مما من شأنه ان يتجاوز المصالح القومية، والمصالح الأخرى المتباينة. من ناحية أخرى فإن الأزمات الكونية المتعلقة بنقص موارد الطبيعة وتدمير البيئة الطبيعية والانفجار السكانى والفجوات

الاقتصادية العميقة فى العالم، ستولد حلولا جماعية، اذ لاتستطيع دولة بمفردها أو مجموعة دول مهما عظم شأنها ان تتصدى وحدها للمشكلات الكونية.

هذه الصورة اليوتوبية لمجتمع المعلومات الكونى، التى تثير الكثير من التساؤلات والتحفظات مثل: ما هو نسق القيم الذى ينبغى بلورته فى مجتمع المعلومات الكونى؟ وما هى التحديات التى تواجهه؟ وهل هو «ايديولوجيا» جديدة أم يوتوبيا كونية فى القرن الحادى والعشرين؟. ورغم كل ذلك فإن هذه الصورة اليوتوبية، تكاد أن تكون تقليدية بجدارة اذا قيست بـ «اليوتوبيا» التى تبشر بها «الفيزياء» فى نهاية القرن العشرين!!

فقد أدى التطور الكبير لـ «تصنيع الحياة» A-Life، إلى ازدياد الرغبة فى أن نكون «شيئاً آخر غير ما نحن عليه» – حسب «لاكى» – فالمقارنة بين أنظمة الحياة الاصطناعية وبين النظام الكونى، جعلت الكون (بكل أفلاكه وكواكبه ونجومه) بأسره، يبلغ فى الحجم قدر أصغر حفرة تتسع لان يخفى المرء رأسه فيها! وهو ما دفع كلا من «بارو» Barrow و «تيبلر» Tebler عالمى الكونيات إلى القول بأن: «اليوتوبيا شرط أساسى لازم – بالنسبة للفيزياء حتى لاتصير «الحياة» قط خامدة أو بائدة. فالحياة إنما توجد – آخر الأمر كى تمنع الكون من أن يدمر نفسه»(٤٩).

وبرأيهما ان «الحياة» تبدأ توسعها وامتدادها وانتشارها من كوكب واحد (الأرض) حتى تطوق الكون بأسره (سائر الكواكب) عن طريق العلم والتكنولوجيا حيث تتطور الحياة فى كل العوالم على كثرتها فى علم كونى ذى طابع «كوانتمى» – Quantum cosmology.

واذا تم ذلك، فى المستقبل، فإن هذه العوالم كافة، التى تضم فيما بينها كل أشكال التاريخ الممكنة، سوف تدنو مقتربة من حد «المطلق» Omega point. فى هذه اللحظة التى يتم فيها البلوغ إلى حد المطلق، سوف تكون السيطرة والتحكم و الضبط للمادة، والقوى كلها قد تم احرازها، ليس بالنسبة لواحد من العوالم فحسب وانما فى سائر العوالم التى يكون وجودها ممكناً، وتكون الحياة قد انتشرت وعمت فى جميع مجالات وقطاعات الفضاء فى سائر العوالم والأكوان، التى من الممكن أن توجد، والتى سوف تكون قد ادخرت قدراً لانهائياً من المعلومات والمعارف، بما فى ذلك سائر شرائح المعرفة التى يمكن معرفتها والإلمام بها وهذا هو «الختام» حسب «بارو وتيبلر» فى عرضهما البارع لفيزياء النظام الحرارى الديناميكى»(٥٠).

واذا كان أحد مظاهر «ما بعد الحداثة»، هو إلغاء الحدود الفاصلة بين الفلسفة والأدب والفن والعلم والخيال العلمى – حسب «هيبدايج» – فهل يكون التحكم الكامل أو السيطرة التامة للمادة والمعلومات والمعرفة فى كل مجالات وقطاعات سائر العوالم والأكوان، من قبيل السيناريو المعاد، أو نوعا من إعادة التفسير من جانب أنصار «ما بعد الحداثة» كرؤية «يواكيم» ؟! – Joachim اليوتوبية للعهد الثالث، عهد استنارة الكل فى ديمقراطية عرفانية شاملة؟!

الهوامش

(١) Hassan.1: The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and culture (Columbus, oh, 1987, pp.120-122.

(٢) ESCHYLE : Premé Thée enchainé, Paris, 1967, pp 131-134. راجع أيضاً: اسخيلوس وأثينا.. لجورج طومسن، ترجمة الكاظم، بغداد، ١٩٧٥.

(٣) استعاد فلاسفة التنوير، خاصة جان جاك روسو – Rousseau، فكرة العودة بالانسان إلى حياته الفطرية الأولى التى تعكس طبيعته الخيرة التى افسدتها المدنية والحضارة.

(٤) Chatelet. F: Platon, Paris, Gallimard, 1979, p.244.

(٥) تلقى فلسفة أفلاطون القبول عند أصحاب ديانات التوحيد، حتى قيل انه «بقليل» يصير مسيحيا وكان القديس أوغسطين أول من «عمد» أفلاطون فى فلسفته المسيحية.

(٦) الكتاب المقدس (العهد الجديد) انجيل متى إصحاح ٢٢ العدد ٣٤-٤٠.

(٧) الطوائف اليهودية الثلاث البارزة هى: الفريسيون Perushim أى المفرزون، الذين أفرزوا أنفسهم عن الأمم، وهم امتداد لجماعة «الحسيديين» (الأتقياء). واقترن اسمهم بطائفة أخرى هى «الكتبة» الذين عرفوا باسم «السفريم» Sopherim وهى كلمة تعنى معلم كتاب الناموس. والطائفة الثانية هى الصدوقيون نسبة إلى «صادوق» رئيس الكهنة – والطائفة الثالثة هى «الأسينيون» – Essenes وهى تعنى «الاتقياء» أيضاً، وكان بين معدة الطوائف عداءً محكم وصل إلى حد تكفير بعضهم البعض، لان لكل طائفة انحرافات عقيدية مشينة.

(٨) ANDREAE. J.V: Christianopolis: An Ideal State of The Seventeenth century. Trans. Felix Emil Held. New York, Oxford University Press, 1916, p.134.

(٩) Ibid: p.p.134-135.

(١٠) Bloch, E: The Principle of Hope. Trans. by Neivlle and Stephen Plaice and Paul Knight. Oxford, Basil Blackwell, 1986. (in 3 Volumes), VIIp.510.

(١١) Ibid: pp. 510-511.

(١٢) أغلب المصلحين الدينين والمفكرين الجذريين أصحاب الأفكار الثورية فى أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة، كانوا رهباناً وخرجوا من الأديرة!: لوثر، كالفن، كامبانيللا، رابيليه، وبرونو وغيرهم..

(١٣) Finley. M: critical spirit; Essays in Honor of Herbert Marcuse: Ed. by, Kurt. H.wolff and others, Boston, Beacan Press, 1968, p.6.

(١٤) "Katharoi" لفظة يونانية معناها «الذين يحيون حياة النقاوة والزهد وهذه اللفظة اشتق منها الألمان الكلمة الدالة على الهرطقة (Ketzer) التى نصبت من أجلها محاكم التفتيش فى أوربا، ويبدو ان أغلب المتمردين والساخطين على الكنيسة الكاثوليكية ورجالها كانوا من «الأطهار» Kalharoi. راجع: محاكم التفتيش.. نشأتها ونشاطها، د.اسحق عبيد، القاهرة، ١٩٨٥–١٩٨٦، ص: ١٨ وما بعدها.

(١٥) الكتاب المقدس (العهد الجديد) انجيل لوقا – الاصحاح ١١، العدد ٢.

(١٦) مانهايم (كارل): الايديولوجيا واليوتوبيا.. مقدمة فى سوسيولوجيا المعرفة ترجمة: د.محمد رجاء الديرينى، شركة المكتبات الكويتية الكويت ١٩٨١، ص: ٢٦٣.

١٧– مانهايم: ص: ٢٦٣ – هامش (١).

(١٨) cohn. N: The Pursuit of The Millennium, Paladin Book, London 1972, p.108.

(١٩) مانهايم: ٢٦٣ – ٢٦٤.

(٢٠) أطلق «بلوخ» على هذه اليوتوبيات اسم «اليوتوبيات الجغرافية» التى ظهرت مع عصر الكشوف الجغرافية وحاولت البحث عن فردوس «الدورادو» الضائع على التخوم النائية.

(٢١) مانهايم: ص ٢٦٨ – هامش (١).

(٢٢) المرجع نفسه: ص ٢٦٦ – هامش (١).

(٢٣) المرجع نفسه: ص ٢٦٨.

(٢٤) Reeves. M & Gould.w: Joachim of Fiore and The Myth of Eternal Evangel in The Nineteenth Century, Oxford: clarendon, 1987, p.43.

(٢٥) Ibid: p.44.

(٢٦) تتناقض الأزمنة الثلاثة أو المراحل الثلاث للمذهب الوضعى عند كونت، مع رؤية يواكيم، وان تأثرت بالتقسيم الثلاثى لمراحل التاريخ عنده.

(٢٧) ليسنج: تربية الجنس البشرى، ترجمة وتعليق وتقديم د.حسن حنفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٨٩.

(٢٨) المرجع نفسه: ص ٢٩١.

(٢٩) مانهايم: ص ٢٩٦–٢٩٧.

(٣٠) المرجع نفسه: ص ٣٠٦.

(٣١) بلوخ هو الفيلسوف الوحيد بين مفكرى عصره الماركسيين الذى عرف نفسه بأنه «فيلسوف يوتوبى»، ووصف اشتراكيته بأنها «يوتوبيا عينية» تمتد جذورها فى الامكانات التاريخية، كما جعل كتابه «مبدأ الأمل» واحداً من أحد الكتب فى الفلسفة المعاصرة.
See - Kellner, Douglas, in: Thinkers of Twentieth Century London, Macmillan, 1983, p.71 (Article: Bloch).

(٣٢) Bloch: The Principle of Hope, p.583.

(٣٣) Ibid: p. 622.

(٣٤) Kumar (K): Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, Oxford, 1987, pp:422-423.

(٣٥) Idem.

(٣٦) Lyotard. J.F.: The Postmodern Condition: a Report on knowledge, Trans by Geoff Bennington and Brian Massumi Manchester, 1984, p.3-5.

(٣٧) Hebdige (D): Hiding in The Light: on Images and Things, London and New York, 1988, p.195.

(٣٨) Moravec (H) : Human culture, california, 1989, p.193.

(٣٩) Ibid: p.194.

(٤٠) Lucky - R -W: Essay: The Urge of an Ancient Dream. Scientific American (No 265) 1991, p.138.

(٤١) McLuhan (M): Understanding Media : The Extensions of Man, New York, 1964, p.23.

(٤٢) Baudrillard (d): "Requiem for the Media"in for a Critique of The Political Economy of the Sign Trans by charles Levin, St Louis, 1981, P.177.

(٤٣) Baudrillard: The Ecstasy of Communication in Hal Foster (ed), Postmodern Culture, London, 1983, pp.127-128.

(٤٤) مصطلح «مابعد الصناعى» أو «مابعد التصنيع» The Post - Industrial أطلقه «دانيال بل» – Daniel Bell وذلك فى كتابه The Coming of Post-Industrial Society عام ١٩٧٣ ، بيد ان هذا المصطلح لم يعد يعبر عن جوهر التغيرات الكيفية التى حدثت فى المجتمعات الصناعية المتقدمة، ومن ثم ظهر مصطلح «مجتمع المعلومات».

(٤٥) Alaine Touraine: The Post-Industrial Society, Tomorrow's Social History: Class, conflicts and culture in The Programmed Society , Trans by Leonard F.Mayhew, London, 1974, p.3.

(٤٦) Jameson (F): Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism, in New Left Review No. 146 (July - August 1983) p.55 and p.85.

(٤٧) Ibid : p. 84.

(٤٨) Hasssan (I) : "The Question of Postmodernism" P.124. in Harry R.Garvin (ed) RomanTicism, Modernism, postmodernism, (Bucknell Review, vol. 25,No.2) London and Toronto, 1980.

(٤٩) Barrow, J.D. & Tipler, F.J: The Anthropie cosmological Principle, Oxford, clarendon Press, 1986, pp 674-677.

(٥٠) Ibid : p.680

التكنيك: ضيف الفلسفة الثقيل

قراءة فى مفهوم التكنيك عند هيدجر ومدرسة فرانكفورت

أنور مغيث*

لايعتبر التكنيك موضوعاً جديداً من موضوعات الفلسفة، فلقد كان من الموضوعات التى اهتم بها فلاسفة اليونان باعتباره أحد جوانب الظاهرة الانسانية مثل الفن واللغة والأخلاق. ولكن فى أيامنا هذه يتخذ التكنيك فى داخل الفلسفة وضعاً مختلفاً فهو لم يعد موضوعاً محايداً قابلاً للتأمل والتحليل الهادئ والمطمئن ولكن يطرح نفسه كمشكلة. وهو ليس مشكلة من بين المشاكل العديدة التى تعالجها الفلسفة مثل مشكلة نظم الحكم مثلاً. ولكنه يطرح نفسه كمشكلة للفلسفة تهدد بتقويضها والقضاء عليها، وهو ليس بكثير على التكنيك الذى يهدد بفناء الانسان نفسه.

ولو أردنا أن نبحث عن سبب هذا التحول فى علاقة الفلسفة بالتكنيك لكان من البديهى أن نرصد أولاً تضخم حجم ودور التكنيك فى الحياة الانسانية والذى يمكن تحديده تاريخياً بمنتصف القرن التاسع عشر وقيام الثورة الصناعية وبعد ذلك الحرب العالمية الأولى ثم قنبلة هيروشيما؟. ويمكن لنا ابراز هذا التحول بالاشارة إلى التباين الواضح فى الموقف الفلسفى العام من التكنيك، حيث كان الموقف التقليدى الموروث من العصر اليونانى ينظر إلى التكنيك على أنه فى مجمل تجلياته يبدو كمجموعة وسائل أنتجها البشر لكى تمنح لحركاتهم فعالية ليست لها بالطبيعة، لتساهم فى زيادة تحكمهم فى الأشياء.. «هذا الجانب يقود إلى النظر لعالم التكنيك كمجموعة ادوات يمكن لمستخدميها أن يأخذوها أو يتركوها حسب احتياجاتهم وحسب الظروف التى يرون فيها أنه من المستحسن (أم لا) استخدامها. هذه المجموعة من الوسائل تبقى تحت تصرف من يقون فى وضع خارجى بالنسبة للوسيلة التى تعمل على تسهيل المجهودات المستخدمة فى امتلاك الأشياء، والعمليات التى تستهدف اشباع الحاجات والرغبات»(١). هذا التصور الباعث على الطمأنينة والذى ينظر الى التكنيك على أنه مجموعة أدوات محايدة تحت تصرف الانسان صاحب القرار الأول والأخير بدا بعيداً عن الواقع ثم جاءت الممارسات التكنيكية لتضعه موضع المراجعة.

فالآلات والأدوات تنتمى إلى نظام تكنيكى يجعلها ممكنة، وهى تبنى العلاقات بين البشر وأنفسهم من جهة وبينهم وبين عالم الموضوعات والمواد الخام من جهة أخرى. لايطرح التكنيك نفسه على الفكر كمجموعة أدوات متفرقة ولكن كنسق متكامل، إن لم يعارض الإرادة الانسانية فإنه على الأقل يتجاوزها، ويتجلى ذلك من خلال تضارب مواقف المفكرين من التكنيك: فلقد ساد لزمن طويل الاعتقاد بأن التكنيك يزيد من قدرة

(*) مدرس بقسم الفلسفة – جامعة حلوان.

الانسان، «وتزايد القدرة يمكن أن يؤدى إلى تزايد الحرية وبالتالى إلى امكانية تحسين واضح للظرف الاخلاقى الانسانى. اعتقدنا ذلك طويلاً، ولكن اليوم هذا الأمل محل خلاف»(٢). لم يكن هذا الخلاف ملحوظاً فى القرن التاسع عشر فقد كان هناك اعتقاد سائد يجمع بين الفلاسفة على اختلاف انتماءاتهم الفكرية، من فيلسوف مادى مثل فريدريك إنجلز إلى فيلسوف كاثوليكى مثل تياردو شاردان، بأن تقدم العلوم وتطور التكنولوجيا يوسع من مجال الحرية لدى البشر ويساهم فى ترقيتهم الأخلاقية. أما اليوم فهذا الاعتقاد لايحظى بنفس الاجماع.

صحيح هناك من يقول اليوم بهذه الفضيلة للتكنيك وخصوصاً أولئك الذين يوصفون سياسياً بأنهم تكنوقراط أى أصحاب المصالح المرتبطة بانتشار التكنيك، وهؤلاء هم الذين بلوروا ايديولوجيا ميتا-تكنيكية تقوم على مجموعة من القيم والمثل العليا والغايات الانسانية التى توظف فى إطار خطاب يحبذ التكنيك. ولكن فى مواجهتهم تزايدت الرؤى النقدية التى تحاول إدانة التكنيك من منطلقات مختلفة ولكنها تتمحور جميعها حول قضيتين رئيسيتين:

١- النظر الى التكنيك باعتباره مظهراً من مظاهر اغتراب الانسان وفقدانه لجوهره «فالتقدم التكنولوجى بدلاً من أن يحرر الانسان قد اختزله إلى لاشىء وجعله عبداً لمخلوقاته»(٣).

٢- عجز التكنيك، باعتباره لايقدم لنا سوى وسائل، عن تحديد غايات للانسانية والتى علينا أن نحددها إنطلاقاً من مجالات تتجاوز حدود التكنيك كالسياسة أو الأخلاق.

ولكى نقف على الابعاد المتعددة لمشكلة التكنيك والتحديات التى توجهها إلى الفلسفة وكذلك الدور الذى تقوم به فى دفع الفكر المعاصر لمراجعة منطلقات الحداثة الغربية سوف نتعرض لموقفين ذائعين يعبران عن التوتر القائم حالياً فى الفكر المعاصر حول مشكلة التكنيك. وهما موقف كلٍ من مارتن هيدجر ومدرسة فرانكفورت.

الاتجاه الأول:
التكنيك عند مارتن هيدجر

يعتبر مارتن هيدجر من أهم الفلاسفة الذى تصدوا لمشكلة التكنيك وأولوها اهتماماً كبيراً. وكان قد بدأ الاهتمام بهذه المشكلة منذ عام ١٩٣٨ إلا أنه أخرج مقالاته الهامة «ماهو التكنيك»، و«تجاوز الميتافيزيقا» فى الفترة بين ١٩٥١ و١٩٥٣. ويعود انتباه هيدجر لهذه المشكلة الى عوامل تاريخية منها خبرة الحرب، والدمار الذى سببته ألمانيا للعالم والتدمير المجانى الذى خضعت له المدن الألمانية بعد انتصار الحلفاء. ولكن هذه الخبرة المريرة لم تطرح على هيدجر مشكلة جديدة طارئة على مشروعه الفلسفى وإنما ساهمت فى إضفاء نبرة مأساوية فى أسلوبه. وكان موضوع التكنيك قضية ضمنية فى فلسفة هيدجر منذ ظهور كتابه «الوجود والزمان»، وتحليله فيه للأداة كإحدى ملامح الخبرة الوجودية للانسان. كما أن الأطروحة الرئيسية لهيدجر فى هذا الكتاب والتى بقيت معه خلال مسار حياته الفكرية كلها هى التبشير بنهاية الميتافيزيقا. والميتافيزيقا عنده هى العلم الذى يهتم بالموجود وليس بالوجود نفسه. وعلى الرغم من زيادة سطوة العلم وتضخم التكنولوجيا إلا إنه، فى نظر هيدجر، لم يتم بعد تجاوز العصر التاريخى للميتافيزيقا. وقد تجلى ذلك فى محاضرته التأسيسية «تأسيس صورة العالم الحديث بواسطة الميتافيزيقا» فى عام ١٩٣٨. وكذلك فى سلسلة المحاضرات الجامعية التى خصصها عام ١٩٣٩ - ١٩٤٠ لتحليل كتاب «العامل» للكاتب الألمانى إرنست يونجر(٤).

كل هذه المؤثرات وهذه الخطوات الأولى توحى بأن خطاب هيدجر عن التكنيك هو خطاب سلبى يميل إلى النقد والإدانة. وكم من صيحات إحتجاج ودراسات نقدية حول التكنيك ظهرت بعد أهوال الحرب العالمية الثانية، ولكن تناول هيدجر يظل من أكبرها تأثيراً فى الفكر المعاصر ومن أشدها اثارة للجدل والتساؤل.

جوهر التكنيك عند هيدجر

يجذب هيدجر انتباه الانسان إلى بعض مظاهر القلق التى تترسخ يوماً بعد يوم تجاه التكنيك. فقد تزايد بشكل

كبير الإعلان عن الرغبة فى السيطرة على التكنيك وهو أمر لم يكن يشغل البال فى القرون السابقة؛ وهذا، من وجهة نظر هيدجر، دلالة على خروج التكنيك على السيطرة وتمرده على تحكم البشر فيه. ولكى ندرك مدى خطورة هذه الظاهرة علينا أن نسعى للكشف عن جوهر التكنيك. لأن معرفة هذا الجوهر هو الشرط الضرورى لاتخاذ موقف جذرى يتجاوز الحماس للتكتيك أو الاحتجاج غير المجدى عليه.

وجوهر التكنيك يختلف عن التكنيك نفسه. كما أن جوهر الشجرة كما يقول هيدجر يدفعنا إلى البحث عما يكمن خلف كل شجرة كشجرة، وهذا الكامن خلف كل شجرة ليس شجرة نراها بين غيرها من الشجر.

وعلى ذلك فحتى يمكن الوقوف على الجوهر الحقيقى للتكنيك ينتقد هيدجر التعريفات الخاطئة له مثل التعريف الأداتى الذى ينظر إلى التكنيك على أنه وسيلة لتحقيق غاية، والتعريف الأنثروبولوجى الذى يرى فى التكنيك نشاطاً واعياً للانسان. وهذان التعريفان لايراعيان الفارق بين التكنيك القديم والحديث كما ينظران إلى التكنيك فى علاقته بالانسان ويغفلان علاقته بالعالم الواقعى. بعد ذلك يقف هيدجر على جوهر التكنيك فعمل «التكنيك الحديث، يطرح الواقع كمستودع، فهو ليس فعلاً إنسانيا بسيطاً وليس مجرد وسيلة مرتبطة بهذا الفعل، فمن حيث المبدأ هذان التعريفان قد عفا عليهما الزمان»(٥). إن فكرة طرح العالم كمستودع أو كرصيد Stock أمام الانسان أمر يميز التكنيك الحديث الذى تصبح وظيفته هى استنزاف هذا الرصيد وطرحه للاستهلاك. «دائرة الاستنزاف هذه بالنسبة للاستهلاك هى المسار الوحيد الذى يميز تاريخ عالم قد أصبح لا-عالم»(٦).

وغالباً ماكان يطرح التكنيك المرتبط بالعلم والتفكير العلمى باعتباره مضاداً للميتافيزيقا التى تبحث فى المجردات وفى المبادئ الأولى للوجود. ولكن هيدجر أثبت الصلة الحميمة التى تربط بين التكنيك والميتافيزيقا، بل واعتبر مرحلة التكنيك هى مرحلة «الميتافيريقا المكتملة» أو أعلى مراحل الميتافيزيقا. وتقوم هذه الصلة على إهتمام الميتافيزيقا بالموجود وليس بالوجود، مما يجعل المعرفة مرتبطة بوجود موضوعات حاضرة أمام ذات عارفة هى الانسان.

وقد أرست الميتافيريقا أسس التكنيك حينما جعلت معيار الحقيقة - منذ أفلاطون - هو مطابقة الفكر للواقع. وكان هذا هو الأساس الذى جعل العلوم الوضعية بعد ذلك تحتكر الحقيقة. والأساس الثانى يعود إلى ميتافيزيقا العصر الحديث الذى بدأ مع عصر النهضة ومع ديكارت وهى المرحلة التى يسميها هيدجر بمرحلة «التصور عن العالم Weltanschwung» حيث يميل العقل لا إلى أن يتعرف على الأشياء كما هى، ولكن من خلال تصور مسبق يجعل الأشياء تنتظم فى إطاره. ومن أمثلة هذا التصور عن العالم فرضية جاليليو «الطبيعة نسق رياضى». وإنطلاقاً من هذا التصور حدد جاليليو مفهوم العلم: «ابحث عما يمكنك قياسه فى الأشياء تصنع علماً»(٧). وجاء ديكارت ليجعل جوهر الذات هو الفكر وجوهر المادة هو الامتداد مما دعم ارتباط العلم بعملية القياس. وقد ارتبطت هذه النظرة إلى الأشياء بالرغبة فى السيطرة عليها حيث جعل ديكارت هدف العقل هو أن «نصير سادة الطبيعة وملاكها»، وبالمعنى نفسه جعل فرنسيس بيكون الهدف من التجربة العلمية هو «انتزاع اسرار الطبيعة لاستعبادها».

هذه الرغبة فى السيطرة جعلت للارادة البشرية سبيلا إلى تحديد الحقيقة، فأصبحت السمتان الأساسيتان للقول العلمى هما «الدقة» و«المنفعة». أى ينبغى أن تنطوى النظرية العلمية على إمكانية استخدامها فى تعديل الأشياء وتغيير الواقع.

وهنا يأتى دور الإرادة الانسانية فى مشروع السيطرة هذا. وفى اطار هذا المشروع لايكون التكنيك مجرد تجلى للارادة أو وسيلة من وسائلها، فهو أمر تكذبه الممارسة المشهودة، ولكنه، كما يرى هيدجر، هو «ارادة الارادة». ولكى نفهم ما يقصده هيدجر بهذا التعريف للتكنيك علينا أن نستعيد ما طرحه نيتشه فى نقده للأخلاق حيث طالب بألا ينصب النقد على القيم التى يؤمن بها الانسان ولكنه قيمة هذه القيم، أى على مايمنح هذه القيم مكانتها كقيم. بالمثل مع هيدجر لايتحدد التكنيك بالارادة الانسانية ولكن بالارادة التى

تريد هذه الارادة الانسانية، أو بمعنى آخر الارادة التى تحدد الاطار الذى يتم من خلاله توظيف الارادة الانسانية» . وهذا الاطار قد رسمت مساره الميتافيزيقا الغربية، فالميتافيزيقا «لاتظهر إلا اتجاهاً واحداً يمكننا من خلاله هو وحده أن نريد»(٨) .

وهذا الجوهر الميتافيزيقى للتكنيك هو الذى يفسر شعور البشر بأن إرادتهم تتجاوزها أشياء من صنع أيديهم. «حيث نبقى فى كل مكان مقيدين بالتكنيك ومحرومين من الحرية التى ننشدها بحماس أو ننفيها بحماس»(٩) .

آثار التكنيك

مفهوم آخر شائع يريد هيدجر تقويضه وهو حياد التكنيك، أى اعتبار أن التكنيك فى ذاته ليس سلبياً أو إيجابياً وأن الأمر يتوقف على استخدامنا له. والمثال المعتاد فى هذا المجال هو مثال الطاقة الذرية التى يمكن أن تستخدم لصناعة أسلحة مدمرة أو لأغراض سلمية. يعارض هيدجر هذا المفهوم ويرى انه فى «اللحظة التى يعتبر فيها التكنيك محايداً هى اللحظة التى ندفع بأنفسنا اليه، بأسوأ الأشكال»(١٠) . فالتكنيك يتحقق بالصورة التى هو عليها وفقاً لضرورة تجعل منه مرحلة لابد منها فى اكتمال الميتافيزيقا. ولاتنبع الأزمة من قرار التوظيف الذى يصدره الانسان بعد اكتمال المنجز التكنيكى ولكنها تنبع من أسسه حتى قبل الشروع فى انجازه. وهكذا وبنوع من اللعبة الخبيثة، والتى يجيد هيدجر الجمع بين أطرافها المتعارضة، ينصب التكنيك فخاً للإنسان. إذ ينطوى على مفارقة كامنة فى صلبه فيكون المتحقق هو دائما عكس المرجو. إن التكنيك يقتضى التعبير عن الواقع وبدقة الضبط فأصبح ما هو دقيق يتحكم فيما هو حقيقى، ويهمش قضية الحقيقة ذاتها، مما جعلنا نطمئن. ومثل هذا الاطمئنان الزائف بأننا نملك الواقع فى قبضة أيدينا جعلنا نهتم بأن نتصور ما هو حقيقى دون أن نكون بنا حاجة لمعرفة أين تقيم الحقيقة؟ ففى خاتمة المطاف أصبح ماكنا نأمل أن يكون الحقيقة هو الذى يحجب عنا الحقيقة.

وبالطريقة نفسها يبتعد اليقين الميتافيزيقى عن الحقيقة ويقترب من فكرة الضمان المحسوب. وذلك الضمان الذى يهدف إلى طمأنه الانسان على الرصيد الموجود المهيأ للاستنزاف. هذه الرغبة فى الأمان المطلق هى التى تطرح عدم الأمان على مستوى الكون. وأخيراً رغبة الانسان فى السيطرة والتى تقتضى منه التلاعب بالموضوعات جعلت منه هو نفسه موضوعاً قابلاً للتلاعب. فالانسان الذى ينظر للعالم باعتباره مخزناً للمواد الخام لايلبث هو نفسه أن يصير أكثر هذه المواد الخام أهمية. «ويمكن أن نتصور يوماً على أساس أبحاث الكيميائيين المعاصرين أننا يمكن أن نبنى مصانع لإنتاج هذه المادة الخام إصطناعياً»(١١) . والانسان الذى تمنى أن يجعل منه التكنيك سيداً صار به الحال إلى مصير أسوأ من العبد فلقد أصبح «حمار شغل bête- de labeur» يمزق نفسه ويدمر نفسه ويقع فى عبثية العدم.

ولم لا يكون هذا مصير الانسان الذى فرضته عليه الميتافيزيقا الغربية وقد أصبح أسيراً فى دائرة الاستنزاف والتى رسم محيطها تعامل هذه الميتافيزيقا مع الوجود؛ «فالموجود، وهو الوحيد المقبول فى عالم الارادة، قد امتد فى إطار غياب للاختلاف لم يعد يمكن السطرة عليه إلا بواسطة فعل أو تنظيم يديره «مبدأ الانتاجية»(١٢) . وهذا المبدأ هو الذى جعل الإنسان وسيلة من وسائلة-.

وتمتد آثار التكنيك السلبية من الانسان بما هو كذلك إلى العالم ذاته فيختفى التمييز بين ما هو قومى وما هو عالمي وينتفى الفارق بين الحرب والسلام.

ولكن التكنيك على سطوته وعلى تنوع مستحدثاته لايستطيع أن يختزل الانسان الى **هذا المصير**. ولا أدل على ذلك من قلق الانسان وعدم شعوره بالأمان. «إن القانون الخفى للأرض يحفظ توازنها من أجل ميلاد كل شيء وموته فى الدائرة المخصصة للممكن الذى يتوافق معه كل موجود دون أن يعرفه-. إن شجرة البتولا لاتتجاوز حدود ممكنها، ومستعمرة النحل تعيش فى ممكنها. الارادة وحدها تتخذ من التكنيك مقاماً لها، تدك الأرض وتقودها الى عواقب كبرى، مثل الاستنزاف وتنوع ما هو اصطناعى. إنها تجبر الأرض على أن تخرج من دائرة ممكنها... وتدفعها إلى ما لم يعد ممكناً، أى الى المستحيل. كما أن نجاح التكنيك بخططه واجراءاته فى اكثر من اختراع ونجاحه فى أن ينتج عرضاً لاينقطع من المستحدثات لايثبت على الإطلاق أن

فتوحاته يمكنها أن تجعل من المستحيل ممكناً»(١٣) وهكذا من جديد وبنفس لعبة المفارقة الخبيثة كلما أمعن التكنيك فى انتاج ابتكاراته كلما خلف وراءه «الأرض الخراب».

تجاوز التكنيك

رغم حملة هيدجر على التكنيك إلا أنه من الصعب اعتباره التكنيك إنحرافاً ناجماً عن غرور البشر. إن الرباط الذى يعقده هيدجر بين التكنيك والميتافيزيقا، وإن كان قد كشف الأعماق السحيقة للتكنيك، إلا أنه قد جعل منه ورطة وجودية يصعب التخلص منها. «إن نسيان الوجود والفارق بين الموجود والوجود. هذا النسيان الذى وصل إلى أوجه فى مملكة التكنيك لم يكن من صنع بشر مهملين، أو هو عيب الميتافيزيقيين الذين، من أفلاطون وحتى نيتشه وماركس، مهدوا الطريق للتكنيك الحديث»(١٤).

فالتكنيك مطروح كقدر للانسان. وهذا التصور نابع بالضرورة من انطولوجيا هيدجر، فالميتافيريقا هى شكل من الأشكال التى يتخذها الوجود فى التعبير، فهى المرحلة التى اختار فيها الوجود أن يحتجب خلف الموجود.

ومن جانب آخر أدى ربط التكنيك بالإرادة الى استبعاد الحلول الارادية. فلا يمكن لمبادرة أو مشروع انسانى ان يتيح انقلاباً جذرياً يسمح بتجاوز التكنيك. فالانسان يبدو «بدون سلطة على مصير الوجود وبالتالى لايجب عليه، وإلا سقط فى فخ الفكر الحاسب والتقنى، أن يشرع فى أى نشاط أو تمرد، فلا يوجود فعل يمكنه أن يغير جوهر التكنيك»(١٥). إن هذا الافق المسدود يجعل فكر هيدجر يسقط فى العدمية.

ولكن هيدجر يعول، فى تجاوز الميتافيزيقا والتكنيك، على انتماء الانسان للوجود الأصيل. ففى مواجهة التكنيك يجب علينا ألا نفعل شيئا، «علينا فقط أن ننتظر»(١٦) ولكن الانتظار لايعنى الاستسلام أو الإذعان إنه يعنى الإنصات لنداء الوجود «بفضل هذا الانصات... صار مسموحاً لنا الاستماع لغناء الأرض، والاستماع لذبذبتها ورعشتها. هى التى تبقى رغم كل شىء بعيدة المنال عن الصخب الهائل الذى ينظمه الانسان حالياً على سطحها المخرّب»(١٧). ليس على الانسان إلا أن ينتظر الخلاص أو البشارة. ولايعنى ذلك أن هذا الانتظار هو صيغة جديدة لعقيدة المهدى المنتظر أو عودة المسيح لأن هذا الخلاص هو مسؤلية الانسان، إذا قام بدوره الأصيل كراع للوجود. كما أن هذا الانتظار لايسكن مستقبلا غامضا وإنما قد بدأت ملامحه تتضح فى ثنايا عصرنا الراهن عبر مسيرة تجاوز الميتافيزيقا. ولايعنى التجاوز أن الميتافيزيقا هى عبارة عن منعطف يمكن أن نخلعه ونلقى به ونسير بدونه. وإنما يتم التجاوز، فيما يسّميه هيدجر بالإفاقة من مرض أو من غفوة.

«إذا كانت الأرض، وإن كانت تهتز، تحتفظ رغم كل شىء بموسيقاها «بعيدة المنال» وإذا كان بامكاننا أن ندركها فى صفاء الانصات «لصوت الوجود» فى ثنايا ضجيج الحقبة، فهذا يعنى أن الشدة detresse، على عمقها وعلى قوة الألم المصاحب لها، هى فى سبيلها لأن تهدأ، بلا عمل، بلا واسطة، وأن تجتاز بمنة أو فضل مجانى»(١٨).

قد لانرى فى رؤية هيدجر إلا نزعة صوفية تقوم على ايمان خفى يفتقد لأى مبررات واقعية مقنعة ولكنه هو يراها أكثر الرؤى جذرية؛ اكثر جذرية من رؤية ماركس الذى يريد أن يضع مشروعاً للتحرر من الشروط المادية ولكن فى إطار الأفق الفكرى للميتافيزيقا الغربية، وهو ما يجعل محاولته تجاوزاً جزئياً وليس حقيقياً. فهيدجر يتفق مع ماركس فى أننا نعيش فعلاً زمن الامبريالية ولكنه حددها كأعلى مراحل التكنيك وليس فقط الرأسمالية، فهناك امبريالية كوكبية للانسان المنظم تكنيكياً. ويريد ماركس التخلص من هذه الامبريالية عبر صراع الطبقات. ولكن هذا المفهوم، من وجهة نظر هيدجر، يجعل من التاريخ مجالاً لعلاقات القوة. «إن الصراع هو بين من يكونون فى السلطة ومن يسعون لها. هناك قتال من الجانبين من أجل القوة، القوة هى فى كل مكان العامل الحاسم»(١٩). إن الصراع هنا يتم تحت وصاية السيطرة، ذلك الفخ الذى نصبته الميتافيزيقا للانسان.

لقد ربط هيدجر التكنيك بتاريخ الميتافيزيقا الغربية، ولاحظ تحوله إلى نمط معمم على مستوى الكوكب

عبر مسيرة الانسان الغربي لتوسيع مجال سيطرته. ولكنه يعود ليعزى لأوروبا امتيازاً خاصاً، بلا مبرر واقعى أيضا، فى مسيرة التحرر من التكنيك فهو يرى، كما يقول جورج شتانير أن «الرسالة النهائية لأوروبا هى صيانة ما بقى من آثار لتقنية (بالمعنى اليونانى Techné) أصيلة. فى عملية الصيانة هذه يمكن للضعف النسبى والتاريخ التراجيدى لأوروبا أن يلعب دوراً»(٢٠).

على الرغم من وجود ملامح صوفية وعدمية وقومية فى تصور هيدجر لتجاوز التكنيك لا يجب أن نغفل أهميته الكبرى وعمقه الفريد وأيضا شاعريته. وهو ما جعله ممراً لايمكن تفاديه فى أغلب محاولات نقد الحداثة التى تجرى حالياً. إن دعوة هيدجر إلى تغيير اتجاه التفكير لا تتطلب من الانسان «أن يتخلص فقط من إرثه الميتافيزيقى ومن اغواء التكنيك، ولكن أيضا من النزعة الانسانية القائمة على مركزية الأنا ومن ليبرالية التنوير، وفى النهاية من المنطق نفسه، لأن المنطق هو نفسه مأخوذ فى فخ، فهو حارس هذا الفخ الميتافيزيقى الذى يعتبر الحقيقة هى ما يكون مطابقاً للمعرفة الذاتية والعقلانية»(٢١).

الاتجاه الثانى:
التكنيك لدى مدرسة فرانكفورت

الاتجاه البارز الثانى الذى أولى قضية التكنيك عناية خاصة هو اتجاه مدرسة فرانكفورت. ومن المعروف أن هذه المدرسة منذ لحظة تأسيسها تحت اسم «معهد العلوم الاجتماعية» كانت تسعى للجمع بين النظرية الماركسية والبحث الأكاديمى. وتميزت كتابات أعلامها بالجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع والسياسة وعلم النفس وعلم الجمال. ولقد كان وضعهم كباحثين مستقلين خارج أطر الالتزام الحزبى مشجعاً على تعامل نقدى ومفتوح مع النظرية الماركسية. وجاء اهتمامهم بقضية التكنيك فى إطار تأملاتهم لآليات هيمنة النظام الرأسمالى على الحضارة الحديثة. ونظراً للأهمية المركزية التى تحتلها أراء ماركس فى تأملات اعلام مدرسة فرانكفورت، فإنه يجدر بنا الاشارة إلى موقف ماركس من التكنيك للوقوف على مدى ما قدمته مدرسة فرانكفورت من تطوير أو نقد أو تجاوز لموقف ماركس.

ماركس والموقف الملتبس

مما لاشك فيه أن ماركس جعل هدفه، كما يتضح من نصوصه، هو التحرر الانسانى الشامل، وأن هذا التحرر يقتضى تجاوز النظام الرأسمالى. ولكن تكمن المشكلة فى الآليات التى تصورها ماركس لانجاز هذه المهمة. ففى مرحلة الشباب وهى مرحلة انطولوجيا البراكسيس أو بتعبير آخر مرحلة اعتبار الممارسة العملية للانسان هى الوجود نفسه، جعل ماركس من الانتاج وسيلة تخارج الذات وعملية تأكيدها لذاتها وهو الأساس الكامن وراء تاريخ الطبيعة كما وصلت الينا، ووراء تاريخ الانسان وتطوره. ورغم ادانة ماركس للانتاج الرأسمالى كشكل مغترب للبراكسيس إلا أنه أبقى على مبدأ الفاعلية كوسيلة للانسان لتأكيد وجوده. وفى مرحلة النضج والتى تتسم بنظرة بنيوية للمجتمع قدم ماركس فى كتابه «اسهام فى نقد الاقتصاد السياسى» تصوراً للمجتمع منقسماً إلى بنائين: البناء التحتى وهو عملية الانتاج المكونة من قوى الانتاج وعلاقات الانتاج والبناء الفوقى ويشمل الأشكال القانونية والسياسية فى المجتمع إلى جانب مجمل الانتاج الفكرى. كما قدم تصوراً لآلة التغير التاريخى تعتمد على افتراض أن هناك تطورا مطردا فى قوى الانتاج تسعى علاقات الانتاج القائمة لأن تكبح جماحه بلا جدوى، فلا تلبث أن تتغير عبر ثورة اجتماعية. ولاشك أننا نقدم هنا عرضا تبسيطياً، ولكننا فقط نهدف من ورائه إلى ابراز الدور الحاسم لقوى الانتاج ليس فقط فى إحداث التغيرات التاريخية، ولكن أيضا فى إتمام عملية تحرر الانسان نفسه. وهنا يمكن بنوع من الاختزال (والذى نجد له مبرراً أيضا فى بعض نصوص ماركس) أن نجعل «قوى الانتاج» مرادفة للتكنيك. ولايصبح التكنيك هنا محايداً بل ايجابياً والمطلوب فقط هو تخليصه من التوظيف لصالح فئة معينة وتخليصه من قبضة رأس المال والعمل على أن يستعيد البشر السيطرة على عملياته. ويرى كاستورياديس، والذى يعرف التكنيك بأنه «موضع «تنفيذ المعرفة» أى القول بأن التطور الاجتماعى للعالم الحديث يعتمد على التطور التكنيكى سيؤدى لأن تنفجر المفارقة الكامنة فى «المفهوم المادى للتاريخ». لأن هذا يعنى أن تطور العالم

الحديث يعتمد على تطور معرفته، وبالتالى فالأفكار هى التى تؤدى لتقدم التاريخ، والتخصيص الوحيد هو أن هذه الأفكار تنتمى إلى فئة خاصة (أفكار عملية تقنية)(٢٢).

ويميل المفكر الماركسى كوستاس أكسيلوس فى كتابه «ماركس مفكر التكنيك» إلى اعتبار ماركس اكبر داعية للتكنيك فهو الذى منحه المكان الأول فى الفكر المعاصر وفى فترة شغف فيها المفكرون الماركسيون النقديون بصياغة أطروحات نقدية حول ماركس على غرار تلك التى صاغها ماركس حول فيورباخ كتب اكسيولس الأطروحة التالية: «ان البشر لم يفعلوا سوى تغيير العالم بطرق شتى عبر التكنيك، ولكن المطلوب هو تفسيره»(٢٣).

ولكن هناك الوجه الآخر لماركس المناصر للبيئة والمعادى للتكنيك. فقد كان ماركس يرى أن المجتمعات القديمة ما قبل الرأسمالية، على ما فيها من عبودية وقهر، كانت تجعل الانسان هدفاً للانتاج فى حين أن المجتمع الرأسمالى، على ما فيه من عبودية وقهر أيضا، يجعل الانتاج هدفاً للانسان. فعلينا أن نتساءل على مدى ما يتبقى للتكنيك من سطوة فى مجتمع شيوعى بلا نقود ولا سوق ولاسلع. وعلى الرغم من تركيز ماركس على الكشف عن آليات استغلال العمال فى المجتمع الرأسمالى إلا أنه أشار فى مواطن متعددة إلى الأخطار التى يمثلها التكنيك الرأسمالى للطبيعة وللانسان. فهو يقول فى «رأس المال» أن «الانتاج الرأسمالى يعكر التواصل المادى بين الانسان والأرض، جاعلاً من الصعب أكثر فأكثر أن يعاد إلى الأرض عناصرها ومكوناتها الكيميائية التى نزعت منها واستخدمت فى شكل غذاء أو نسيج، [...] إن كل تقدم فى فن الزراعة الرأسمالية ليس فقط تقدم فى فن نهب العامل ولكن أيضا تقدم فى نهب الأرض، ان كل تقدم فى زيادة خصوبة الأرض لوقت محدود من الزمن هو تقدم فى تخريب الموارد الدائمة لهذه الخصوبة... الانتاج الرأسمالى لايطور إذن تكنيك وتركيب مسار الانتاج الاجتماعى إلا باستنفاد، فى الوقت نفسه، منبعى كل ثروة: الأرض والعامل(٢٤).

كما أشار انجلز فى كتابه «الطبقة العاملة فى انجلترا» إلى تلوث الأنهار الناتج عن القاء المصانع لمخلفاتها فيها ويشير فى كتابه «جدل الطبيعة» إلى المخاطر التى تنجم عن التخلص من الغابات ويقول «علينا ألا نتباهى كثيراً بانتصاراتنا على الطبيعة، إنها تنتقم منا لكل انتصار [...] فعلى الجانب الجنوبى من الألب، سكان الجبل الايطاليون الذين ينهبون غابات الصنوبر لم يكن لديهم أى فكرة عن أنهم بذلك يقوضون امكانيات المرعى على أرضهم [...] هكذا تذكرنا الأحداث بأن كل خطوة نخطوها لانسيطر بها على الطبيعة كما يسيطر فاتح على شعب غريب، كشخص يوجد خارج الطبيعة، ولكننا ننتمى إليها بلحمنا ودمنا ودماغنا. إننا دائماً فى رحمها»(٢٥). ولقد جعل ماركس من الطبيعة، إلى جانب العمل، مصدراً للثروة من جانب، وحداً لايستطيع الانتاج أن يتجاوز مايسمح به من جانب آخر. فهو يحلل الجوانب السلبية للزراعة الرأسمالية قائلاً: «انها تدمر فى عملية واحدة الصحة البدنية لعمال المدن والحياة الفكرية للعمال الزراعيين، ولكن بتدميرها للعوامل الطبيعية للتحول الغذائى métabolisme، تفرض هذا التحول كمنظم للانتاج الاجتماعى فى شكل يتوافق مع تطور الانسان»(٢٦). ولهذا رأى ماركس أن كل تقدم فى فن الزراعة الرأسمالية هو تقدم فى فن نهب الأرض والفلاح. ويطرح ماركس أفقاً يسمح للانسان بالتطور، كما يحافظ فى نفس الوقت على الطبيعة وعلى علاقة التوافق بينهما: «مع تطور (الانسان) يتسع أيضا بصورة متكافئة معه مجال الضرورة الطبيعية، لأن الحاجات تزداد ولكن فى نفس الوقت تتسع قوى الانتاج اللازمة لاشباعها. فى هذا المجال، الحرية الوحيدة الممكنة هى تنظيم الانسان الاجتماعى، أى المنتجين المتعاونين، بصورة عقلانية لتبادلاتهم مع الطبيعة»(٢٧).

هذا المنظور العقلانى، والذى يعول على العقل وعلى تفاهم المنتجين المتخلصين من السيطرة فى ايجاد حل للمشاكل التى يطرحها التكنيك الرأسمالى، هو الذى احتفظ به فلاسفة مدرسة فرانكفورت فى تعرضهم لقضية التكنيك.

العقل والتكنيك فى «جدل التنوير»

يسعى هوركهايمر وأدورنو فى كتابهما «جدل

التنوير» إلى الكشف عن الابعاد المتعددة للاغتراب فى عصر الرأسمالية المتأخرة ويبحثون عن الأسس المعرفية لهذا الاغتراب ومن هنا جاء مفهومهم عن العقل الأداتى كشكل مغترب للعقل، ولكنه هذا العقل الأداتى هو شكل مجدى بالنسبة للبرجوازية التى تريد أن تربط المعرفة بالمنفعة والسيطرة. ولهذا فإن «كل ما هو غير متوافق مع معايير الحساب والمنفعة هو مشبوه من قبل العقل»(٢٨).

إن صفة «أداتى» التى ربطها مفكرو فرانكفورت بالعقل تعبر عن الصلة الوثيقة بين العقل فى ظل المجتمع البرجوازى والتكنيك الذى لم يعد وسيلة البرجوازية فى السيطرة على الطبيعة فحسب بل صار وسيلتها فى السيطرة على البشر أيضا. لكى يدافع البشر عن أوضاعهم، يتمسكون بإيقاع لاقتصاد تكون فيه الجماهير، بسبب تكنيك متطور جداً، من حيث المبدأ كماليات بالنسبة للانتاج. «ولو صدقنا الايديولوجيا لكان مديرو الأقتصاد هم الذين يطعمون العاملين الذين هم السند الحقيقى للمجتمع. لهذا فوضع الفرد عابر. وفى المرحلة الليبرالية كان الفقير شخصا كسولا ولكنه اليوم مشتبه فيه على الدوام. إن من لم نرتب له أى شىء بالخارج، هو مؤهل لمعسكرات الاعتقال أو على الأقل للعمل غير الكريم وإلى الجحور»(٢٩).

وبشكل متوازٍ تتطور فى المجتمع الرأسمالى تقنيات الانتاج التى تهمش دور المنتجين وتقنيات التحكم الايديولوجى فى هؤلاء المنتجين الذين تم تهميشهم. ويتجلى ذلك فى تحليل الكاتبين لدور صناعة الثقافة فى المجتمع وتقديمها لصورة من التضامن والمساندة الاجتماعية والتى تتم من وجهة نظر مديرى الاقتصاد، «ففى كل مكان هناك جيران واخصائيون اجتماعيون وفلاسفة من منازلهم يحملون قلبهم على ايديهم ويتصرفون بكرم مع كل فرد لكى يحولوا الشدة المعممة بواسطة المجتمع الى حالات فردية يمكن علاجها»(٣٠). لقد اتسم كتّاب «جدل التنوير» بنوع من التشاؤم فيما يخص امكانية الخلاص من هذه الدائرة المحكمة. ومع مرور الوقت ازدادت حدة هذا التشاؤم، وخصوصاً لدى أدورنو، وتلاشت امكانيات تحديد مشروع للتحرر وأصبح الفن هو طوق النجاة من هذا الاغتراب المعمم.

التكنيك عند هربرت ماركيوز:

يشدد هربرت ماركيوز أيضا على الصلة الوثيقة بين التكنيك وبين مشروع السيطرة وكان ماكس ڤيبر قد أدخل مفهوم العقلانية أو الترشيد، لتمييز الشكل الرأسمالى للنشاط الاقتصادى والشكل البرجوازى للتعامل على مستوى القانون الشخصى والشكل البيروقراطى للسيطرة. ولكن هذا الترشيد من وجهة نظر ماركيوز، لظروف الوجود الاجتماعى هو مرادف لتأسيس سيطرة لايعترف بها كسيطرة سياسية وهو ما يجعله اكثر ما يكون انطباقاً حيث تتوفر فيه السيطرة ولكن لا يبدو على السطح وجهها السياسى. إن السيطرة فى التكنيك لاتتوقف على استخدامه. ولكن التكنيك فى حد ذاته هو سيطرة عل الطبيعة وعلى الانسان «سيطرة منهجية، علمية، محسوبة وحاسبة. فالأهداف ومصالح السيطرة يترتبان على التكنيك بصورة بعدية أو من الخارج، إنها مسبقاً كامنة فى تكوين الآلة التكنيكية نفسها، إن التكنيك هو منذ البداية مشروع تاريخى اجتماعى، وفيه نجد ما ينوى المجتمع والمصالح التى تسوده أن يفعلوا بالناس والأشياء. هذا الهدف من السيطرة هو عنصر جوهرى فيه»(٣١). إن السيطرة كما يقول ماركيوز فى كتابه «الانسان ذو البعد الواحد» لاتدوم وتمتد بفضل التكنولوجيا ولكن كتكنولوجيا وهى تبرر شرعية سلطة تتوسع لتبتلع كل مجالات الحضارة «وفى هذا المجال تقدم التكنولوجيا لغياب حرية الانسان مبررها العقلانى (الترشيدى) الكبير وتثبت «تكنيكيا» أنه من الصعب أن يكون المرء مستقلاً وأن يحدد بنفسه حياته الخاصة»(٣٢).

إن ماركيوز الذى عاش منذ الثلاثينات فى الولايات المتحدة الأمريكية يحتفظ بالهدف الأساسى الذى طرحه ماركس وهو العمل على تحرر الانسان عن طريق تجاوز المجتمع الرأسمالى ولكنه يرى ضرورة الكشف عن الآليات الخفية للسيطرة الرأسمالية والتى يعتبر التكنيك ابرز أشكالها نظراً لأنه أبعدها عن استخدام المقولات السياسية التقليدية، كما أنه خلق نظاماً يخضع له القاهر والمقهور فيبدو متعالياً ومحايداً. وتعتمد سيطرة التكنيك على أساسيين: أساس سيكولوجى يتبنى كبت الغريزة

الجنسية والتحكم فيها اجتماعياً بهدف إطلاق آلية التسامي التي تجعل من الحرية ثمناً لمنتجات الحضارة، وأساساً معرفياً يمتد إلى المنطق نفسه الذى «يكشف عن الميل لاخضاع جميع الموضوعات، سواء كانت عقلية أو حسية، وسواء تعلقت بالمجتمع أو بالطبيعة، لنفس القوانين العامة للتنظيم والحسابات والاستنتاج، وهذا الميل يعبر اليوم عن نفسه فى صورة منطق السيطرة الكامن فى اسلوب التفكير العلمى والتقنى الحديث... إن الانسان الذى تحكمت فيه العقلانية التقنية لاينفك يعرض تقنياته المتجددة على الطبيعة والمجتمع، تحقيقاً لارادته فى عقلنتهما وصب ظواهرهما فى مقولاته ومن ثم فرض سيطرته عليهما. غير أنه لاينتبه من ناحية أخرى إلى أن هذه التقنيات هى ذاتها نتاج تفكيره، وإن كان يعدها فى النهاية حقائق موضوعية ثابتة ومستقلة عنه ويتعامل معها كأنه واقع تحت رحمتها وخاضع لسلطانها. ويسوقه هذا الوقوف العاجز ازاء كل ما هو مستقر إلى موقف التصالح معه»(٣٣).

ولكن ماركيوز، رغم جذرية النقد، يحتفظ بامكانية للتحرر تنطلق من فعل ارادى جماعى، أى من ثورة لاتقتصر على تغيير شكل الحكم السياسى وحده أو حتى على تغيير نمط الانتاج الاقتصادى وإنما تغيير الحضارة بكل ابعادها وفى كل تجلياتها. وتستند هذه الامكانية لديه على رافدين فكريين:

الأول هو الدور الثورى للفلسفة والذى عبر عنه فى كتابه المبكر «الفلسفة والثورة» والذى تبنى فيه شعار ماركس الشاب بضرورة تحقيق الفلسفة لانجاز التحرر من الاغتراب.

والثانى هو المفهوم الهيجلى للعقل الذى ينطلق من مبدأ «السلب» فيطرح باستمرار مهمة تغيير الواقع الموجود. وهذا على عكس العقل الوضعى أو الأداتى الذى يسعى للخضوع للواقع الراهن.

ومن هذا المنطلق يقدم ماركيوز إمكانية جديدة لوجود تكنيك منفصل عن منطق السيطرة. فهو يرى أنه إذا كان هناك إختلاط بين التكنيك والسيطرة وبين العقلانية والقمع فذلك لأن هناك «مشروعاً» محددا لعالم يتحكم فيه موقف تاريخى ومصالح طبقية ولهذا لايمكن التفكير فى أى تحرر دون تغيير للعلم والتكنيك تغييراً ثورياً. يقول ماركيوز: «إن ما أريد أن أبينه هو أن العلم بسبب منهجه الخاص ومفاهيمه قد طرح عالماً ارتبطت فيه السيطرة على الطبيعة بالسيطرة على الانسان ... إذا كان الأمر كذلك فإن تغييراً فى مفهوم التقدم من شأنه أن يحطم هذا الرباط المصيرى، كما سيؤثر فى بنية العلم نفسه، أى فى المشروع العلمى. فبدون أن تفقد الفرضيات العلمية عقلانيتها يمكنها أن تتطور فى سياق تجريبى مختلف جوهرياً (سياق عالم يملؤه السلام)؛ وبالتالى سيؤدى إلى مفهوم للطبيعة مختلف بالكلية وسيكون فى مقدوره أن يؤسس أيضا لوقائع مختلفة»(٣٤). إن مايطمح اليه ماركيوز هو إمكانية التوصل إلى موقف جديد تجاه الطبيعة. فبدلاً من معاملة الطبيعة كموضوع يمكن التحكم فيه تكنيكياً، يمكننا أن نتعامل معها كشريك أو كما يقول هابرماس ملخصاً موقف ماركيوز «يمكننا أن نبحث عن الطبيعة الشقيقة بدلاً من الطبيعة التى نستغلها»(٣٥).

التكنيك كايديولوجيا لدى هابرماس

ولكن هابرماس الذى يوافق على المقولة العامة فى الجمع بين منطق التكنيك ومنطق السيطرة يتشكك فى إمكانية أن يؤدى تصور ماركيوز إلى بديل حقيقى. ويرى أنه ينطلق من الفكرة التى طرحها التصوف اليهودى والبروتستانتى عن «ميلاد جديد للطبيعة التى أزيحت عن عرشها». وهذه الفكرة دخلت الى الفلسفة، فيما يرى هابرماس، مع شلنج. وهى توجد فى مخطوطات ١٨٤٤ لدى ماركس، كما أنها هى الفكرة الرئيسية فى فلسفة بلوخ والموجه الرئيسى لآمال بنيامين وهوركهايمر وأدورنو.

وهذا هو ما أدى إلى ازدهار تصور التحرر فى تجليات غير عقلانية مثل اللذة وتمجيد الجسد. ولكن هابرماس يريد البحث عن حل عقلانى لمعضلة التكنيك، ويرى من أجل ذلك ضرورة الانطلاق من الواقع المعاش ومن الخبرة الاجتماعية ومصالح الطبقات. ونحن فى نظره نعيش فى عصر الرأسمالية المتقدمة والتى تتميز باعتماد شرعيتها على التكنيك، والذى يعمل بشكل مختلف عن الايديولوجيات التقليدية لتبرير الشرعية لأنه ليس مجرد

ايديولوجيا. ذلك أنه يخلق مصالح مرتبطة بوجوده حتى من مجموعات اجتماعية متعارضة. «فمن جانب، يعد الوعى التكنوقراطى «أقل ايديولوجية» من الأيديولوجيات السابقة لأنه ليس لديه هذه القدرة الهائلة على التعمية التى تكتفى بتغذية الوهم عن تحقيق المصالح. ومن جانب آخر فإن الايديولوجيات الأكثر شفافية اليوم والتى تسود فى الخلفية وتجعل من العلم صنماً فإنها لاتقاوم وتذهب أبعد من الايديولوجيات التقليدية لأنها، بحجبها لمشاكل الممارسة، لاتبرر فقط مصلحة جزئية فى السيادة لطبقة محددة، وفى نفس الوقت تقمع مصلحة جزئية فى التحرر لطبقة أخرى، بل لأنها أيضا تضر بمصلحة النوع الانسانى كله فى التحرر»(٣٦). ومع ذلك فالتكنيك أو بالأحرى الوعى التكنوقراطى أبعد من أن يحتكر مجمل النشاط الانسانى فى المجتمع. ولكى يبين هابرماس حدود التكنيك فى المجتمع الحديث فإنه يقسم المنظومة الاجتماعية إلى مقولتين: العمل والتفاعل.

ويقصد بالعمل «نشاط عقلانى موجه لغاية» وهو ينقسم بدوره إلى نوعين: نشاط أداتى يخضع لقواعد تكنيكية، واختيار عقلانى ينتظم وفقا لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية. النشاط الأداتى ينفذ وسائل موافقة أم لا، طبقا لمعايير التحكم الفعال فى الواقع، فى حين أن الاختيارات الاستراتيجية لاتعتمد إلا تقييماً صحيحاً لبدائل خاصة بسلوكيات ممكنة، تقييما يعتمد على مجموعة من القيم والمثل.

أما المقولة الثانية وهى التفاعل أو النشاط الاتصالى أى التفاعل الذى يتم مع وساطة مجموعة من الرموز والقواعد الاجبارية التى تحدد ما يتوقعه طرف ما من سلوك الطرف الآخر. وتستمد هذه الرموز معانيها من اللغة الجارية وتحظى باعتراف الجميع وبالتالى بالتزامهم.

وبناء على هذه القسمة ينقسم معنى الترشيد أو العقلانية Rationalisation، فهى من جانب «العمل» أو نظم الانشطة العقلانية الموجهة إلى غاية (سواء كانت أداتية أو استراتيجية) تعنى تنمية قوى الانتاج؛ وإمتدادا لسلطة التحكم تقنياً فى الأشياء. أما من جانب التفاعل عبر وساطة الرموز فإن العقلانية تعنى التحرر والفردية وامتداد الاتصال المتخلص من السيطرة.

يشير هابرماس اذن إلى مجالين من النشاط الاجتماعى وهما فى نفس الوقت نمطان من النشاط العقلى، يتواجدان معاً عبر جدل متواصل بين السيطرة والتحرر. ولكن هذا لايعنى أنه يطرحهما كبنية لافكاك منها ولكن كتحليل خاص بالمجتمع الرأسمالى ينبغى تجاوزه عبر النشاط السياسى للقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة فى التحرر. ويلاحظ هابرماس كثرة الاعتراضات على طموح الثقافة الانسانية الجديدة فى سيادة يمارسها المجتمع على شروط وجوده التكنيكية تحت زعم التطور المستقل للتقدم التكنيكى. ويكشف هابرماس زيف هذا الزعم مؤكداً أن «توجيه التقدم التكنيكى يعتمد فى أيامنا بقدر كبير هذه على استثمارات عمومية: ففى الولايات المتحدة وزارة الدفاع ووكالة N.A.S.A هما أهم ممولى ومديرى البحث التكنولوجى»(٣٧).

وفى هذه المرحلة من تطور الرأسمالية يسعى الوعى التكنوقراطى بل والنشاط التكنيكى الرأسمالى أن يقوض من امكانيات التفاعل الاتصالى فى تحقيق التحرر الانسانى، وتتم استراتيجية الالتفاف عن طريقين أولهما: استخدام البيوتكنولوجيا فى التحكم فى الغدد وانتقال المعلومات الوراثية والتى قد تضمن فى المستقبل تحكماً أكبر فى السلوك وتقليص مناطق الوعى التى كانت تتطور بالاتصال عبر اللغة. عند هذه المرحلة من التكنيك الذى يتخذ الانسان كموضوع، يمكننا أن نتكلم عن نهاية التلاعب السيكولوجى كما نتحدث اليوم عن نهاية الايديولوجيات السياسية وعن الاغتراب الطبيعى التلقائى.. ولكن التموضع الذاتى للانسان سيكتمل متخذاً شكل الاغتراب المخطط – فالبشر يصنعون تاريخهم بإرادتهم ولكن بدون وعيهم»(٣٨).

أما الطريق الثانى فهو حاجة الرأسمالية لأن يدعمها دائما رأى عام غير مسيّس وهو ما تنجح فيه بواسطة وسائل الإعلام. ولكن هذه الحاجة لدى الرأسمالية توضح فعالية المجال الاتصالى وقدرته على تغيير الوضع القائم.

إن المشكلة فى نظر هابرماس ليست فى معرفة ما إذا كنا نستغل لأقصى مخزون إحتياطى متاح ولكن فى ما إذا كنا نختار مايناسبنا وأن نريده فى اطار منظور من المسالمة والرضا فى وجودنا. ويقتضى ذلك حواراً

مفتوحاً ومناقشة بلا قهر وسيطرة بين أطراف الاتصال. إن هذا الحوار الذى يكسر الغشاء السميك الذى يكونه الرأى العام غير المسيس يمكنه أن ينطلق فى أعقاب حركات الطلاب والحركات الاجتماعية، التى ربما لاتحقق التغيير الجذرى المنشود ولكنها تفتح طاقة أمام الاتصال الحر.

* * *

نلاحظ فى النهاية إلى أى مدى أصبح التكنيك معضلة كبرى أمام الفلسفة. ولكن يجدر بنا ألا نتعامل مع هذا التكنيك على أنه مجرد مشكلة تبحث عن حل.

فكل هذا الاضطراب أمام التكنيك يعبر بالأساس عن قلق على الانسان وعن تساؤلات محملة بالهموم حول مصيره. وقد نرى أن الحلول المقترحة أو التنبؤات لاتدعو للثقة والاطمئنان، ولكننا نشعر فى نفس الوقت أن قضية الحلول هى أقل جوانب الموضوع أهمية. فالهام هو وقوف الفكر على ما آل اليه مصير البشر. وبصرف النظر عن الاختيارات السياسية فإننا نجد أن كلا الاتجاهين، اللذين تعرضنا لهما: هيدجر وله اتباع عديدون ومدرسة فرانكفورت على اختلاف توجهات أعلامها، يشددان على جذب الانتباه إلى خطرين لاينفصلان وهما الأولوية المعطاة لمبدأ الانتاجية والتطور الهائل فى تقنيات اسلحة الدمار. كما يشتركان فى العديد من الاحكام وزوايا التحليل. وأعلام مدرسة فرانكفورت ينسبون أنفسهم صراحة إلى التيار النابع من ماركس، أما هيدجر والذى لم يشر صراحة فى معالجة موضوع التكنيك الى تحليلات ماركس لاغتراب العمل، فقد كان تأثره رغم ذلك كبيراً، وقد أشار لوسيان جولدمان إلى عمق ادراك هيدجر للمشكلات التى طرحها ماركس، والمامه بأعماله(٣٩). وهناك اقتراب واضح لدى هيدجر من ماركس حتى فى العبارات المستخدمة للتعبير عن آلية الاغتراب. فالانسان الذى يتعامل مع العالم كمادة خام يصبح هو نفسه «مادة خام» كالعامل الذى تختزل حياته الى انتاج السلع يصبح هو نفسه سلعة. وتحول الانسان الى كائن تستلب كل طاقاته فى العمل، وكذلك استنزاف الأرض والانسان، والغاء الحدود بين الحرب والسلام وبين ما هو وطنى وما هو عالمى... الخ. كلها تعبيرات وردت بوضوح لدى ماركس فى توضيحه لاتساع نمط الانتاج الرأسمالى.

أما فيما يتعلق بتأثير هيدجر على مدرسة فرانكفورت فهو اكثر وضوحاً. فالربط بين التكنيك ومنطق السيطرة بالاضافة الى «المثل الأعلى الماركسى الجديد عن تكنيك ذى طابع انسانى، والعودة إلى حالة من التوافق المنسجم بين الحاجات الانسانية وقوانين الانتاج». فهذا تأثير هيدجرى محض.... فهو ينادى «بتكنولوجيا مسئولة» وبعودة كلاسيكية إلى المستوى الانسانى... هناك مناخ مشترك من القلق واليوتوبيا فى أعمالهم جميعا»(٤٠).

ورغم ذلك يبقى الفارق بين المنظورين جوهرياً، ويحدده الفيلسوف الايطالى چيانى ڤاتيمو فى أن فلاسفة مدرسة فرانكفورت مازالوا أسرى التوجه الانسانى الموروث من عصر التنوير، فهم يريدون استعادة صفات الذات الانسانية المستلبة فى التكنيك وهذا فى نظره محال لأن التكنيك نتيجة ضرورية لهذا التوجه، فى حين أن هيدجر فى سعيه لتجاوز الميتافيريقا يتجاوز فى نفس العملية هذه النزعة الانسانية(٤١).

ولكن المشكلة تكمن فى نظرنا فى مشروعية سعى الانسان إلى التحرر وامكانيته. وهذا التحرر ينبغى له أن يجد دافعه الأساسى فى الشعور بالاغتراب تجاه تفاقم التكنيك. هذا الشعور بالاغتراب يطرح على الانسان باستمرار مهمة تجاوزه. ولذا يظل هناك مجال للارادة الانسانية ولإمكانية المقاومة الغائبتين فى فكر هيدجر. إن كل فعل ارادى هو مشبوه لدى هيدجر، ولهذا انتشر هذا الاتجاه الهيدجرى فى تيار ما بعد الحداثة لأنه يفترض غياب المشروع وإنهيار الفاعلية الانسانية. كما يهرب من كل تحليل طبقى وسياسى لظاهرة التكنيك. فى حين أن اتجاه مدرسة فرانكفورت يسعى لتخليص الحداثة من ملامح القهر والاغتراب فيظل محتفظاً بالمشروع الماركسى الأصلى فى التحرر والذى ازداد جذرية بربطه بين التكنيك والرأسمالية والذى أشار اليه كثير من المفكرين الماركسيين خارج اطار مدرسة فرانكفورت. وهو ما يشير اليه المفكر الماركسى الايطالى بورديجا فى كتاب مبكر «النوع الانسانى والقشرة الأرضية»(١٩٥١): «بعد أن يتمكن البشر من القضاء على الاستغلال سوف يكون أول صنم ينهار من أصنام الرأسمالية هو صنم التكنيك»(٤٢).

المراجع :

(١) Tinlind, De l'autonomie des techniques aux nouvelles dimensions de la responsabilité éthique et politique, in Justification de l'éthique, XIX Congrès ou l'Association des sociétés de philosophie de langue française, Université de Bruxelles, 1984, p.425.

(٢) Prevost, L'accroissement de la puissance technique appelle-t-elle une nouvelle éthique? in Ibid., p.370.

(٣) Ibid., p.372.

(٤) رغم إنضمام هيدجر للحزب النازى فى بداية صعوده للسلطة، منع هذا الحزب هيدجر من استكمال محاضراته الجامعية الخاصة بكتاب «العامل» ليونجر فى العام الدراسى ١٩٣٩ - ١٩٤٠.

(٥) Heidegger, "L'essenee de la technique" in, Essais et conférences, Paris, Gallimard, 19, p.26.

(٦) Ibid., p.21.

(٧) Tibaud - Corniot, La transfiguration des corps, Paris, seuil, 1992, p..83.

(٨) Heidegger, "Le dépassement de la métaphysique", in op.cit., p.103.

(٩) Heidegger, L'essence de la technique, op.cit., p.30.

(١٠) Ibid., p.23.

(١١) Le dépassement de la métaphysique, op.cit., p.110.

(١٢) Ibid., p.112.

(١٣) Ibid., p.114.

(١٤) Tourmiaux, "L'essence vraie de la technique", in Heidegger, Les Cahiers de l'Herne, Paris, Livre de poche, p.302.

(١٥) Haar, "Le tourment de la détresse, in Ibid., p.325.

(١٦) Ibid., p.323.

(١٧) Hiedegger, Hérachite, 1975, cité par, Haar, op.cit., p.402.

(١٨) Ibid., p.

(١٩) F.Michel, Face à la domination, in cahiers de l'Herne, op.cit., p.482.

(٢٠) Georges Steiner, Heidegger, Paris, champs Flamarion, 19. p.179.

(٢١) Ibid., p.97.

(٢٢) Castoriadis, Le carfour des libyrenthes, Paris, Seuil, 1978, p.235.

(٢٣) Axelos, "Théses sur Marx", in , Arguments, Paris 10-18, 1973, p.183.

(٢٤) Marx, Oeuvres, le Capital, vol I,Paris, La Pléiade, Gallimard, 1965. p.998.

(٢٥) Cité par, Ted Benton, Marxisme et limites naturelles., in Actuel Marx, Paris, P.U.F, P.91.

(٢٦) Marx, op.cit, p.997.

(٢٧) Cité par Benton, op.cit., p.90.

(٢٨) Horkheimer; Adorno, Dialectique de la raison, Paris, Gallimard, tel, 1986, p.34.

(٢٩) Ibid., p.158.

(٣٠) Ibid., p.159.

(٣١) Cité par Habermass, la science et la technique comme idéologie, Paris, Denoël, 1973.

(٣٢) Ibid., p.9.

(٣٣) د.عبد الغفار مكاوى، «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت»، حوليات آداب الكويت، ١٩٩٣، ص ٢٨٠.

(٣٤) Habermass, op.cit., p.12.

(٣٥) Ibid., p.15.

(٣٦) Ibid., p.55.

(٣٧) Habermass, Progrès téchnique et monde vécu sociale, in la technique.. op., cit., p.92.

(٣٨) Ibid., p.62.

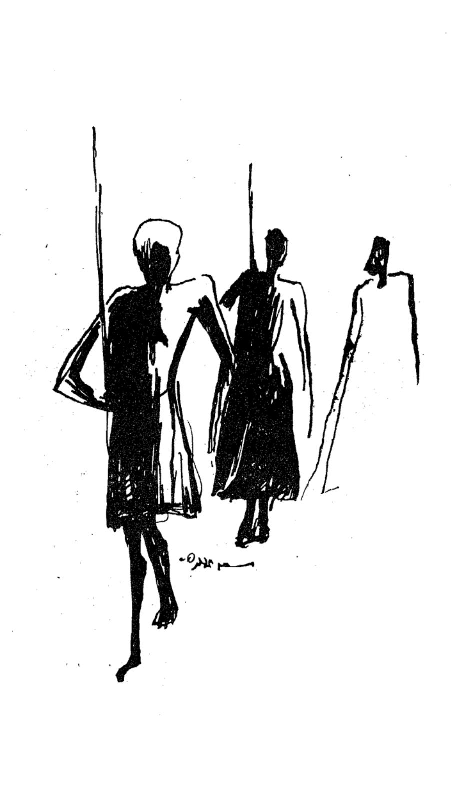
(٣٩) انظر Lucien Goldman, Heidegger et Luckacs, Paris, Denoël, 1974.

(٤٠) Steiner, op.cit., p.191.

(٤١) جيانى ڤاتيمو «نهاية الحداثة وأزمة النزعة الانسانية» ترجمة : أنور مغيث، أصول، باريس، العدد الثالث ١٩٩٤.

(٤٢) Bordiga, Espèce humaine et croûte terrestre, Paris, Payot, 1972, P.208.





ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات

فريال جبوري غزول*

١- مقدمة

بين حين وآخر، بل بتواتر مطرد، تطلع علينا مصطلحات جديدة، لا نكاد نستوعبها حتى يعفى عليها الزمن، لتستبدل بأخرى بحيث إن المتابع للنقد الأدبي كثيراً ما يملّ هذه المسميات وعدم تحديد مضمونها ووظيفتها مما يجعله ينصرف عنها. لكنني أرى أنه لابدّ من المتابعة والاستجواب والاشتباك مع هذه المصطلحات، لا من أجل ملاحقة الجديد، بل من أجل وضع الجديد في سياقه وإدراك أبعاده قبل أن نلفظه أو نتبناه. فهناك جاذبية للجديد تصل أحياناً إلى حد الانصياع، كما قد يكون هناك نفور منه يصل إلى درجة تجاهله. وأرى أن علينا أن ندرس أبعاد الجديد والوافد كي لا نقع في مطب الانبهار أو الانغلاق، وكي نرى كيف يمكن الاستفادة من جوانبه الإيجابية والتحذير من جوانبه السلبية.

وفي الآونة الأخيرة ازدادت المصطلحات التي تستخدم «ما بعد» في تركيبها، فهناك «ما بعد البنيوية» و«ما بعد الحداثة» و «ما بعد الكولونيالية» و«ما بعد الماركسية» و«ما بعد النسوية»، مما دفع مجلة قاهرية لاستخدام تعبير «هوس المابعديات» في توصيف المشهد الراهن(١)، ودفع ناقدا آخر إلى توقع مصطلح «ما بعد البعد»(٢). وتدل هذه الظاهرة على مأزق تحديد ماهية هذه الاتجاهات النقدية الجديدة من جهة فتكتفي بأن تروّجها بهذه التسميات الفضفاضة غير المحددة، ومن جهة أخرى تدل على قلق من الركود النظري فتقنّعه بمصطلحات مغايرة، وإن لم تكن مبتكرة، لتعطي الإحساس بالمختلف.

يشي المشهد النقدي الحاضر بتعددية المداخل النظرية وتجاورها وتفاعلها وتداخلها مما يؤدي إلى إلغاء الحدود الفاصلة بينها. فلم تعد هناك مدارس نقدية أحادية وصارمة، فقد اختلط وتزاوج العديد من المواقف النظرية حتى تلك التي تتضارب منطلقاتها، فمثلاً نجد مدرسة نقدية توفّق بين الماركسية وعلم النفس ومدرسة أدبية تركب الواقعية مع السحرية. وهناك ضروب من الكتابة الأدبية والنقدية يمكن توصيفها بكونها جسراً بين ضفتين متقابلتين أو معبراً بين وجهتين متعاكستين، وأرى أن تعبير «ما بعد» يشير تحديداً إلى هذه «الواصلة» ما بين موقفين قد يبدوان متناقضين إلا أنهما أيضاً متلاحمان. لنأخذ مصطلح «ما بعد البنيوية»: إنه لايعني أن صفحة البنيوية قد طويت وجاءت بعدها صفحة نقضت ما قبلها أو ابتدأت من نقطة الصفر، بل تعني أن مفهوم البنيوية كما شاع في الستينيات والسبعينيات قد

(*)أستاذة الأدب الانجليزى والمقارن فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

تفرع وتشعب وامتزج مع مداخل نظرية أخرى ليشكل أمرين: تشكيك في المفاهيم البنيوية المتعارف عليها من جهة، وتوليف بين هذه المفاهيم وأخرى جدّت على الساحة النقدية. فعوضاً عن صرامة الثنائية وتصوير التضاد بين القطبين المتواجهين، كما في البنيوية التقليدية، نجد في ما بعد البنيوية تداخلاً بين القطبين المتضادين ومناطق رمادية بين أسود التضاد وأبيضه. وهذا «التراجع» أو «التطوير» لمفاهيم البنيوية يمكن اعتباره استكمالاً لمسيرتها أو نكوصاً عليها، ولهذا التبست الأمور. ولنأخذ مثالاً آخر، هل الماركسية استمرار وتطوير للهيجلية أم أنها تراجع ونقض لها؟ التفسيران ممكنان، وخاصة إذا أخذنا كتابات ماركس الأولى (ذات الروح الهيجلية) أو كتاباته المتأخرة (التي تراجعت فيها الروح الهيجلية). وهذا يساعدنا على فهم مصطلحات مثل «ما بعد البنيوية» التي تخرج من رحم البنيوية، لكنها تثور على تمفصلها. «ما بعد»، إذن، تتضمن نقطة انطلاق البنيوية ومسيرة تجاوزها. وما يصدق على ما بعد البنيوية يصدق على المابعديات كلها، بما في ذلك ما بعد الكولونيالية. فهناك اشتباه - كما يقول أهل الفقه - في هذه المسميات(٣)، لأنها تتأرجح بين النفي والإثبات. إنها تنطلق من حقيقة الكولونيالية وأثرها على العالم المستعمَر (بفتح العين)، لكنها تتجاوز مقاومة الاستعمار فحسب، لتتعامل بشكل مناهض مع كل أشكال الهيمنة. وهي في مسيرتها تتبنى بالضرورة ما جدّ في حقول العلوم الإنسانية، فهي تتأثر بالتيارات الجديدة والوقائع الجديدة، ومنها بالطبع المابعديات المعروفة. ويجدر أن نذكر في هذا السياق أن أيا من التيارات النظرية الراهنة، بما في ذلك المابعديات، لاينضوي تحت راية واحدة لتعدد ممارساتها، وبالتالي فمن الصعب أن نحدد منطلقاتها وأفكارها المحورية وخاصة أن هذه التفريعات قد تتفق في أمور وتختلف، أو حتى تتنازع، حول أخرى.

وأرجو في هذا البحث أن أقدم ما بعد الكولونيالية عبر ما قيل عنها تعريفاً وتقديماً، وعبر تشريح قضية محورية فيها - وهي قضية «التابع» - ووجهات نظر المنتقدين لها. وسأبدأ بالاستشهاد بتعريف ما بعد الكولونيالية في المسارد المرجعية التي تقوم بتعريف المدارس النقدية والنظريات الثقافية، ثم أنتقل إلى تقديم ما بعد الكولونيالية في أعمال المنتخبات المدرسية أو ما يطلق عليه الأنطولوجيات حيث يقوم المشرف على العمل باختيار نصوص تمثل ما بعد الكولونيالية في كتاب جامع كثيراً ما يستخدم في التدريس الجامعي. بعد ذلك سأتخذ من قضية رئيسية في خطاب ما بعد الكولونيالية نموذجاً لتطور مفاهيم الحركة وسياقها، وأخيراً سأعرض لنقد المنتقدين لها، وأختتم بما يمكن أن يكون موقفنا من كل هذا.

٢- تعريف ما بعد الكولونيالية فى المسارد المرجعية

سأقدم تعريف عملين موسوعيين متخصصين في إضاءة مصطلحات وتيارات النقد المعاصر، أحدهما وأسبقهما عربي وثانيهما أجنبي. يترجم المؤلفان ميجان الرويلي وسعد البازعي ما اصطلحت في هذا المقال على تسميته «ما بعد الكولونيالية» بمصطلح «ما بعد الاستعمارية» ويشيران إلى هذا التيار الفكري بعنوان «الخطاب الاستعماري والنظرية ما بعد الاستعمارية». فيقولان في **دليل الناقد الأدبي** (١٩٩٥):

«يشير هذان المصطلحان اللذان يكملان بعضهما البعض إلى حقل من التحليل ليس جديداً بحد ذاته، ولكن معالمه النظرية والمنهجية لم تتضح في الغرب إلا مؤخراً مع تكثف الاهتمام به وازدياد الدراسات حوله. يشير المصطلح الأول إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتاج يعبّر عن توجهات استعمارية إزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب على أساس أن ذلك الإنتاج يشكل في مجمله خطاباً متداخلاً بالمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح خطاب. أما المصطلح الثاني فيشير إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضيته أن الاستعمار التقليدي قد انتهى وأن مرحلة من الهيمنة - تسمى أحياناً المرحلة الإمبريالية أو الكولونيالية، كما عرّبها البعض - قد حلّت وخلّفت ظروفاً مختلفة تستدعي تحليلاً من نوع معين. ولذا فإن المصطلحين ينطلقان من وجهات نظر متعارضة فيما

يتصل بقراءة التاريخ، وإن كان ذلك اختلافاً في التفاصيل لا في الجوهر»(٤).

ويرى المؤلفان أهمية مفكرين في إرساء هذا النقد، دون التزامهم بمصطلحه، وهم فرانتز فانون، **المعذبون فـــي الأرض** (١٩٦١)، وإدوارد سـعـيـد، **الاستشراق** (١٩٧٨)، وروبرت يونغ، **ميثولوجيات بيضاء: كتابة التاريخ والغرب** (١٩٩٠)؛ كما يؤكدان على تقاطع هذا الحقل النقدى مع غيره من مناهج مثل «ما بعد الحداثة» أو «ما بعد البنيوية» ويذكران من ممثلي هذا التيار وتفرعاته «هومي بهابها»، الذي يعتمد على التحليل النفسي «وتشاندرا موهانتي» التي تعتمد على مفاهيم النسوية «وغاياتري تشاكرافورتي سبيفاك» التي توظف التقويضية (التفكيكية)، و«إعجاز أحمد» الماركسي. ويجدر بنا أن نضيف توضيحاً في هذا السياق، أن المفكرين المذكورين لايطلقون على بحوثهم نقد ما بعد كولونيالي، وانما يعرفون بذلك، ويلتصق المصطلح بأعمالهم، على الرغم من أن بعضهم لا يستسيغ هذا المصطلح لتوصيف كتاباتهم(٥).

ويرى المؤلفان الرويلي والبازعي أن تخريب الاستعمار وتشويهه للثقافات التي هيمن عليها دفع مثقفي الدول المستعمرة إلى إحياء ثقافتهم وتمجيدها كرد فعل وكنهج مقاومة. وتتعدد أشكال هذه التوجهات التي تسعى إلى نهضة ثقافية ورد اعتبار لحضارات غير أوروبية، لكنها تشترك في محاولة «تعرية الخطاب الاستعماري وحمولته الثقافية والمعرفية»(٦). ومن المفيد في هذا **الدليل** نظرته إلى ما يتراسل مع هذا التوجه في الوطن العربي، على الرغم من أن هذا التوجه لم يتوّج أو يروّج باسم «ما بعد الكولونيالية». فيقدم المؤلفان نموذجين لتعرية خطاب الآخر الاستعماري: في كتاب عبد الوهاب المسيري في **الإيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة** (١٩٨٣)، وتجاوز عقدة الانبهار بالخطاب الاستعماري من خلال تحويله إلى موضوع للدرس كما جاء في كتاب حسن حنفي **علم الاستغراب** (١٩٩١). ومن الجدير أن نذكر أن المؤلفين يؤكدان أيضاً على دور الترجمة لكتب أجنبية تبرز مواطن الخلل في الثقافة الغربية وبذلك تكشف عن وهم «تفوق مطلق وصلاحية عالمية».

ولننتقل الآن إلى مرجع آخر بالإنجليزية **قاموس النظرية الثقافية والنقدية** (١٩٩٦)، ففي مادة بعنوان «دراسات ما بعد الكولونيالية» بقلم اباراجيتا ساغار(٧)، نجد الكثير من الأسماء التي سبق أن ذكرها الرويلي والبازعي، مثل فانون وسعيد وبهابها وسبيفاك وموهانتي. ويعرّف المقال دراسات ما بعد الكولونيالية باعتبارها «دراسات كل آثار الاستعمار الأوروبي على معظم ثقافات العالم في كل المؤسسات العلمية». وبما أن هذا الموضوع شديد الاتساع فقد اقتصر المقال على التصدي لهذا الحقل كما يتجلى في المؤسسات الأكاديمية في الغرب مع الأخذ بعين الاعتبار ما يجري في العالم الثالث (ص ٤٢٣).

وبينما يتساءل الرويلي والبازعي- استناداً إلى بعض النقاد – في ملاءمة «المابعدية» للخطاب الاستعماري الذي مازال مهيمناً، يطرح مقالنا هذا تفسيراً لمفهوم «المابعدية». فهو يعزو مقاومة المصطلح لكون المعترضين عليه يفسّرون «ما بعد» بمعنى «بدون» أو «متخلص من» الاستعمار، وبالتالي يصبح المصطلح مرفوضاً لأن الاستعمار مازال حاضراً ومتغلغلاً على مستوى الثقافة والسياسة والاقتصاد. أما الذين يستخدمون المصطلح فيقصدون من وراء «ما بعد الكولونيالية» «منذ الكولونيالية» أي كل ما ترتب على الغزو الاستعماري وهذا يشمل تحليل سعي الاستعمار للهيمنة وسعي المستعمَرين للمقاومة، كما يتضمن تحليل الكولونيالية الجديدة وظاهرة تصفية الاستعمار، وانتقال مؤسسات الكولونيالية السياسية والإدارية إلى مؤسسات الإمبريالية في مرحلة الرأسمالية المتأخرة.

ويطرح المقال اعتراضات أخرى على هذا الحقل المعرفي باعتباره واسعاً يحمل عنواناً فضفاضاً يشمل دولاً كانت ضحية الاستعمار في العالم الثالث كأخرى تشكلت عبر الاستيطان الاستعماري الأوروبي كأستراليا ونيوزيلاند حيث أصبح السكان الأصليون فيها أقلية؛ مما يشكل جمعاً بين حالات مختلفة تحت خيمة واحدة. كما يعترض آخرون على حقل ما بعد الكولونيالية لأن الجانب المشترك في أجزائها لاينطلق من قاسم مشترك فيما بينها أو من داخلها؛ وإنما بفعل عامل خارجي هو الاستعمار، وبذلك تتعزز مركزية الكولونيالية وفاعليتها.

ويقدم المقال القضايا الرئيسية التي تركّز عليها دراسات ما بعد الكولونيالية وهي نقد القومية من منطلق المسكوت عنه والمعتم عليه من هذا الخطاب (النساء المهمشون، التابعون) ومن منطلق التمجيد الذي يصل إلى حد «العنصرية المضادة» كما أُتهمت به حركة الزنوجة، وإغفال الثقافة الجماهيرية والتركيز على الثقافة الرفيعة في تشكيل الخطاب الوطني أو القومي. ومصاحباً لتحليل الثقافة الوطنية جاءت دراسات حول الشتات بأشكاله المختلفة: استيراد العمالة الرخيصة، النزوح من الدول المهيمن عليها إلى الدول المهيمنة، الهجرة لأسباب اقتصادية أو سياسية، وكل ما يتركه هذا من ارتباك نفسي وهوية مزدوجة. وهنا تدخل مسألة اللغة وثنائية المستعمرين اللغوية. فأديب مثل الكيني نغوغي واثيونغو الذي أبدع روايات عديدة باللغة الإنجليزية، قرر هجرها للتعبير الإبداعي بلغته الأفريقية. ومع أنه يدرك أن الكتابة الإبداعية الأفريقية باللغة الإنجليزية قد حوّلت اللغة الأدبية الإنجليزية وأفرقتها – إن صح التعبير – إلا أنه يرى ضرورة أن يستمر الأديب مبدعاً في لغته المحلية حتى لاتضمر أو تنقرض (ص ٤٢٦). وهناك جماعات نزحت عن موطنها وفقدت لغتها الأصلية كما في منطقة الكاريبي، لكنها لم تفقد روح اللغة الأم وأسقطتها على الإنجليزية المكتسبة.

ويلازم الحديث عن الوطن والقومية والشتات مفهوم الهوية بالضرورة، وهذا بدوره يثير قضية تصوير الآخر وتمثيله في وسائل الاتصال والإعلام، وفي الثقافة بصورة عامة. وبما أن الاستعمار سعى إلى تشويه ثقافات من استعمر واتهمهم بالبدائية والتخلف، فقد قام المثقفون الوطنيون بمهاجمة هذه الصورة المخلّة وتشريح آليات التحيز والكشف عن ادعاءات الغرب الإمبريالي بعالمية ثقافته وإنسانيتها (ص ٤٢٦).

وفي هذه الأوساط نجد سجالاً بين هؤلاء الذين يتهمون التنظير الغربي لإهماله أوضاع ومتطلبات العالم الثالث وإغراقه في رطانة نقدية لا طائل منها، كما تقول ناقدة مثل بربارا كريستيان، وبين آخرين ممن يجدون في النظرية الغربية تشكيكاً في الذات الأوروبية وتقويضاً لادعاءاتها، وبالتالي يرون في رفض الفكر الغربي جملةً وتفصيلاً نوعاً من الانغلاق الأصوني، وتقترح ناقدة مثل سبيفاك أن يجري الإنتاج الثقافي بحيث تكون كل من الممارسة والنظرية عاملاً مسائلاً لتمادي الآخر. ويلخص المقال المقاربات الثلاث التي تلون دراسات ما بعد الكولونيالية بالمقاربة الماركسية، والمقاربة النفسية التحليلية والمقاربة التفكيكية. كما أن الحركة النسوية قد ساهمت في كل المقاربات المذكورة (ص ٤٢٦).

تبدو لنا دراسات ما بعد الكولونيالية عبر هذا المقال زاخرة بكل التيارات النظرية والتعبوية، فهي مزيج من الرغبة في التغيير والرغبة في التجريد، وهي تعايش آخر التطور النظري في المركز كما تعايش هموم الغلابة في الأطراف. إن تأملا عابرا في وضعنا يجعلنا نتعرّف على الصيغة العربية لهذه الانشغالات، وإن كنا نراها في مرآة الإبداع الأدبي أكثر مما نراها متبلورة في نظرية أدبية محكمة. فقصائد محمود درويش تحكي مسيرة الهوية المضطهَدة كما تحكي رواية الطيب صالح، **موسم الهجرة إلى الشمال**، مشكلة الهجنة الثقافية، وتتناول رواية لطيفة الزيات، **الباب المفتوح**، تلاحم التحرر من الإمبريالية بالتحرر من البطريركية، وكلها تثير قضايا تندرج تحت دراسات ما بعد الكولونيالية من منظور التجربة العربية.

٣- تقديم ما بعد الكولونيالية في أعمال المنتخبات

والآن ننتقل إلى منتخبات تجمع بين دفتيها نصوصاً مختارة تمثل توجه ما بعد الكولونيالية. وسأركز في هذا الجزء من دراستي على تصنيف المختارات والتقديم لها في عملين ضخمين بالإنجليزية أحدهما يحمل عنوان **النصوص الأساسية في دراسات ما بعد الكولونيالية** (١٩٩٥)، والذى يتجاوز الخمسمائة صفحة، وهو بإشراف الثلاثي بيل أشكروفت وغاريث غريفيث وهيلين تيفن(٨)، وهو الثلاثي الذي أشرف قبل ذلك على عمل واسع التأثير بعنوان **الإمبراطورية ترّد: النظرية والتطبيق في آداب ما بعد الكولونيالية** (١٩٨٩). ونظرة سريعة على أبواب هذا العمل – وكل باب منها يحتوي على عدة مقالات – تعطينا فكرة عن سعة أفق هذه الدراسات. وهذه الأبواب هي على الترتيب: (١) القضايا المحورية

(٢) العالمية والاختلاف (٣) التصوير والمقاومة (٤) ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية (٥) الوطنية (٦) الهجنة (٧) العرقية والأصلانية (٨) النسوية وما بعد الكولونيالية (٩) اللغة (١٠) الجسد والأداء (١١) التاريخ (١٢) المكان (١٣) التعليم (١٤) الإنتاج والاستهلاك. ويساهم في العدد أكثر من ثمانين مفكرا ويختتم بثبت مراجع من أربع وعشرين صفحة.

ويقوم المشرفون على العمل بعرض مفهومهم لما بعد الكولونيالية في مقدمة الكتاب (ص ص ١-٤)، ويستهلون تمهيدهم بالإشارة إلى كتاب **الاستشراق** لإدوارد سعيد حيث يؤكد على اعتماد الهيمنة الإمبريالية على القوة والمعرفة، وقد قامت السلطات الإمبريالية بتصدير معارفها الملّونة بمصالحها إلى المستعمرات وفرضت على المهيمن عليهم رؤية أنفسهم باعتبارهم أدنى. لقد صدّرت أوروبا لغتها وأدبها وعلمها باعتبارها تمدناً تهبه للآخر، مما أدى إلى إزاحة وقمع الثراء الحضاري في المستعمرات. لكن تفكك الإمبراطورية وانتزاع الاستقلال منها أدى إلى انتعاش ثقافي في مجتمعات ما بعد المرحلة الكولونيالية (ص ١)، وما حدث لم يكن بحسبان الاستعمار، فقد استولى المستعمَرون على لغة ومعرفة المستعمِرينُ ووظفوها لمناهضة الاستعمار بعد تلقيحها ومزاوجتها بالإبداع المحلي، «فآداب ما بعد الكولونيالية نتيجة تفاعل بين الثقافة الإمبريالية والممارسات الثقافية المركبة لسكان البلاد الأصليين» (ص ١)؛ وبالتالي فنظرية ما بعد الكولونيالية وجدت قبل أن يتشكل مصطلحها في الحقل الأكاديمي.

وتنبّه المقدمة إلى أن مجتمعات ما بعد الكولونيالية مازالت تعاني من آثار السيطرة الكولونيالية ومن هيمنة الكولونيالية الجديدة، وعليه يجب أن لايفهم من المصطلح «في أعقاب الكولونيالية». إن استمرار النخب الجديدة بعد الاستقلال السياسي في التواطؤ مع المؤسسات الإمبريالية واستمرار اللاتكافؤ بين المستوطنين وأهل البلاد، بالإضافة إلى التمييز العنصري والطائفي واللغوي الساري في هذه المجتمعات لأقوى دليل على أن المجتمعات ما بعد الكولونيالية مازالت في حاجة إلى المقاومة وإعادة البناء (ص ٢). وترى المقدمة أن أصحاب نظرية ما بعد الكولونيالية - بانتماء غالبيتهم إلى العالم الثالث أو ما أُصطلح على تسميته بالأطراف - يقومون برأب الصدع الناتج من التركيز المخلّ على النظرية الأدبية في الغرب أو ما عرف بالمراكز. كما أن المؤلفين يتوقعون بكتابهم هذا خدمة المثقفين في الأطراف بتوفير تواصل بينهم، قلما يتاح لوجود أزمة نشر وتوثيق وتوزيع في العالم الثالث (ص ص ٢-٣).

كما يرفض المؤلفون استخدام مصطلحي «العالم الأول» و«العالم الثالث» لأنهم يرون في ذلك ربطاً بين ما بعد الكولونيالية وما يسمى بالتخلف الاقتصادي، وهم يصرّون على أن الاستغلال الإمبريالي يتم عبر الأفراد وعليهم وأنه يحدث بأشكال مختلفة في مجتمعات متعددة بعضها يتشكل من مستوطنين (ص ٢). وفي هذا إشارة إلى العالم الجديد الذي يقطنه سكان نزحوا إليه من أوروبا وأفريقيا، وامتزجوا بالسكان الأصليين إلى درجة ما، مثل منطقة أمريكا الجنوبية والكاريبي، وهي مناطق تعاني أيضاً من الهيمنة الإمبريالية. وتؤكد المقدمة على أن دراسات ما بعد الكولونيالية وأساليب المقاومة الثقافية غير متجانسة ومع هذا فهي تشكل شبكة من الآليات والتمفصلات التي يمكن أن تتجاوز وتقارن، كما يعترف المؤلفون بأنهم اقتصروا في منتخباتهم في الغالب على أعمال مكتوبة بالإنجليزية لأن الحيز لايسمح بأكثر من ذلك.

وتعليقاً على اعتذار المؤلفين لعدم إحاطتهم بكل روافد الفكر المناهض للهيمنة التي أسس لها الاستعمار - سواء أطلقت على نفسها تسمية «ما بعد الكولونيالية» أم لم تفعل - علينا أن نقوم بدورنا في تقديم الرافد العربي، فنموذج من كتابات غسان كنفاني الفلسطيني في المقاومة الثقافية، وجمال حمدان المصري في عبقرية المكان، وعبد الكبير الخطيبي المغربي في الهوية المزدوجة، وعلي الوردي العراقي في التأريخ الاجتماعي - على سبيل الذكر لا الحصر - يمكن أن تشكل رافداً من روافد هذا الفكر، وأهمية التجميع لاتكمن في رغبتنا بالتعريف بإسهامنا في هذا الحقل فحسب، وإنما عبر

الجمع والحشد ربما اكتشفنا خطوط مسيرة في هذا الشتات والتشتيت.

لننتقل الآن إلى مجموعة منتخبات أخرى لنصوص أساسية، وهي **منتخبات أرنولد لآداب ما بعد الكولونيالية بالإنجليزية** (١٩٩٦)، التي أشرف عليها جون تيم، وتشمل نصوصاً إبداعية ونصوصاً فكرية لمبدعين، ففيها عينات من الشعر وقصص وفصول من روايات ومسرحيات ومقالات تندرج كلها تحت مسمى «ما بعد الكولونيالية»(٩). وقد قام المشرف على الكتاب بتقسيم أجزائه إقليمياً: (١) أفريقيا، وتنقسم بدورها إلى جهاتها الأربعة، غرب أفريقيا وشرقها وجنوبها وشمالها، وقد اقتصر شمال أفريقيا على نص واحد للكاتب السوداني جمال محجوب المقتبس من روايته الأولى (بالإنجليزية) **إبحار مستنزل المطر** (١٩٨٩)، مع أن المناطق الأخرى من أفريقيا يمثل كل منها نماذج متعددة؛ وكان بالإمكان إدراج نص لأهداف سويف أو لوجيه غالي المصريين وقصائد للشاعر الليبي خالد مطاوع في هذا الباب، (٢) أستراليا (٣) كندا (٤) الكاريبي (٥) نيوزيلاند وجنوب المحيط الهادئ، (٦) جنوب آسيا، وتنقسم بدورها إلى الأقطار التالية: الهند وسريلانكا وبنجلاديش وباكستان، (٧) جنوب شرق آسيا وتنقسم إلى الأقطار التالية: ماليزيا وسنغافورة والفيلبين وتايلاند، وأخيراً (٨) الكتابة العابرة للثقافات وتمثل المبدعين الذين يصعب إدراجهم في بلد أو منطقة وهم في الغالب نزحوا من مواطنهم واستقروا في الغرب، من أمثال مايكل أونداجي، صاحب رواية **المريض الإنجليزي** الشهيرة، وسلمان رشدي. ونفتقد في هذه المنطقة إقليم غرب آسيا بما في ذلك الأدب العربي المشرقي الناطق بالإنجليزية، والتي أفردت له سلمى خضراء الجيوسي باباً كاملاً في كتابها **منتخبات الأدب الفلسطيني** الصادر عن دار كولمبيا في نيويورك (١٩٩٢). فمن الفلسطينيين الذين أبدعوا أدباً بالإنجليزية جبرا إبراهيم جبرا ولينا مقدادي وفواز التركي وشريف الموسى وحنان عشراوي، ومن سوريا كتبت سمر العطار سيرة روائية بالإنجليزية، على سبيل الإشارة.

يكتب المشرف على هذا العمل الذي يكاد يصل إلى الألف صفحة في مقدمته أنه حرص على تقديم مختارات من الأدب الجديد المكتوب بالإنجليزية كي يبين اتساع رقعته وثراء مادته، وكيف أنه ينافس إبداعياً الأدب الإنجليزي وتقاليده؛ كما أنه يقدم نصوصاً نقدية لهؤلاء المبدعين ليكشف عن أبعاد التوجه والتجاوز في هذا الأدب.

مرة أخرى – وكالعادة – تستعرض المقدمة مفهوم «ما بعد الكولونيالية» موجزة «معاني المصطلح في ثلاث دلالات: (١) الكتابة التي بدأت منذ الغزو الاستعماري حتى اليوم في الثقافات التي عانت من الغزو الإمبريالي، وهو التعريف الذي جاء به كتاب **الإمبراطورية ترد** (١٩٨٩) الذي سبق ذكره؛ (٢) الكتابة التي انطلقت في أعقاب المرحلة الاستعمارية وبداية الاستقلال، وهذه الدلالة ترد عند المؤرخين وعلماء الاجتماع؛ (٣) الكتابة المناهضة للاستعمار والتي تقف في مقابلة الكتابات التي تواطأت مع الاستعمار ومشروعه (ص ١). وتستخلص المقدمة دلالتها الخاصة لهذا المصطلح الملتبس باعتباره يشير إلى تاريخية متواصلة أو سيولة زمنية لاتنفع فيها الفواصل الحادة بين مرحلة وأخرى، وأن أهم سمة لكتابة ما بعد الكولونيالية هي سمة التشويش التي يأتي بها الاستعمار والتي تغير من خطاب الثقافات المستعمَرة كما تغير من الكتابة بالإنجليزية المستوردة إلى المستعمرات، أي أن الإبداع ما بعد الكولونيالي يتضمن في ثناياه الشرخ الذي فرضته الكولونيالية والتعامل معه. إنه أدب يشكّل ازدواجية وتباين المصادر (ص ٢). وتتخذ المقدمة من الأدب الاسترالي بنماذجه المكتوبة من قبل السكان الأصليين أو المستوطنين ساحة لتمثل ظاهرة الازدواجية، طبعاً بمستويات وملامح مختلفة، وترى في هذا التوليف بين خطاب ثقافي وفعالية تشويشية السمة الأساسية في آداب ما بعد الكولونيالية (ص ص ٢–٣). وهذا الأدب يتحدى النقاء الثقافي في خطاب المستعمَر والمستعمِر، وبالتالي فهو يزعزع مفهوم الأدب القومي الخالص. وتقتبس المقدمة تعبير لويس بينيت «الغزو المضاد» لتوصيف ما حدث للأدب الناطق بالإنجليزية بفعل الاستعمار وآثاره (ص ٣). وما يهمنا في هذا السياق هو الكشف عن ظاهرة فريدة وهي

أن الغزو الثقافي ارتد على الغازي، فبينما كان الاستعمار يضع ثقله وراء اختراق الآخر حدث أيضاً اختراق عكسي. كان الاستعمار يستخدم فعلاً متعدياً فانقلب الفعل فعلاً ارتدادياً.

وتأخذ المقدمة بنظر الاعتبار الجوانب السلبية لهذه الهجنة الإبداعية أو الازدواج والتوليف الأدبي الذي ارتفع شأنه مما أدى إلى الاحتفاء بكل ما هو مزيج متعدد ومتنقل، وبالتالي تم إسقاط السياق التاريخي والجغرافي للمادة الإبداعية في أحيان كثيرة. وخشية من الوقوع في فخ العمومية المنتزعة من سياقها وخصوصيتها، عكف الكتاب على تقديم يكاد يكون شموليا للظاهرة في منتخباته، مع تزويد القارئ بمادة تفسيرية في الهوامش ليستعيد النص تربته الثقافية، دون مصادرة تأويلات القارئ للنص (ص ٣). ومن الطريف في هذا الكتاب، أنه يحيلك عند قراءة نص لأديب ما إلى نصوص أخرى تتقاطع معه أو تتراسل مع مضمونه في الكتاب ذاته. فمثلاً في قصيدة شهيرة للأديب النيجيري وول سوينكا بعنوان «أبيكو» (ص ص ٣٣-٣٤) ينوه الكتاب في الهامش السفلي في الصفحة بأن «أبيكو» روح طفل تنخرط في الرجوع الدوري للحياة والموت، أي أنها تولد ثم تموت ثم ترجع في ولادة أخرى لتموت مرة أخرى فيما يشبه لعنة التكرار. وإضافة إلى هذا يشير الكتاب في نهاية القصيدة إلى الأديب الكاريبي ولسن هاريس في نص له مقتبس من روايته **قصر الطاووس** والذى يتقاطع مع ثيمة سونيكا في «أبيكو». ونرى في هذه المرجعية المتصالبة كيف يمكن تشكيل وشائج بين ثقافات متباعدة جغرافياً ومتقاطعة فكرياً. وهذا أمر في غاية الخطورة لأن الثقافات المقهورة ليس لها وسائل اتصال سهلة مع غيرها من الثقافات التي عانت من الاغتصاب الإمبريالي، مما يضطرها – للتعرّف على ملابسات الآخر المتراسل معها – إلى المرور بالمركز، وهو الغرب.

وتسعى المقدمة إلى جذب الأنظار إلى هاجس «اللغة» في الكتابات الإبداعية والنقدية، وكيف يمكن تطعيم لغة الغازي بروح وإيقاع المستعمَرين، بالإضافة إلى أهمية إعادة كتابة التاريخ من خلال منظور الضحية وعبر النص الإبداعي (ص ص ٦-٧). وأما الذين يهمهم التطور التاريخي لأدب ما بعد الكولونيالية، فقد حرص المشرف على تقديم كل جزء من الكتاب في تسلسل زمني بحيث أن القارئ يمكنه أن يستشف نصوصاً أفرزها قهر الكولونيالية، وأخرى كرد فعل لغدر العولمة (ص ٨). ويجدر الإضافة في هذا السياق، كما فعلت مقدمة الكتاب، بالتنويه بأهمية التجميع والمنتخبات في إرساء الإطار الثقافي والتقاليد الإبداعية. فما أحوج مؤسساتنا الثقافية العربية الجامعة للعكوف على منتخبات تتجاوز القطر الواحد لتغطي الوطن العربي كله، وما أحوج دور النشر الطليعية إلى منتخبات جامعة تعرّفنا بآداب وثقافات مقهورة وكيف تقاوم إبداعياً. هناك سلاسل تعني بذاكرة الشعوب صدرت عن مؤسسة الأبحاث العربية وأشرف عليها المفكر والمبدع اللبناني إلياس خوري ونشرت العشرات من روايات العالم الثالث وبقلم أدباء مناهضين للاستعمار من العالم الأول، لكن ما نطالب به كمرحلة أولى للتعرف هو نشر منتخبات من هؤلاء تعطينا الفرصة، وفي كتاب واحد، لتذوق مجموعة واسعة من الكتّاب والمبدعين.

٤- من قضايا ما بعد الكولونيالية

أتطرق في هذا الجزء من الدراسة إلى قضية محورية في خطاب ما بعد الكولونيالية لأستشف من ورائها الإشكاليات المعلنة والمتضمنة، الهواجس الصريحة والمضمرة في هذه النقاشات والسجالات بين نقاد ينتمون بشكل أو بآخر إلى مشروع معاصر ومناهض للهيمنة، إمبريالية كانت أو «وطنية». وسأرجع إلى فصلين من كتاب قيّم كتبته أستاذة الأدب الإنجليزي في جامعة جواهر لال نهرو (نيودلهي) آنيا لومبا بعنوان **الكولونيالية / ما بعد الكولونيالية**، وهو منشور في سلسلة للتعريف بالمصطلحات النقدية الجديدة ومكتوب بأسلوب سهل وسلس ويقدم هذا الحقل الأكاديمي الجديد عبر ثلاثة أبواب: (١) سياق دراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية (٢) الهويات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية (٣) تحدي الكولونيالية. وسأكتفي بفصلين من الباب الثالث، أحدهما يحمل العنوان الفرعي «الوطنية والقومية»، والثاني «هل يقدر التابع أن يتكلم؟»(١٠).

يجدر بنا قبل البدء في استكشاف تداعيات قضية محورية في نقد ما بعد الكولونيالية التذكير بأن هم المقهورين انتقل من كونه مركَّزاً على قهر الغازي الأجنبي ومناهضته كما في المقاومة، إلى تطوره ووعيه للقهر المحلي الذي يمارسه المقهورون سابقاً وأساليب مناهضته. وواضح أن الاستقلال بقصوره عن تحقيق آمال الشعوب في حياة حرّة وكريمة، قد أدى إلى إسقاط التضاد الحاد بين القاهر الأجنبي والمقهور الوطني، كما أدى إلى المساءلة في مستويات القهر على مختلف تجلياتها. وهذا لا يعني أن الناقد قد غضّ النظر عن إمبريالية الأجنبي وأساليب قهره المتجددة، وإنما بدأ أيضاً يفكر بجدية في دور المؤسسات المحلية أو «الوطنية» في تعزيز ذلك القهر أو إضافة أشكال أخرى له. وبتعبير آخر فقد انتقل التركيز من القهر الأجنبي إلى القهر عامة، ومن نقد الكولونيالية إلى إضافة نقد آخر للحركات الوطنية والقومية التي عجزت بشكل أو بآخر عن تحقيق الاستقلال الذاتي. وبالتالي فهناك انشغال ومساءلة للأسباب التي تقف وراء ذلك، ومن هنا تطرح مشاكل الطبقات والطوائف والشرائح والفئات المهمشة والتابعة بكل ثقلها فهي لم تحقق ما كانت تصبو إليه في مقاومتها. وهكذا نجد إعادة قراءة للحركات الوطنية والقومية وتأريخها من منطلق المستبعد عنهم. وهكذا نجد الماركسيين يذكّرون ببورجوازية الأنظمة الحاكمة والنساء ببطريركيتها والطوائف كالمنبوذين في الهند باستمرار قمعها. وأخذ قهر كالطبقية والعنصرية والجنساوية – الذي يفرض تفوق طبقة على أخرى أو لون على آخر أو الرجل على المرأة – بعداً تحليلياً في القضايا الملحّة ما بعد الكولونيالية. وواكب هذا نشاط نظري يناصر تطلعات الشرائح المسحوقة والسود والنساء، مما صبّ بدوره في دراسات ما بعد الكولونيالية.

ومن التنظير الجديد حول مفهوم الوطن، كتاب بينيديكت أندرسون بعنوان **الأقوام المتخيلة: خواطر حول نشوء وانتشار القومية** (١٩٨٣، ١٩٩١)، والذي يرجع فيه إلى تاريخ أوروبا حيث يرى أن النسق الإقطاعي بتراتبه أوجد وشائج بين جماعات مختلفة ووحّد بينهم تحت راية الدين أو الطائفة على الرغم من الاختلاف لغوياً وتاريخياً فيما بينهم. ونجحت البورجوازية الصاعدة في خلق رباط بين جماعات متقاربة جغرافياً مع أنها لاتتقاطع في مصالحها، مشكلةً قومية الدولة الحديثة. وقد ساعدت المنشورات من جرائد وروايات وقنوات اتصال في تصنيع ثقافة قومية توحّد بين طبقات مختلفة ومتضادة (ص ١٨٦)، وكما يقول أندرسون – في اقتباس لومبا – «تقاطع الرأسمالية بتكنولوجيا الطباعة خلق إمكانية نوع جديد من قوم متخيّل» (ص ١٨٧). ثم ينتقل أندرسون في تحليله للقوميات إلى أمريكا الجنوبية والوسطى ليركز على الكريوليين ذوي الأصول الأوروبية والقاطنين في هذا العالم الجديد. إنهم متميزون ويشكلون النخبة لروابطهم الأوروبية، ولكنهم أيضاً غير مستقلين ومستعمَرين، فنشأت القومية عندهم عبر تقاطع تميز صفوة بحرمان مستعمرة. وهذا التلاحم بين ضدين – التميز والحرمان – يشكل القوميات المناهضة للاستعمار كما يراها أندرسون. أما في أفريقيا وآسيا فقد تشكلت قوميات مشابهة ذات طابع رجعي تمثل محكومين متفرنجين يسعون إلى أن يصبحوا حكاماً فيلبسوا عباءة القومية ويرفعوا شعارات جماهيرية وديمقراطية، خوفاً من أن يكتسحهم مد تحرري أعنف وأصدق. وبذلك تبقى هذه الأمم التي استقلت – كما يرى أندرسون – محتفظة بلغة القاهر الأجنبي بجانب لغتها. ومفاهيمها القومية لاتتجاوز استيعابها لما جاء منها في الثقافة الأوروبية الغالبة (ص ص ١٨٧ – ١٨٩). وتعلّق لومبا على ذلك قائلة أن أندرسون الذي شكك في تجانس الجماعات المكوّنة للأمة، بل أكدّ على تراتبها طبقياً، وبالتالي فهو يرى في القوميات الجماهيرية أقنعة تخفي فئات متضاربة وبالتالي فالشعب فيها قوم متجانس في الخيال فقط أي متخيل، يتطابق مع التأريخ الكولونيالي عندما لايرى في الحركات القومية في المستعمرات إلا استعارةً ونقلاً عن ظواهر أوروبية، وتواجه تصوّره بدراسات بارثا تشارجي للقومية وأهمها **الفكر القومي والعالم الكولونيالي** (١٩٨٦).

ينطلق موقف تشارجي لا من أصالة القومية الهندية ونقائها بقدر ما ينطلق من دور القومية الهندية في غربلة الأفكار الأوروبية التي وصلتها والتي كانت سائدة، فهناك

جانب مستعار وهو حركة الاستقلال السياسي وجانب آخر أصيل وغير منقول وهو جانب حركة الاستقلال الثقافي. يرى تشارجي أن تبلور الصراع السياسي ضد الاستعمار كان نتيجة للإصلاحات الاجتماعية والتحديث الذي قام به البريطانيون في الهند، لكن كان هناك أيضاً في موازاته وقبله محاولات لمناهضة الاستعمار وخلق سيادة وطنية في ساحة الدين والعادات والعائلة. لقد اعترف الجميع بالتفوق المادي للثقافة الغازية، لكن جوهر الثقافة القومية كان في الميدان الروحي الذي دافع عنه الوطنيون دون حافز خارجي أو نموذج أجنبي. ويرى تشارجي أن النضال القومي بادر تاريخياً وإبداعياً بتقديم مشروع هام وهو تحديث الثقافة الهندية دون تغربنها وامتثالها للثقافة الغربية، ويصر تشارجي على أنه إذا كانت القومية تنطلق من «قوم متخيل» فهذا التخيل نابع من إبداع أصحابه لا من استنساخه من آخر. فللأمة سيادة حتى عندما يكون نظامها السياسي خاضعا للاستعمار، والتاريخ التقليدي لا يبصر هذا لأنه ينطلق من المقاومة السياسية لا المقاومة الثقافية، وهذه المقاومة الثقافية تحديداً تصرّ على تباينها عن الحضارة الأوروبية وقيمها ومفاهيمها. أما الانتلجينسيا الهندية فعلى الرغم من ثقافتها الإنجليزية احتفظت بلغاتها المحلية باعتبارها محط الهوية الهندية وصارت اللغة الإنجليزية الوسيط لنقل تلك الهوية للعالم (ص ص ١٩٠-١٩١). ويقدم تشارجي مثالاً: فالمثقفون البنغاليون تعلموا بالإنجليزية إلا أنهم حرصوا على أن يقدموا إبداعاً مسرحياً وروائياً وفنيا ذا خصوصية هندية، كما حرصوا على إنشاء مؤسسات تعليمية تختلف عن تلك التي أنشأتها الإرساليات الأجنبية والحكومة الاستعمارية (ص ١٩٢). وقد بلورت حركة النضال الهندي مفهوم «المرأة الجديدة» باعتبارها مختلفة عن المرأة التقليدية والمرأة الغربية.

وتضيف مؤلفة الكتاب لومبا إلى أطروحة تشارجي أمثلة من جنوب وشمال أفريقيا، حيث وزّع الخطاب القومي الأدوار على الجنسين، فأصبح الرجل وكيلاً عن سياسة واقتصاد الشعب والمرأة وكيلة عن هويته وقيمه الأخلاقية والروحية. وعندما أصر الاستعمار على اقتحام كل المعاقل بما في ذلك العائلة متذرعاً بحجة إنهاء تخلفها، عزّز ذلك البطريركية كرد فعل مقاوم للاختراق في الميدان الأخير من انتهاكات الاستعمار. وأوضح فرانتز فانون في كتابه **الاستعمار المحتضر** كيف وظفت المرأة الجزائرية حسب متطلبات النضال والمقاومة لتكون تارةً سافرة ومتشبهة بالأوروبية عندما يراد منها أن تختلط بالأوروبيين حاملة المتفجرات، وتارةً محجّبة وبيتية كرد مضاد لمطالبة الاستعمار بسفور المرأة، وهكذا تكشف معركة الحجاب والسفور مستوى آخر من الهيمنة والمناهضة والمواجهة تتجاوز الظاهرة نفسها لترمز إلى معركة أوسع (ص ص ١٩٢ - ١٩٤). وقد انتقد البعض فانون كما انتقدوا حركات التحرر الوطني لاهتمامهم بقضية المرأة من أجل دورها في الصراع، لا من أجلها هي كإنسان في حد ذاتها، لها هويتها التي لا تقتصر على وظيفتها الرمزية (ص ١٩٥).

وكما أن المرأة ابتسرت إلى وظيفة في صراع أوسع، كذلك اختزلت مستويات أخرى من المقاومة لأنها لاتشفع أو تعزز «الجوهر» الذي تم الاصطلاح عليه لبّاً للصراع. فمثلاً النضال الوطني في الهند ركّز على اللاعنف وطرح من حسابه مناهضة وقائع عنيفة وانتفاضات فلاحية لأنها لاتخدم الصياغة الموحدة للمنظور القومي، وهكذا يصح كلام رينان في مقاله «ماهي الأمة؟» (١٨٨٢)، عن ضرورة النسيان في الذاكرة الجماعية. فعلى الرغم من عنصرية رينان إلا أنه أدرك أهمية الانتقاء في خلق أواصر الترابط في الأمة وخاصة محورية الفواجع لأنها تفرض مسئوليات جماعية. ويصح أيضاً في هذا السياق مقولة إيريك هوبسبوم وتيرينس رانجر في كتابهما **اختراع التقاليد** (١٩٨٣)، حيث تمّ تصنيع تقاليد بعضها من صنع المستعمِرين وبعضها من صنع المستعمَرين، بالإضافة إلى تصنيع أقطار وتلبيسنها مفهوم الوطن مع أنها ليست إلا دويلات اخترعها الاستعمار لتشكل دولاً تغير المفاهيم السابقة للجماعة والماضي (ص ١٩٦).

وقد نبّه بعض النقاد إلى أهمية دور القومية المناهضة للاستعمار، لكن صاحبة الكتاب لومبا تؤثر أن لاتحتفي بها دون ذكر سقطاتها - كما نبّه من قبل فرانتز فانون

في «سقطات الوعي القومي» - فهي ترى أنها قد استبعدت العديد من الفئات والشرائح على الرغم من أنها تزعم تمثيل الجميع وتآخي الكل (ص ١٩٧)، وأحياناً يكون هذا الإقصاء لفئة ما بموافقة غالبية الشعب لما تحمله القومية المناهضة للاستعمار من جاذبية. وعندما يصبح الفكر القومي عقيدة رسمية في دولة ما بعد الكولونيالية». حينذاك تكرس إقصاءاته واستثناءاته في قوانين ومؤسسات تعليمية. وفي الحركة النسوية والانتفاضة الفلاحية والانشقاق الطبقي نتعرّف على الهوة بين البيان والإنجاز. وانطلاقاً من هذا الإحساس بأن التاريخ الوطني والقومي لا يعبر عن الجميع، بل يحجب أو يعتّم على ما لا يستسيغه، نشأت مجموعة بحثية في الهند تسعى إلى التنقيب في ثنايا الأرشيف التاريخي على الحركات المقاومة التي استبعدت وحذفت من التاريخ الرسمي. وكانت مقالة المؤرخ راناجيت غوها بعنوان «حول بعض جوانب التأريخ في الهند الكولونيالية» نقطة انطلاق هذه المدرسة التي عرفت بدراسات التابع والتي تقدم التاريخ من وجهة نظر الأدنى أو من تحت(١١). وهذه المدرسة تعيب على التاريخ القومي تجاهله لمقاومة الفئات التابعة والكادحة من الشعب. وقد أوضح غوها ما يعني بمصطلح «التابع» الذي استعاره من جرامشي باعتباره كل من لايدخل في النخبة، ثم عرّف النخبة: (١) الجماعات الأجنبية المهيمنة وتشمل المسئولين البريطانيين في المستعمرة الهندية بالإضافة إلى الصناعيين وأصحاب رؤوس الأموال والمزارعين الكبار والإقطاعيين والمبشرين من الأجانب، (٢) والجماعات الهندية المهيمنة وتنقسم بدورها إلى تلك التي تهيمن على مستوى الهند ككبار الإقطاعيين وكبار ممثلي قطاع الصناعة والبورجوازية التجارية وكبار المسئولين في المؤسسة البيروقراطية، ثم هؤلاء الهنود الذين يهيمنون على مستوى الأقاليم أو على المستوى المحلي باعتبارهم أفراداً في منظومة الهيمنة على مستوى الهند وممثليها (ص ١٩٩).

ويجدر بنا أن نتأمل في هذا التعريف الذي لايلغي الثنائيات الكولونيالية لكنه يرهف ويركب من تضادها فلا يكتفي بمواجهة البريطاني بالهندي، وإنما يبحث عما هو مهيمن بأشكاله المختلفة، كي يتسنى تلمس «التابع» الذي لايندرج في النخب بتجلياتها المتعددة. ويؤكد غوها على أن الغرض ليس رسم حدود فاصلة بين صفوة وعامة، بقدر ماهي الكشف عن فئات منسية قومياً وأن القومية الهندية على الرغم من ادعائها باحتواء الكل إلا أن هناك تفاوتاً بين من تحتضنهم ومن تتجاهلهم. ويخلص غوها من كل هذا إلى أن «البورجوازية الهندية فشلت في تمثيل الأمة والتحدث باسمها فهناك روافد من الأمة ومن وعي الشعب لاتدخل في حسبانها» (ص ٢٠١). ويرى بعض الباحثين أن التاريخ من منظور الأدنى لايأخذ بنظر الاعتبار تصفية الكولونيالية فحسب وإنما مقاومة الشعوب المستعمرة لشدّها إلى عجلة الرأسمالية، وكيف تركت بصماتها في التاريخ المعتّم عليه.

وهكذا تبدو حركات التحرر الوطني أو القومي أكثر اتساعاً وضيقاً في آن واحد: أوسع لأنها تشمل شرائح أكبر من الشعب وأضيق لأنها لم تحقق إلا اليسير من طموحاتها ومشاريعها. وفي احتفالية الاستقلال القومي يتم تجاهل قضايا مصيرية فرضها الاستعمار مثل تقسيم شبه القارة إلى الهند وباكستان وبنجلاديش (ص ٢٠٢). وتخلص المؤلفة لومبا في هذا الفصل إلى أهمية ما قاله اميلكار كابرال الذي التزم بصياغة ثقافة وطنية لاتغفل أي جزء من مكوناتها والتزامها بها، فقد طالب كابرال بأن تحافظ الحركة الوطنية على «القيم الثقافية الإيجابية لكل جماعة اجتماعية محددة، لكل فئة، وتحشد هذه القيم في خدمة النضال بإعطائها بعداً جديداً، وهو البعد الوطني»، كما أكد كابرال على أن «لا ثقافة مكتملة ومنتهية فهي كالتاريخ ظاهرة متطورة» (ص ٢٠٣).

إن نقد باحثي ما بعد الكولونيالية للقومية الثقافية في الهند من منطلق قصورها يتراسل مع نقد الزنوجة في القارة الأفريقية، وهي التمركز الأفريقي على الذات وتمجيدها، وإن اختلفت أساليب التناول. وحتى في مجموعة دراسات التابع علت أصوات تنتقد مفهوم التابع وقصوره، ومنهم غاياتري شاكرافورتي سبيفاك، فهي تتساءل في مقالها الشهير عن التابع عن أي صوت يستخدم التابع ليعبر عن نفسه؟ هل يتكلم بصوته هو أم

بصوت مستعار من أسياده؟ وهل من الأصح أن نسترجع التابع عبر الكشف عن انعزاله عن الثقافة المهيمنة أم بالكشف كيف شكّل الثقافة التي هيمنت عليه؟ وأخيراً هل يمكن للمثقف أن يتمثل ويمثل التابع؟ (ص ٢٣١). وهذه الاسئلة لا تقتصر في أهميتها وخطورتها على الكولونيالية وما بعدها وإنما تتعداها إلى تاريخ ومنظور المهمشين، على اختلاف ألوانهم وأجناسهم. فالسؤال المطروح هو إلى أي حد نحن نتيجة الإيديولوجيات السائدة وإلى أي حد نؤثر فيها؟ هل نحن مفعول به أم أيضاً فاعل؟ وكيف يبدأ التمرد؟

وتعزز تساؤلات سبيفاك إضاءات «هومي بهابها» لتشكيل الذات الكولونيالية، فاعتماداً على علم النفس التحليلي يرى «بهابها» بأن الخطاب الاستعماري المتحيز لاينطلق دون عوائق كما يبين سعيد في كتاب **الاستشراق**، وإنما يتميع ويلتبس في مرحلة التوصيل ليفقد الثنائية التضادية التي يسعى لها الخطاب الكولونيالي وبذلك تتزعزع الهويات المتقابلة بين «السادة» و«العبيد». فحتى العبد أو التابع أو الأدنى له فاعليته ويستغل ثغرات الخطاب المهيمن بشتى الطرق (ص ٢٣٢). ومما يجدر توضيحه أن مفكري ما بعد البنيوية لايرون في الذات الإنسانية جوهراً ثابتاً، بل تشكيلاً مستمراً. فالهوية الإنسانية في سيولة وتشظ. ويرى بعض النقاد أن هذا المنظور للذاتية يسهّل إدراك التبادل والتفاوض بين القاهر والمقهور بمعنى أن الاختراق لايتم فى فراغ وأن هناك مجالاً لليّ ذراع القاهر أو تحويل اتجاهه إلى حد ما.

أما سبيفاك فترى في صورة الأرملة الهندية التي تُحرق بعد موت زوجها بحكم التقاليد في طقس الساتي صمتاً يؤكد على عدم إمكانية تمثيل التابع، كما أنها تشير إلى قصور تحليل غوها عن التابع حيث إنه لم يأخذ بنظر الاعتبار البعد الجنوسي الذى يجعل من المرأة تابعاً من نوع مزدوج فهي تابع بالنسبة للكولونيالية وتابع بالنسبة للبطريركية. ومع أن سبيفاك تشكك فلسفياً في إمكانية استرداد الأصوات الغائبة في التاريخ إلا أنها تؤمن أيضاً بشرف المحاولة وواجب الاسترجاع. وهي تنبّه ضمناً وتصريحاً بأن التابع متعدد لايمكن وضعه في خانة واحدة.

وترد الناقدة بينيتا باري في مقالة لها تعارض فيها تحليل سبيفاك لصمت المرأة التابعة في رواية جان ريس، **بحر ساراغوسا الواسع**، لتكشف عن أساليب النساء المبتكرة للتعبير، ومنها الحرف اليدوية والغناء، مما يجعلهن يسجلن إسهامهن بطرق مغايرة، وبالتالي فهي تتهم سبيفاك بالطرش لأنها لاتسمع صوت التابعات وبالتالي تصفهن بالصمت المطبق (ص ٢٣٥).

وتثير المؤلفة لومبا إشكاليات أخرى فبعض الأرامل لم يحرقن وعشن لكنهن لم يحكين حكايتهن إلا فيما ندر، وحتى عند الوقوع على هذه المرويات نجد الأرملة تقيّم حياتها بعد موت زوجها والعذاب الذي يفرض عليها باعتباره موتاً بطيئاً، كما أنها تثير تساؤلاً حول الأرامل الارستقراطيات اللاتي حرقن بعد موت أزواجهن، هل يصح توصيفهن في باب «التابع»؟ (ص ٢٣٧). وكلما ازددنا تعرفاً على هذا النقد كلما اكتشفنا سذاجة أن نفكر بقوالب مسبقة وثنائيات جاهزة وغير متداخلة فيما بين بعضها. فهذه النبذة السريعة حول مسألة «التابع» تكشف لنا أنه ليس هناك تابع بالمعنى المطلق أي الذي لا حول ولا قوة له على الإطلاق وإنما حتى في دوره التابع يستطيع أن يؤثر بشكل أو بآخر، بدرجة أو بأخرى، على القوة المهيمنة وعلى المسار السائد، أي أن هناك مساحة للمناورة. كما أنها تكشف أن فرداً قد يكون تابعاً في سلم ما وفي نفس الوقت مهيمناً في سلم آخر، كأن يكون العامل تابعاً بالنسبة لرئيسه وأن يكون مهيمناً بالنسبة لزوجته. وأخيراً فالتعرف على قضايا التابع تكشف عن كم من الاستسهال في الحديث باسمه واستنطاقه، فهناك رمال متحركة في هذا المشروع الجذاب. وأخيراً ساهم هذا النقد في الكشف عن الفرد باعتباره نسيجاً معقداً ومركباً، لايمكن اختزاله إلى جوهر مستقر، وبالتالي فمن الأهم درس تعددية التراتب وتداخله في مجتمع ما، وكيف يمكن الاستفادة من ثغرات المنظومة للتغلب على الهيمنة والاستغلال.

٥- نقد دراسات ما بعد الكولونيالية

سأكتفي بمقالين ينتقدان هذا الحقل الأكاديمي مفصلة مواقع الهجوم وأسباب التجريح. المقال الأول لناقدة متخصصة في دراسات ثقافية وجنوسية تدرّس في

جامعة كولومبيا ونشرت كتاباً عن الإمبريالية والمرأة، وهي آن ماكلينتوك وعنوان مقالها: «ملاك التقدم: سقطات مصطلح ما بعد الكولونيالية»(١٢).

تفتح الباحثة مقالها بوصف لمعرض يسعى لتصوير الكولونيالية وما بعدها عبر معمارية رمزية، ثم تحيل إلى فكرة التقدم التي تبناها المعرض الإمبريالي في باريس عام ١٨٨٥ وكيف وصف فكتور هوجو التقدم باعتباره «خطوات الله». وترى أن مصطلح ما بعد الكولونيالية يشير ضمناً إلى خط تقدمي للتاريخ كما أنه يمنح الكولونيالية ميزة البصمة التاريخية وبالتالي يصبح العالم بثقافاته المتعددة خاضعاً لصورة الزمن الأوروبية بافتراضها مسيرة خطية. وترى أن التركيز على التاريخ كالتركيز على المرأة أو النص أو الذات لايؤدي إلى نتائج مفيدة، وأن التركيز الآن على ما بعد الكولونيالية نابع من إمكانية تسويق المصطلح على حساب إغفال الفروق الجغرافية والسياسية (ص ص ٢٥٣-٢٥٥). ولو استخدم المصطلح بمعناه الحرفي لكان عام غزو القارة الأمريكية في ١٤٩٢ هو العام الفاصل، ولكان أديب أمريكي مثل هنري جيمس في المشهد ما بعد الكولونيالي وبرفقة أديب مثل نغوغي واثينغو. وواضح أن هذين الكاتبين مختلفان تماماً في توجهاتهما ولهذا تكشف الناقدة عن الالتباس الذي قد ينجم عن استخدام مصطلح فضفاض كهذا، ومايصح على الأديبين المذكورين يصح على الفرق بين البرازيل وزيمبابوي اللتين تندرجان في دراسات ما بعد الكولونيالية على الرغم من تباينهما. وترى الناقدة أن فلسطين، على سبيل المثال، مازالت تعاني من الاستعمار ولم تصل إلى مرحلة ما بعده (ص ٢٥٦).

إن ما تنتقده ماكلينتوك هو لا تاريخية المصطلح لأنه يكاد يغطي مراحل عديدة في مناطق مختلفة، كما أنه مسكون بشبح التقدم، وهي تحبذ التمييز بين استعمار خارجي، واستعمار داخلي حيث يستغل المركز إقليماً من أقاليمه. وهي تعطي أمثلة عديدة مازال الاستعمار ضالعاً فيها، كما أنها ترى أن انتهاء الاستعمار قد خلّف وراءه اشكالاً مختلفة من ما بعد الكولونيالية لايمكن جمعها في سلة واحدة (ص ٢٥٧). وبالإضافة ترى في استراليا على سبيل المثال دولة استيطان استعماري، لا دولة في مرحلة ما بعد الكولونيالية، وأن الإمبريالية الأمريكية بتحكمها في وسائل الإعلام والتكنولوجيا وإنشائها شركات متعددة الجنسية قد فاقت في استغلالها ومكرها الكولونياليات السابقة، فلا معنى لإضفاء هذا المصطلح على الراهن لأنه يوهم بقطيعة تاريخية مع الكولونيالية لا أصل لها. ثم تعطي الباحثة نماذج من تصرفات الولايات المتحدة الاستبدادية والاستغلالية واستفرادها بالسلطة (ص ص ٢٥٨ - ٢٥٩)، كما تنبه إلى اللاتجانس بين المستعمرات السابقة في أفريقيا وآسيا المندرجة كلها في مصطلح ما بعد الكولونيالية وتستنكر الباحثة بشكل خاص البعد الاحتفائي بما بعد الكولونيالية مع أن العالم يتدهور وينهار ويزداد عسكرية وذكورية مقدمةً نماذج من سياسة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي وتراجع مستوى الحياة والتفاوت الطبقي (٢٦٠-٢٦١).

إن أسطورة التقدم بشقيها الشيوعي والرأسمالي قد تصدعت، فلماذا هذه النبرة التفاؤلية في دراسات ما بعد الكولونيالية؟ ترد ماكلينتون على تساؤلها بما يلي: إن الحركة تبدو «مقبولة سياسياً» لكونها مناهضة وهي أكثر ملاءمة من مصطلح «دراسات العالم الثالث» أو «محاربة استعمارين» أو «دراسات الكومنويلث». كما أن المصطلح يستفيد من رواج مصطلح آخر وهو «مابعد الحداثة» ليسمح بتسويق كتب وندوات ومؤتمرات (ص ٢٦٢).

إن الإحصائيات التي تقدمها ماكلنتون كاشفة ومرعبة، لكن ما الحل؟ ترى هي أن لايكون في مصطلح جامع مانع لايقيم وزناً للفروق الهائلة ويحجب التدهور الماثل أمامنا. ما نحتاجه - كما تقول الباحثة - هو نظريات واستراتيجيات تاريخية متعددة تعيننا على التدخل في إيقاف هذا الانهيار وفي خلق انتماء وتضامن بين البشرية وإلا فبدون إرادة التدخل في المسار التاريخي للبشرية لن نجد سوى التحديق في المرحلة السابقة وإضفاء صفة «ما بعد» على حاضرنا (ص ٢٦٦).

وفي مقال لإعجاز أحمد بعنوان «سياسة ما بعد الكولونيالية الأدبية» يكتب محللاً وأحياناً ساخراً من المقولات التي يتداولها أصحاب هذا الفكر(١٣). وإعجاز أحمد مفكر هندي كبير يعمل باحثاً في مؤسسة الدراسات المعاصرة في نيودلهي، وله كتاب هام بعنوان **في النظرية** (١٩٩٢)، يحلل فيه المواقف والنظريات السائدة في الميدان الطليعي وينتقدها من منظور ماركسي. وهو – كما قال عنه الناقد تيري إيجلتون – يواجه الرائج ويقف منه موقف الترصد(١٤).

يستهل أحمد مقالته باستشهاد لناقد كوبي – أمريكي يقول فيه إن ما بعد الحداثة تستخدم مصطلح ما بعد الكولونيالية لتستعمر الآداب غير الأوروبية وغير أمريكية شمالية. ويفسر أحمد هذه المقولة الشفوية للناقد بأنها تعني الانتقال من تسمية «أدب العالم الثالث» الذي ارتبط بحركات المقاومة القومية إلى تسمية «أدب ما بعد الكولونيالية» المرتبط بنقد «ما بعد الحداثة». ويستطرد أحمد ليحلل أسلوبياً مقطعين من نقد ما بعد الكولونيالية مديناً التعميم اللامسئول وإلقاء الكلام على عواهنه فيهما. ففي مقال ينظِّر في ما بعد الكولونيالية من عمل يجمع نصوصا أساسية في الموضوع يختار أحمد مقطعاً يزعم أن أدب ما بعد الكولونيالية الذي يكتب بلغة أجنبية يحاربه العالم الإسلامي كما حدث مع سلمان رشدي. يكشف أحمد عن خطأ هذا الزعم فأول من منع رواية **آيات شيطانية** كان الحكومة الهندية وليس دولة إسلامية، وثانياً هناك عدد كبير من الأدباء في العالم الإسلامي يكتبون ويبدعون باللغة الإنجليزية دون أن يهاجموا. ثم يتساءل كيف يمكن ربط فتوى الخميني في هذه القضية بما بعد الكولونيالية، فمتى كانت إيران كولونيالية؟ هل كان الشاه وحكومته جزءاً من نظام كولونيالي أم ما بعد كولونيالي؟ ويخلص أحمد من اسئلته البلاغية إلى القول أن هذه التسميات التى شاعت لاتشي بتأمل وتدقيق في معانيها ودلالتها وملاءمتها للواقع. وبأسلوب مشابه ينقد أحمد مقطعاً لسبيفاك تقول فيه أن ما بعد الكولونيالية هي «التركة الإمبريالية في بقية العالم» التي يقيم فيها الناقد الما بعد كولونيالي إقامة تقويضية. يرى أحمد أن استخدام مصطلح «التركة» أو «الإرث» الإمبريالي تشير ضمناً إلى اعتبار الإمبريالية أمراً ماضياً، كما أنه يكشف أن تعبير «في بقية العالم» يشير إلى المعمورة باستثناء الغرب، إلا أن نقاد الما بعد كولونيالية يقيمون تحديداً في الغرب. ويرى أحمد أن اعتبار الأمة والدستورية والمواطنة والديمقراطية والاشتراكية تركة إمبريالية – كما يشير مقطع سبيفاك – فهذا أمر خطير وخاطئ ويتقاطع مع المزاعم الاستعمارية في ثقافة الهند. ويوضح مستشهداً بتاريخ الهند كيف أن حركات المقاومة كانت أكثر ديمقراطية من الممارسات الكولونيالية بكثير، وبالتالي لايمكن اعتبارها تركة من تركات الاستعمار. ويضيف أن المواطنة لاتعني شيئاً في ظل الحكم الاستعماري وبالتالي ليست من إرثه. ويخلص أحمد إلى استحالة أن تكون سبيفاك تتحدث عن التركة الإمبريالية باعتبارها ديمقراطية أو اشتراكية، وإنما تعني أن أصول هذه المفاهيم يرجع إلى الغرب. لكن إصرارها على عدم وجود مرجعية هندية لهذه المفاهيم أمر شديد الخطورة لأنه يعزز اليمين في الهند الذي يرفض الإسلام والمسيحية باعتبارهما وافدين كما يرفض العلمانية باعتبارها مفهوماً مستورداً. ويستغرب أحمد كيف يمكن لسبيفاك أن تفكر بأسطورة الأصل التي انصرفت الأنظار عنها في النقد الجديد لكونها غير صالحة للتفسير (ص ص ١–٥).

وككل سجال بين طرفين يصطاد أحمد نقاط الضعف في التعبير ليهاجم المقولات التي تسمح بالالتباس والإبهام، ولكن انتقاده هذا هام لأنه يكشف عن عدم الدقة وافتقاد الوضوح في بسط الموضوع مما يخلق اضطراباً فكرياً وكهنوتاً نقدياً. ويذكّر أحمد بأن بداية النقاش حول ما بعد الكولونيالية كان في مجال العلوم السياسية، وبعد نيل الاستقلال في العديد من دول العالم الثالث حيث طرحت فكرة خصوصية الهيمنة في هذه الدول عبر مؤسسات «وطنية» لا «أجنبية». وهذا فارق هام بين الأنظمة التي كانت تديرها قوى استعمارية من الخارج وبين أنظمة تديرها قوى داخلية من أهل البلاد، ويعيب أحمد على نقاد ما بعد الكولونيالية كونهم لم يعيروا هذا النقاش السابق اهتماماً، وكون تمييزهم بين ما هو كولونيالي أو ما بعد كولونيالي على

المستوى الثقافي لاينبني على فاصل كما يحدث على المستوى السياسي، بل هو هلامي وغير محدد. ويرى أحمد أن هناك دولاً لم تقع تحت سيطرة الاستعمار المباشر مثل تركيا وإيران، وأنه إذا ما عممنا المرحلة الكولونيالية باعتبارها قاسماً مشتركاً لوجدنا أن الولايات المتحدة الأمريكية نفسها كانت يوماً مستعمَرة، فهل يصح أن تندرج أيضاً تحت ثقافة ما بعد الكولونيالية؟ (ص ص ٦-٧). وعندما يستخدم مصطلح الكولونيالية - كما يحدث الآن - ليشير إلى «الاستعمار» العثماني أو الصيني وفي عصور أخرى فإنه يفقد بعده التاريخي ويصبح خانة نكاد نضع فيها كل ما يحلو لنا، على حسب قول أحمد (ص ٩). وهذا بدوره يؤدي إلى تفسخ المفهوم ويضعف من قوته التحليلية، فتتبعثر الدلالة عوضاً عن أن تحتشد لمواجهة خطر قائم (ص ٩).

ثم يواجه أحمد مقولات ما بعد الكولونيالية كما صاغها «هومي بها بها» وغيره، ويمكن حصرها في ثيمات ثلاث (١) الهجنة والتوليف والأضداد (٢) انهيار الدولة ككيان قومي (٣) الثقافة الإلكترونية والتردد بين اعتبارها خطراً أو مكسباً (ص ١٠). ويرد أحمد فيقول إن هناك تقليصاً من دون شك لدور الدولة القومية لكنها مازالت فاعلة مثلاً في الولايات المتحدة الأمريكية وفي اليابان، كما أن انهيار الاتحاد السوفيتي أدى إلى تشكيل دول عديدة مبنية على العرقية أو الإثنية. والأهم أن البورجوازية القومية في دول عديدة قد قوي نفوذها إلى درجة أنها تطالب بمطالب متناقضة، منها إضعاف كيان الدولة ليسمح لها ذلك بالتصرف كيفما تشاء والتعاقد مع مؤسسات وشركات عابرة للجنسيات وللدول، بينما تريد من الدولة أن تكون قوية على مستوى الأمن المركزي كي تعطّل أي تمرد وتتحكم في القوة العاملة (ص ١١). وقد أدى كل هذا إلى التخلص من قوانين الدولة التي تحمي الجماهير والبيئة، واستبدالها ووضع قوانين ومؤسسات تحمي أصحاب رؤوس الأموال من التذمر الشعبي بدلاً منها (ص ١١-١٢). ويستنتج أحمد مما سبق أن الإمبريالية تخترق العالم بشكل أعمق وأن أثرياء العالم الثالث ينخرطون في التوجه الإمبريالي والرأسمالي ثم يتبجحون بأصالتهم الثقافية وقومياتهم المنغلقة، أي أنهم يجمعون بين الانقياد لمصلحة الأجنبي مع رفع رموز ضدّه، وفي هذا السياق يرى أحمد أن مفهوم المركّب والهجين والتوليف يبرر مزاعم الرأسمال متعدد الجنسية الذي يخترق الآخر لكنه يشجع الآخر على رفع شعارات هوية ثقافية أو دينية مغايرة (ص١٢).

أما بالنسبة لوسائل الإعلام الإلكترونية، فهي في يد المصلحة الإمبريالية وهي تروج للعولمة ولثقافة كونية ولملذات جاهزة بينما قارة مثل أفريقيا تعاني من الجوع والمرض. فكيف تتمكن هذه الاحتفالية الإلكترونية ما بعد الكولونيالية من أن تساعد شعوباً محرومة من أبسط مقومات الحياة؟ (صص١٢-١٣). ويرى أحمد أن مهاجمة «الجوهرية» برفع شعار التوليفية المبنية على تداخل الثقافات وتواجد جاليات من العالم الثالث في الأول لا تأخذ بنظر الاعتبار متاعب وآلام النازحين، وإنما تهلل لحفنة من المثقفين مزدوجي اللغة الذين ينتقلون من مؤتمر لآخر ويستمتعون بلا استقرارهم. أما العمالة النازحة إلى الغرب فموقفها ومشاكلها مختلفة تماماً (ص١٣). وينتقد أحمد أيضاً «راناجيت غوها» و«فينا داس» لكونهما يؤهلان لمفهوم «الطارئ» الذي يعتبرانه «إستراتيجية مناهضة الهيمنة». ومفهوم الطارئ يعني إسقاط أى سياق مسبق ومعرفة جاهزة، وأن لكل حادث خصوصيته وإلا سقط الباحث في «الجوهرية» كما يزعم ما بعد الكولونياليين. ويرى أحمد أن هذا المنطق يؤدي إلى إسقاط الإطار التاريخي وعمقه، والتخلي عن البنية التي تخلق التفاوت للانشغال بتوصيف حدث ما عبر توزيع القوى دون الاتكاء على سياق أوسع (ص ١٥)، مما يجعلنا نتوصل إلى أن ما بعد الكولونياليين من شدة خشيتهم من الأفكار الجاهزة والمنسبقة يسقطون في حبائل بحث أى موضوع بدءاً من نقطة الصفر متخلصين من أى إطار مسبق وهذا ما يطلقون عليه إستراتيجية الطوارئ.

وينبه أحمد إلى أن التوليف المحتفى به الذي يمزج بين ثقافتين قلما يتصدى إلا لهذا التفاعل بين الأوروبي واللا أوروبي ولاينشغل بالتوليف بين ثقافتين من العالم

الثالث (ص١٧)، واعتبرُ هذه نقطة هامة ومفيدة، فيمكن استخدام التوليف والتزاوج بين ثقافات في طرح آفاق توحد بين الإثنيات والطوائف والجماعات بين المقهورين، لا الاقتصار على استشرافها بين ثقافة القاهر والمقهور، وذلك من أجل منع تفتيت بلداننا على أسس الاختلاف العرقي أو الطائفي.

٦- الخاتمة

ماذا نفعل إزاء هذا الفيضان من النظريات والمفاهيم المتشابكة والمتداخلة من وجهة نظرنا نحن كعرب قهرنا الاستعمار ومازال يقهرنا ويستفزنا؟ هل ندير ظهرنا لكلام تتداوله الدوريات الأكاديمية ويستعير الإعلام مفرداته، لكنه لايؤثر على مجرى الأمور على صعيد الواقع، أم ندرسه ونرى كيف يمكن أن يثير فينا الرغبة في تأمل وضعنا بملابساته المختلفة؟ من الواضح أننا - فيما عدا إدوارد سعيد - لانجد مفكراً عربياً آخر يستشهد به في خطاب ما بعد الكولونيالية، كما أن غالبيتهم من الهنود، وبالتالي فهذه الحركة النقدية تستمد أفقها من تجربة شبه القارة الهندية، وهذا في حده أمر يستوجب الاطلاع حتى لانكتفي بما يصدّر لنا من الغرب، بل نعدد مصادر الاستيراد. والتعرف بعمق على هموم وقضايا بلد كالهند يستحق أن نوّفر له الوقت والتفرغ. وعلينا أن لا نتبنى هذا النقد أو نتبرأ منه. علينا أن نستوعب مقوماته ونستطلع تفرعاته والتحفظات عليه، ولكن أهم من كل هذا أن نتأمل كيف يمكننا أن نوظف هذه الموجة العارمة التي تصلنا وتدخل في عقر دارنا، أبينا أم رضينا. إنها في رأيي جرعة منبهة لو عرفنا متى وكيف نستخدمها، وهي جرعة مخدرة إذا أفرطنا فيها وسلّمنا لها أمر القيادة.

لابد لنا من أن نقوّم تجربتنا الوطنية - كما فعل نقاد ما بعد الكولونيالية - لكن أيضاً آخذين بنظر الاعتبار مواطن الضعف الداخلية في إنجازاتها وممارساتها ومواطن الهجوم عليها من دول الاستعمار. وما يصح على القومية يصح على الاشتراكية والتعليم وقضية المرأة، فلا يكفي أن نقول إننا لم نحقق الكثير أو تراجعنا. هذه الأحكام العامة لم تعد تنفع؛ علينا أن نأخذ كل خيط في النسيج ونتساءل كيف تحول وتعدل وكيف تفاعلت معه خيوط أخرى في هذا النسيج لتحبطه أو تعززه. وإذا اعتبرنا النقد عندنا راكداً فكيف نفسر هذا الركود مع أن الإبداع عندنا حيوي؟ هل هناك عائق وكيف يمكن مواجهته؟ اعتقد أن توفير نصوص أساسية في منتخبات متاحة سيتغلب على التشتت، وإذا قاومنا ثنائية الشجب والترحيب واستبدلنا بها التحليل والتأمل، منطلقين من حركة الإبداع عندنا ومتسلحين بالنظرية الأدبية الوافدة من كل مكان وزمان - شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً، قديماً وحديثاً - لربما طلعنا بشيء ما قد لايهز العالم لكنه يرضي ضميرنا، وهذا هو الأهم. وخلاصة القول فكل ما تطرحه ما بعد الكولونيالية نجد بذوره في كتابات فرانتز فانون، فإعادة قراءته تبدو ضرورة ملّحة أكثر من أي وقت آخر.

الهوامش

(١) **سطور** ٢٦ (يناير ١٩٩٩)، ص ٤.

(٢) في حديث جانبي مع زميل لي.

(٣) راجع مفهوم الإشتباه في ورقة حسن حنفي المقدمة في ندوة «ذكرى ملك حفني ناصف»، ١٧-١٨/١٠/١٩٩٨ التي أقامها ملتقى المرأة والذاكرة في القاهرة.

(٤) ميجان الرويلي وسعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي** (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٥)، ص ٧٨.

(٥) ذكر ذلك إدوارد سعيد عن نفسه في مناقشة رسالة الدكتوراه المقدمة من هاني محمد حلمي حنفي في جامعة طنطا، بتاريخ ١٧/١١/١٩٩٨.

(٦) الرويلي والبازعي، **دليل الناقد الأدبي**، سبق ذكره، ص ٨١.

(٧) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):

Aparajita Sagar, "Postcolonial Studies", **A Dictionary of Cultural and Critical Theory,** ed. Michael Payne (Oxford: Blackwell, 1996), pp.423-428.

(٨) راجع الكتاب التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):

Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, eds., **The Post - Colonial Studies Reader** (London: Rout ledge, 1995.

(٩) راجع الكتاب التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):

John Thieme, ed., **The Arnold Anthology of Post-Colonial Literatures in English** (London: Arnold, 1996).

(١٠) أشكر الصديقة أمينة رشيد لإعارتي هذا الكتاب القيم (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):

Ania Loomba, **Colonialism / Postcolonialism** (London: Routledge, 1998).

(١١) نشرت مدرسة دراسات التابع أعمالها في عدة مجلدات، وجُمعت مختارات منها بإشراف راناجيت غوها وغاياتري تشاكرافورتي سبيفاك وتقديم إدوارد سعيد في مجلد واحد. راجع:

Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds., **Selected Subaltern Studies** (Oxford: Oxford University Press, 1988).

(١٢) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):

Anne McClintock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term Postcolonialism", **Colonial Discourse / Postcolonial Theory,** eds., Francis Baker et al. (Manchester: Manchester University Press, 1994), pp. 253-266.

(١٣) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):

Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality", **Race and Class** XXXVI: 3 (January - March 1995), pp.1-20.

(١٤) للمزيد عن إعجاز أحمد، وكذلك عن دراسات التابع، راجع عدد ١٨ من **ألف: مجلة البلاغة المقارنة** (١٩٩٨)، الصادرة فى القاهرة، ومحورها «خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا».



- ١ -

الحداثة / مابعد الحداثة بعض الخصائص والإشكاليات

عاطف أحمد *

يهدف هذا المقال الى تحديد بعض الخصائص العامة للاتجاه ما بعد الحداثي والتى تدور حول نقد بعض جوانب الحداثة بهدف تجاوزها؛ وإلى طرح بعض الاشكاليات التى تبرز فى سياق العملية النقدية مابعد الحداثية.

وقد أشرت عقب هذا المقال مباشرة**، إلى أهم الأفكار الممثلة لعدد من أبرز مفكرى مابعد الحداثة (أو ما بعد البنيوية). بحيث يمكن اعتبار الخصائص العامة التالية بمثابة استنتاجات مبنية على ما هو مشترك - بهذه الدرجة أو تلك - بين تلك الأفكار. فعلى الرغم من الاختلافات البينة بين أفكار ونقاط التركيز لدى مفكرى مابعد الحداثة كل على حدة، فإن هناك روحا نقدية عامة ونظرة جديدة لمسائل فكرية معينة تجعل من الممكن لنا اعتبارهم تيارا فكريا متميزا.

كذلك سأحاول أن أشير إلى بعض الآراء حول الأصول الاجتماعية - الثقافية لذلك التيار؛ وإلى مدى امكانية بناء نظرية اجتماعية تأسيسا على التوجهات مابعد الحداثية؛ ثم اعود إلى مفهوم الحداثة لنرى نقاط التوتر داخله التي دفعت إلى نقده ومحاولة تجاوزه، وما اذا كان ذلك النقد يعنى انتهاء الحداثة فعلا أم يعبر عن انعطافة ما داخلها.

وبطبيعة الحال، سوف ابدى بعض الملاحظات النقدية على التوجه ما بعد الحداثى ككل متمثلا فى الفرضية الأساسية الكامنة وراءه، ثم على نظرته للغة و«للحكايات الكبرى» ، ثم أبدى انطباعى الشخصى عما يمكن تسميته بالهاجس مابعد الحداثى.

* * *

الخصائص العامة لما بعد الحداثة:

أود قبل الاطلاع على بعض الآراء حول الخصائص العامة لما بعد الحداثة، أن أحاول فض الاشتباك بين بعض المصطلحات المتداخلة.

فنحن لدينا على الأقل ثلاثة مصطلحات: البنيوية، ومابعد البنيوية، ومابعد الحداثة، تدور جميعا - بهذه الدرجة أو تلك - حول محور رئيس هو اللغة. لكن بينها فروقا كما أن بينها سمات مشتركة.

وعادة ماتعقد المقارنة بين البنيوية ومابعد البنيوية ثم تدخل مابعد الحداثة على مابعد البنيوية لتوسع من مجالها أساساً.

فالبنيوية اللغوية تفترض أن ظواهر الحياة الانسانية انما تفهم من خلال علاقاتها المتبادلة، وأن هذه العلاقات ذات بنية عميقة واحدة تكمن وراء ظواهر السطح المختلفة. وتتمثل هذه البنية في النظم الاشارية التي هي

(*)مفكر وطبيب نفسي.

(**) راجع صفحة (٤١٣)

ذات طبيعة لغوية. والمهم بالنسبة لنا هنا هو أن البنيوية ترى أن هناك حقيقة قائمة وراء النص تفصح بنية النص عنها. وإذا كانت تلك الحقيقة المجردة تتمثل فى «أنظمة حقيقة» الا أنها تتميز بخاصتين: أولاً أنها قابلة للتحويل بعضها إلى بعض وبالتالى فنحن نتعامل هنا مع ذوات متعددة؛ وثانيا أنها تشكل فى مجموعها حالة موضوعية تمتلك حقيقة خاصة بها بعيدة عن أى ذات. وهى حقيقة تتسم بالتزامن وليس بالتعاقب الزمنى التاريخى. (Blackwell; Oxford; Sarup: Introduction).

هذا هو ما تتميز به البنيوية، أما بعد البنيوية فهى تؤكد على التفاعل المتبادل بين القارئ والنص وعلى أن القراءة فقدت وضعيتها كاستهلاك سلبى لمنتج معين وتحولت الى أداء، كما أنها شديدة النقد لفكرة الوحدة التى تقوم عليها العلامة المستقرة لدى سوسير. فهى تنقل مركز الثقل من المدلول الى الدال مما يؤدى إلى نشوء حركة دائمة الدوران فى الطريق إلى حقيقة فاقدة لأية مكانه أو وضع نهائى. فالذات الانسانية بالنسبة لها ليست وعيا موحدا وإنما تنبنى عن طريق اللغة فى عملية مستمرة. وهى بذلك تتخذ موقفا نقديا من مفاهيم العلية، والهوية، والذات، والحقيقة. فما بعد البنيوية لاترى أن ثمة شيئا قائما خلف اللغة مثلما كانت تذهب البنيوية وبذلك فهى إعلان بنهاية التفكير البنيوى فى العلوم الانسانية.

أما مابعد الحداثة فهى، وان كانت تتبنى نفس مقولات مابعد البنيوية، إلا أنها توسع مجالها ليشمل ثقافة مابعد الحداثة ككل وفي مختلف النطاقات. وبذلك يمكن القول بأن مابعد الحداثة تتضمن مقولات مابعد البنيوية لكنها تركز النقد ضد عقلانية الحداثة بكاملها، خاصة الانظمة الفكرية الكبرى ذات المركز الواحد والتى حاول الانسان من خلالها فهم كل شيء. وعلى ذلك فتعبير«مابعد الحداثة» فيما يلى يشير ضمنا إلى «مابعد البنيوية».

وربما كان من المفيد هنا الاطلاع على وجهة نظر كل من تشارلز ليميرت؛ وستيفن سيدمان؛ وسكوت لاش: فى الخصائص العامة لـ «مابعد الحداثة».

إذ يرى «ليـميـرت» (Lemert, 104-107) أن الاتجاهات الثلاثة (البنيوية، مابعد البنيوية، مابعد الحداثة) تشترك فى موقف مضاد للحداثة هو تبنى مقاربة جديدة مبنية على اللغة، تحل محل مبادئ الحداثة حول المعرفة الوضعية فى العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والفلسفة. وأن هذه المقاربة تميز تلك الطريقة فى التفكير عن غيرها حتى وان أعطت أهمية مماثلة للغة (مثل هابرماس).

لكن ليميرت لايوضح الفارق بين نفى مقولة الذات من قبل البنيوية والتى تتم من خلال نقل الموضوعية إلى بنية النظم الاشارية التى من خلالها ندرك بنية العقل البشرى؛ وبين نفى ما بعد البنيوية ومابعد الحداثة لمقولة الذاتى / الموضوعى باعتبارها مقولة ميتافيزيقية. ومصدر الخاصة الميتافيزيقية فيها هى أنها تقيم العلاقة بين الذاتى والموضوعى على فكرة «التمثيل» أى أن ثمة واقعا موضوعيا تحاول الذات أن تتمثله فى الفكر واللغة.

على أن ليميرت يمضى بعد ذلك موضحا نقد الاتجاهات ما بعد الحداثية لمقولة الذاتى / الموضوعى، من خلال تجنب تلك الكتابات للوضوح. فوضوح المعنى يقوم على افتراض فلسفى بأن المعنى والحقيقة يمكن أن يصبحا حاضرين فى الوعى. فأن تكون واضحا معناه أن تمثل أو تعكس شيئا ما، أو بتعبير «روورتى» أن تقدم صورة مرآوية للطبيعة. ومثل ذلك الافتراض يحاول اختراق اللغة لينفذ منها الى الواقع بينما اللغة ذات وجود مستقل بذاته. فاللغة يفترض أنها ذلك الشيء الاجتماعى الذى حينما يصبح مركزا للأشياء، فإنه يمزق كل شيء، بما فى ذلك امكانية وجود مركز للأشياء.

كذلك تميل الاتجاهات ما بعد الحداثية إلى ابراز حقيقة أساسية للحياة الانسانية هى «الاختلاف». وهى مقولة موجهة ضد الحداثة على اعتبار أن عالم الحداثة هو عالم ذو مركز، وذو مراتبية، وأوربى الجنسية، ومهيمن. وأن مقولة الاختلاف تعبر عن الخبرة الفعلية – للنساء، ولغير البيض، وللطبقة العاملة، وللعالم الثالث.

وتفرق الاتجاهات مابعد الحداثية بين العمل العقلى (الكتاب مثلاً)، وبين «النص» باعتباره مجالا منهجيا أو فضاء اجتماعيا يحدث اضطرابا فى اللغة ولايفسر إلا فى

ضوء نصوص أخرى، وباعتباره كذلك فعلا لازما غير متعد. ومثل هذه النظرة تحل ثنائية: الممارسة (الكتابة)/ المجال (التنامى) محل الثنائية الحداثية: الذات (المؤلف)/الموضوع (العمل). وتجعل علاقة النص بالمجال التنامى علاقة فعالة، خلاقة، وعملية. حيث يصبح النص لعبا فى مجال مفتوح دائما وذا نهاية مفتوحة ينتجها وينتج هو نفسه من خلالها، ويفسر داخلها. كل ذلك دون أية علاقة بمؤلف العمل.

لذلك تتسم كتابات ما بعد الحداثيين بأنها لاتقدم براهين ولا استدلالات على أية فكرة تطرحها على أنها صحيحة أو حادثة فعلا. كما تصاغ تلك الكتابات فى قوالب خاصة تجعل القارئ غير متأكد من ذلك الذى يريد الكاتب أن يقنع به القارئ. وتفعل ذلك من خلال عبارات خاصة تسبق أو تلحق أو تأتى فى سياق عرض الفكرة. مثل «ربما» أو «فى حالة غياب المركز أو الأصل» أو «شريطة أن نكون قد اتفقنا على هذه الكلمة «الخطاب» أو غير ذلك من أساليب القراءة. وهذه الخصائص مقصودة ومتعمدة بحيث يشعر القارئ أن هذه الكتابات لاتحاول البرهنة على حقيقة ما وإنما هى دعوة الى طريقة ما فى التفكير لاتتجاوز فيها المعانى اللغة التى تصاغ بها. ولما كانت اللغة نفسها وسيطا غير محايد وغير محدد وغير شفاف ومشبع بالمجاز وبالتحولات، فهى غير قادرة على التعبير عن معان محددة متسقة. لكن لاتوجد وسيلة للتعبير عن الأفكار سوى اللغة. وعلى ذلك تستخدم اللغة، من ناحية، لتعبر عن أفكار الكاتب، ولتنفى عن نفسها أية قدرة على التعبير عن أية أفكار محددة، من ناحية أخرى.

* * *

بينما يرى سيدمان (Seidman, p2) أن الحداثة / مابعد الحداثة هى تعبيرات تشير إلى انماط أو حساسيات اجتماعية وثقافية عريضة يمكن فصلها تحليليا حين نكون بصدد إلقاء الضوء على التيارات الاجتماعية.

وقد برزت «مابعد الحداثة» على السطح فى مجالات الفن والجماليات والمعمار، لتشير الى تبنى أساليب جديدة، وإلى تقلص الفواصل المراتبية بين الفن الرفيع والفن الشعبى، وإلى المزج الانتقائى بين مختلف القواعد الجمالية، وإلى الحنين إلى الماضى والتقاليد المحلية، وإلى موقف يتسم بالسخرية واللعب بدلا من الموقف المتسم بالجدية الأخلاقية الذى ميز الجماليات الحداثية.

وقد فسر بعض المحللين الاجتماعيين هذه التحولات الجمالية بأنها جزء من تحولات أكبر فى مجال الثقافة والمجتمع فى الغرب.

وتتمثل المعالم الأساسية للتحولات الأخيرة فى عمليتين: الأولى هى إلغاء التمايزات de-differentiation: أى انهيار الحدود القائمة بين المؤسسات الاجتماعية وبين المجالات الثقافية. والثانية هى عملية التخلى عن الارتباط بالمكان de-territorialization ذلك الارتباط الذى كانت تتسم به الاقتصاديات والثقافات الحداثية القومية.

وتبرز تيمات مابعد الحداثة خاصة فى مجال المعرفة. حيث تندثر الحدود الفاصلة بين المباحث المعرفية المختلفة وتبرز مباحث بينية جديدة ومعارف جديدة مختلطة الأصول مثل: النسوية Feminism والشبابية والدراسات الاثنية والمدينية والثقافية. كذلك اندثرت الحدود الفاصلة بين العلم؛ والأدب؛ والايديولوجيا. وبين الأدب؛ والنقد الأدبى. وبين الفلسفة؛ والنقد الثقافى. وبين النقد الثقافى الرفيع؛ والنقد الشعبى.

بل لقد تغير معنى المعرفة ذاته نتيجة ثلاثة عوامل:

– زوال الحدود الفاصلة بين ماهو علم وماليس علما،

– فقدان دعاوى المعرفة الشاملة لمصداقيتها،

– النظر إلى المعرفة على اعتبار انها متشابكة مع الصياغة اللغوية ومع السلطة (القوة).

فالتحول ما بعد الحداثى يقدم أفكارا تتحدى النموذج التنويرى للمعرفة الاجتماعية. ويستهدف النظر فى كل ما يحاول اعادة التفكير فى الدراسات الانسانية.

وهذه المعرفة مابعد الحداثية تتحدى أى فصل بين فروع المعرفة، وأى فصل بين العلم؛ والأدب؛ والايديولوجيا. وأى فصل بين المعرفة؛ والسلطة (القوة).

* * *

كانت تلك هى الخصائص المميزة لما بعد الحداثة من وجهة نظر «سيدمان».

تتبقى تحليلات سكوت لاش، وهو متخصص فى الدراسات السوسيولوجية الثقافية، لما بعد الحداثة. وسوف أتناول هذه التحليلات بشىء من التفصيل لما تتسم به من تعددية زوايا النظر. (Scott Lash, part one&two)

فهو يتناول مابعد الحداثة باعتبارها نمطا فكريا ثقافيا. والنمط الفكرى - الثقافى له أربعة مكونات:

١- العلاقة بين أنواع الموضوعات الثقافية المنتجة: أى بين: الجمالى؛ والنظرى؛ والاخلاقى - السياسى؛ الخ.

٢- العلاقة بين الثقافى ككل وبين الاجتماعى.

٣- اقتصاد ثقافى معين: بعناصره المعروفة:

- شروط الانتاج والاستهلاك
- المؤسسات الثقافية المنتجة
- نمط الدوران
- الموضوع الثقافى أى المنتج أو السلعة ذاتها.

٤- نمط معين للدلالة: أى العلاقات بين الدال والمدلول وموضوع الدلالة.

وتتسم مابعد الحداثة «باللاتمايز» بين كل من المكونات الأربعة للنمط الفكرى - الثقافى على النحو التالى:

١- اختفاء التمايز بين الدوائر الثقافية الثلاث، حيث أصبح الجمالى يميل إلى احتلال كل من النظرى والاخلاقى / السياسى. وداخل المجال النفسى، أصبحت الرغبة تقع على سطح الجهاز النفسى بعد رفع التمايز بينها وبين العقل الواعى (مثلما كان عند فرويد)

٢- المجال الثقافى ذاته لم يعد ذا خصوصية متفردة. أى لم يعد مستقلا بصورة منهجية عن الاجتماعى. فالحواجز بين الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية تلاشت جزئيا، وأخذت دائرة التذوق للثقافة الرفيعة تتسع وسط الجماهير. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، أخذ الثقافى يتخلل الاجتماعى على نحو بدأت فيه التمثيلات تقوم بوظيفة الرموز*

٣- الاقتصاد الثقافى أصبح - فى «مابعد الحداثة» - لامتمايزاً:

ففى الجانب الانتاجى نجد نظرية موت المؤلف، أو ذوبان المؤلف فى المنتج الثقافى. وفى الجانب الاستهلاكى نجد ميلا فى المسرح لاحتواء المشاهد ذاته كجزء من المنتج الثقافى. كذلك نجد أن «النقد» أصبح أهم «مؤسسات» الثقافة، التى تتوسط بين المنتج والمستهلك. ونجد أن «المؤسسات» تنتج سلعا ثقافيه تجارية وتستخدم الدعاية والاعلان وسيلة لذلك.

٤- والأهم من ذلك كله نمط التمثيل ذاته:

فبينما تميز الحداثة بين الدال، والمدلول، وموضوع الدلالة؛ تحول ما بعد الحداثة هذا التمايز إلى اشكالية. خاصةً بين الدال وموضوع الدلالة أى بين التمثيل والواقع.

فأولا: تزايدت نسبة الدلالة التى تعتمد على الصورة بدلا من الكلمة،

وثانيا: أصبحت نسبة كبيرة من موضوعات الدلالة ذاتها دوالا. فقد أصبحت مساحة كبيرة من حياتنا اليومية، محتلة بواقع يتكون هو ذاته من تمثيلات. فقد غزا موضوع الدلالة فضاء الدال، واحتل الدال مكان موضوع الدلالة.

وهناك فرق خاص بين الحداثة وبين ما بعد الحداثة يبدو أكثر مغزى وأساسية عن الفروق الأخرى: ذلك أنه بينما تجعل الحداثة الاشكالية فى التمثيلات (أى أن التمثيلات يمكن أن ينعكس فيها الواقع)؛ تجعل ما بعد الحداثة الاشكالية فى الواقع ذاته (أى امتناع الواقع عن الحضور فى التمثيلات التى تحاول أن تعكسه وتنوب عنه).

فالواقع الذى تتعامل معه مابعد الحداثة، واقع يتسم بأن سطحه ذاته وحقيقته التجريبية ذاتها: تتكون فى معظمها من صور وتمثيلات.

ومن هذه الزاوية، يمكن النظر إلى ما بعد الحداثة على أنها بحث عن حل لمشكلات هذا الواقع، عن فهم للكيفية التى تحول بها الواقع وأصبح هشا نتيجة لغزوه بواسطة الصور، والتبدلات الأساسية التى حدثت أثناء ذلك وما تنطوى عليه من تأثيرات.

والتفكير الذى يحاول استخلاص المعنى - على

المستوى الجمالى أو النظرى - من هذا الواقع الهش، هو تفكير يتسم بدرجة عالية من العقلانية وان كانت من نمط مغاير. وهى عقلانية تهدد النظام الاجتماعى والثقافى أكثر مما تفعل الحداثة. فهى تخترق الثقافة الرفيعة والشعبية على السواء، ونكشف الفوضى، والهشاشة، وعدم الاستقرار، فى خبرتنا بالواقع ذاته.

ويتحدث «لاش» بعد ذلك عن سيميوطيقا ما بعد الحداثة، فبعد أن أبرز التحول مابعد الحداثى من التمايز إلى اللاتمايز ثم أبرز اشكالية تمثيل الواقع، يبرز هنا تحولا آخر من «الخطاب» إلى «التشكيل». فبينما تميل الحداثة إلى استخدام «الخطاب» كدال، تميل ما بعد الحداثة إلى استخدام التشكيل. وهناك عدة فروق بينهما:

«فالخطاب» يمنح أولوية للكلمات على الصور؛ ويحتفى بالخصائص الشكلية للموضوع الثقافى؛ ويتبنى نظرة عقلانية تجاهها؛ ويعطى أهمية قصوى للمعانى المتضمنة فى النصوص؛ ويعبر عن حساسية الذات (Ego) (الأنا) بدلا من حساسية الهو (Id) (الرغبة أو اللاشعور)؛ ويعمل من خلال خلق مسافة بينه وبين المتلقى.

بينما «التشكيل» ينطوى على حساسية «بصرية» أكثر منها أدبية؛ ويقلل من أهمية الخصائص الشكلية ويجاور بين دوال مستقاة من الأحداث الصغيرة الشأن للحياة اليومية؛ ويسائل وجهات النظر العقلانية و/أو «التعليمية» للثقافة؛ ويتساءل ليس عما «يعنيه» النص بل عما «يفعله»؛ ويفسح المجال لاقتحام عمليات التفكير الأولية، بالمعنى الفرويدى، فى المجال الثقافى (وهى عمليات التفكير اللامنطقية والمعبرة عن الرغبات والخيال المباشر)؛ ويعمل على اشراك المتلقى من خلال استثمار رغبته فى الموضوع الثقافى دون وساطة بقدر الإمكان.

* * *

ويمكن القول عموما أن ما بعد الحداثة تتسم بأنها:

أولا: ترفض النظريات والأنساق التفسيرية الكبرى، التى تحاول تفسير كل الظواهر، وتوجه الممارسة فى اتجاهات معينة على اعتبار أنها التى تحقق التحرر والتقدم، وتتنبأ بالمستقبل الانسانى وتصنعه.

ثانيا: تمارس التفكير داخل نطاق اللغة. على اعتبار أن اللغة هى كل ماهنالك. فهى لاتبحث الظواهر على أنها قائمة فى الواقع وان كانت تدرك من خلال اللغة، وإنما تبحث فى الصياغات اللغوية ذاتها المتعلقة بالواقع الذى لايتجاوز نطاقها.

ثالثا: تنفى وجود معان أو حقائق ما، يعمل التفكير على اكتشافها. بل ترى أن ما نتعامل معه على أنه حقائق ما أو معان ما، إنما يتمثل فى الطريقة التى نفكر بها فيها، والتى هى دائمة التغير وتتسم بالاختلاف.

رابعا: تنفى العقلانية الموضوعية، لأنها ترى أن ما نسميه العقل انما. هو متخلل ومحتل بالرغبة وبإرادة القوة. وهى حينما تنفى العقلانية الموضوعية تنفى دعائمها المتمثلة فى مقولة الذات، والموضوع، والأصل والمركز الواحد، وتمثيل الفكر للواقع.

خامساً: ولكل ماسبق، فهى تحتفى احتفاء خاصا بالجزئى واليومى وبالرغبة والجسد، وبالصور المباشرة والحضور المباشر (الذى يتطوى على غياب أية حقائق وراءه)، وبالممارسات الحسية عموما، وتؤكد على الاختلاف وعلى منطق التجاور.

المنشأ الاجتماعى - الثقافى لما بعد الحداثة

يتحدث «ليميرت» عن الانعطافة اللغوية (Lemert, p.71) التى حدثت فى النصف الثانى من هذا القرن ويتساءل لماذا ذلك التحول إلى تفسير المجتمع والثقافة كما لو كانت نصا أدبيا أو لغة أو نظام علامات؟

لابد أن هناك شيئا ما فى الوضع السياسى الاجتماعى الاقتصادى قد تغير مما استدعى التحليل اللغوى (أو السيميائى).

ويلاحظ أن ثمة اضمحلالا قد حدث فى البنيات الاقتصادية والاجتماعية التى ازدهر داخلها العالم الحداثى من حيث طبيعتها ومن حيث التوقعات المأمولة منها. وهو اضمحلال أدى إلى الادراك المتزايد بأن الفرد كفاعل أخلاقى لم يعد كافيا لاعتباره وحدة للتحليل أو فاعلا للتقدم.

فالأفكار الحداثية حول التقدم استنفدت قواها، وجيل المفكرين الذين أدركوا ذلك أصبحوا يشعرون بشك متزايد فى أبنية الحداثة نفسها. من هنا اتجاه ليڤى

شتراوس إلى تحليل البنية الثقافية باعتبارها خاضعة لنفس بنية اللغة. ومن هنا رصد التغيرات الاجتماعية التى شهدتها بنيات الحداثة فى كتابات جالبرث ورستو ودانيل بل فيما أسماه المجتمع مابعد الصناعى.

فبعد الحرب الثانية، وقت ظهور السيميائية البنيوية، كانت الثقافة التى حاول دوركايم علاجها (القائمة على الصراع الصناعى وتقسيم العمل الجديد المتسم باللاأخلاقية) قد شهدت انحسارا واضحا تحت تأثير حروب التحرر من الاستعمار من جهة، وصراعات الحرب الباردة بين القوى العظمى من جهة أخرى. وحينما أفسحت البنيوية مكانها لما بعد الحداثة، كانت تلكما القوتان قد التقتا معا محدثة تأثيرات ملحوظة فى الستينيات تجلت فى النضالات شبه الثورية داخل المجتمعات الاستعمارية فى أمريكا وأوربا.

فما بعد الحداثة، التى يمكن اعتبارها نوعا من السيميائية أقل وعيا بالذات، كانتإحدى الاستجابات الهامة للصدامات التى فككت كل شىء فى ذلك الحين: الصدامات التى زاد من حدتها انكشاف الأوهام التى انطوى عليها النظام الاستعمارى والأكاذيب التى تأسست عليها الحرب الباردة والتى جعلت الغرب عاجزا عن تأكيد (دع عنك انجاز) مايدعيه لنفسه من تفوق أخلاقى. وجعلت الحرب الباردة التى تهاوت تبدو بمثابة لوحة استعراضية للادعاءات العالمية حول جوانب الخير والشر فى الآمال المحبطة للحداثة.

وعلى ذلك يمكن القول بأن مابعد الحداثة هى نتاج للأحداث السياسية والاجتماعية التى أدت والتى ترتبت على حركات مايو ٦٨ فى باريس. فالسياسة الجنسية لفوكو، وإعادة صياغة لاكان للتحليل النفسى، والنظريات النسويه لكريستيفا وايرجارى، وسياسة الاختلاف لدريدا، وسياسة التحليل الشيزويدى لدولوز وجوتارى*؛ كلها استمدت جذورها، بطريقة أو أخرى، من السياسة الثورية فى أواخر الستينيات، التى تحدت طموحات العالم الممركز «لديجولية» مابعد الحرب.

فإذا كان اليساريون الأمريكيون قد أخذوا يفكرون فى بديل يسارى جديد لكل من اليسار الماركسى القديم وليبرالية چونسون – همفرى؛ فإن المثقفين الفرنسيين أخذوا يبحثون عن بديل رافض للشيوعية التقليدية ولسياسة الأحزاب الاشتراكية، وكانوا «مابعد ماركسيين» دون أن يكونوا ضد الماركسية.

ففى بيان مشترك نشر فى مجلة Tel Quel فى خريف ٦٨، أعلن فوكو وبارت ودريدا وسوليرز وكريستيڤا، فى مقدمته، أن ذلك المشروع المشترك يستهدف، جزئيا، الاعلان عن سياسة مرتبطة منطقيا بكتابة ديناميكية غير– تمثيلية، أى، تحليل لحالة التشوش التى نتجت عن تلك الوضعية، والافصاح عن طابعها الاجتماعى والاقتصادى، وإقامة العلاقات بين هذه الكتابة وبين المادية التاريخية والديالكتيكية. (Lemert, 109-110).

ويبدو أن الموضوع الذى يدور حوله النقاش بين مختلف الأطراف هو «البنية الكلية للأشياء الاجتماعية». ولو لم تكن الاتجاهات مابعد الحداثية تعبيرا عن تغير ما فى تلك البنية لما حظيت بمثل ذلك الاهتمام سواء من معارضيها أو مؤيديها.

و«المابعد حداثيون»، خاصة الاستراتيجيين* منهم، لديهم شك عميق فى أن القيم العريضة للحداثة كانت فى يوم من الأيام أو كان بإمكانها أن تصبح البنية المتجلية الحقيقية لأشياء العالم. (Lemert, p74)

لكن، مرة أخرى، لماذا الانعطافة اللغوية بالذات وفى زمن السياسة البنيوية؟ لأن البنيات الاجتماعية بحكم طبيعتها هى اعادة بناء للواقع بعد حدوثه. إذ ليس بمستطاع أحد أن يرى البنيات وإنما هى نتاج للتخيل الاجتماعى الموجه لبناء الوقائع. وبالتالى أصبح من المعقول أن يتجه التفكير إلى دراسة الوسائط التى تتجسد من خلالها تلك البنيات وهى لغة الثقافة. فبدلا من تحليل البنيات الاجتماعية ذاتها اتجه التحليل إلى العلامات واللغات والخطاب والحديث، من حيث هى المادة الحسية التى تتشكل من خلالها وتتوزع وتنتشر بنيات المعنى.

وقد شهد ذلك الاتجاه الذى مثله شتراوس وبارت فى مرحلته الباكره، تطويرات وتفصيلات تجسدت فيما سمى ما بعد البنيوية خاصة لدى فوكو ودريدا ولاكان وبارت فى مرحلته المتأخرة. ومن اللافت للنظر أن نقدا

حداثيا راديكاليا مثل الذى نجده لدى «هابرماس» لم يجد بدا من التحول إلى اللغويات فى نظريته عن الفعل التواصلى.

يمكن اذن تصور تلك التحولات متسلسلة على النحو التالى:

حدث تحول فى النظر إلى وحدة التحليل السوسيولوجى - الثقافية من التصورات الحداثية التى تجعل وحدة التحليل هى الفرد المستقل باعتباره مصدر الفعل الاجتماعى، إلى ادراك أن الفرد محدد أو مقيد ببنيات الأشياء.

وبذلك تحول التحليل إلى بنيات الأشياء، لكن لكونها غير ملموسة وتدرك بأثر رجعى، اتجه التركيز إلى نظم العلامات (اللغة) باعتبارها التجسيد الملموس للممارسة.

وتم التعامل مع تلك النظم العلاماتية أولا على أنها تمثيلات للبنيات الاجتماعية أى تتحقق فيها ويتم الافصاح من خلالها عن بنية الواقع (البنيوية).

ثم تحولت نظم العلامات التى أصبحت هى اللغة، إلى المجال الوحيد الذى يمكن التعامل معه والذى لايفصح بأى درجة من الوضوح عن حقيقة محددة ذات معنى كامنة وراءه. (مابعد البنيوية ومابعد الحداثة).

* * *

لكن «سكوت لاش» يحلل نفس الموضوع من زاوية أخرى تركز على التحولات التى طرأت أساسا فى مجال الاقتصاد السياسى وتأثيراتها فى التركيبة الاجتماعية والثقافة وممارسات الحياة اليومية.

فهو يرى أن مابعد الحداثة مرتبطة بتحول الرأسمالية من رأسمالية منظمة إلى رأسمالية غير منظمة، وما يصاحب ذلك من اعادة صياغة البنية الاجتماعية، ومن عدم تنظيم العلاقات الاجتماعية. فثمة نظام جديد للتراكم أخذ يصبح بصورة متزايدة نظاما دلاليا (علاماتيا). فالسلع المنتجة أصبحت تنطوى بصورة متزايدة على قدر اكبر من السلع الثقافية. ووسائل الانتاج نفسها أخذت تكتسب طابعا ثقافيا بصورة متزايدة، مما جعل علاقات الانتاج بلا وسيط قائم فى وسائل الانتاج المادية، بل أصبحت تلك العلاقات مسائل تتعلق بالخطاب وبالتواصل المفتوح بين الادارة والموظفين.

كذلك يتسم الاقتصاد السياسى لما بعد الحداثة بالانتاج المرن متعدد الأنماط الذى يلبى الاحتياجات الخاصة والمتغيرة ويهتم بالأسلوب وبرمزية المنتج، الذى أصبح يستهلك لقيمته الدلالية أكثر من قيمته الاستعمالية. كذلك تنوعت الهويات الجمعية والفردية فى ظل الرأسمالية غير المنظمة مما خلق تنوعا فى التذوق وفى أنماط الاستهلاك. وفى الميل الشديد لما هو عملى ومباشر.

كذلك فاعتماد ثقافة مابعد الحداثة فى تأثيرها، ليس على المعنى بل على وقعها على المتلقى، أدى إلى أفول المعنى. وهى عملية يمكن فهمها من خلال المفهوم الاقتصادى الخاص بوفرة الدوال بما يزيد على المدلولات مما جعل جزءا من الدوال يهيم بلا معنى. كما جعل الجزء المحمل بالمعنى ينتمى لبيئة مصنوعة وليس لعمليات السوق. كما أن كثيرا من السلع أصبحت قيمتها تتحدد فى قدرتها على تقديم خدمة ثقافية. مما أوجد اقتصاد «الخدمة الذاتية» ليحل محل اقتصاد الخدمات. وهو الاقتصاد الخاص بالسلع الثقافية التى تحمل قيمتها الاستعمالية وقيمتها الدلالية فى خواصها الدلالية وهى سلع تتراوح بين أن تكون تمثيلات أو رموزا أو معلومات. وفروع مثل ذلك القطاع أصبحت متسعة ومتنامية متمثلة فى التعليم، والأدوات السمعية والبصرية، والنشر، والسياحة، والاعلان.

* * *

ويمكن ملاحظة أن ثمة عمليتين ترافقتا مع تيار ما بعد الحداثة:

الأولى هى الاحباطات الناشئة عن اخفاق توقعات الحداثة فيما يتعلق خاصة بالتوحد والتقدم الانسانى والتحرر فى مختلف المجالات،

والثانية هى التحولات التكنولوجية - المعلوماتية والاتصالية - التى شهدها المجتمع المعاصر، وتأثيراتها الملموسة، من خلال القوى المهيمنة عليها، على مختلف مجالات الواقع الاجتماعى والمعرفى. وهى التى تحدث عنها ليوتار فى «الوضع مابعد الحداثى».

ما بعد الحداثة والنظرية الاجتماعية:

لعل الاشكالية الحقيقية للرؤية مابعد الحداثية هى

الموقف الذى يترتب عليها تجاه الواقع الاجتماعى. فهى من ناحية تنفى الواقع الاجتماعى باعتباره حقيقة ما متجاوزة للغة، لكنها من ناحية أخرى لاتستطيع ألا تتعامل مع الواقع الاجتماعى الذى نحيا فيه جميعا والذى تتشكل داخله ظاهرة الوجود الانسانى ذاته بوصفه وجودا لايمكن اختزاله إلى المستوى البيولوجى وحده.

ولو أخذنا أحد قواميس علم الاجتماع وبحثنا عن مادة «مابعد البنيوية» و«مابعد الحداثة» لوجدنا أن مابعد البنيوية هى منظور يقوم على الاعتقاد بأن الكلمات لاتشير الى واقع خارجى ملموس وإنما تشير فقط إلى كلمات أخرى. وهذه الكلمات الأخرى نستخدمها لنبنى الحقيقة الاجتماعية. ونحن نخطىء لو تصورنا أن تلك الحقيقة المبنية هى شيء أكثر مما هى عليه، أى أن لها واقعا يتجاوز الكلمات التى نستخدمها لبناء أفكارنا حول ما هو حقيقى أو واقعى. وبما أن الناس هم الذين يخترعون ويستخدمون تلك الكلمات فهم إذن مشاركون فاعلون فى خلق الحقيقة الاجتماعية التى يحيون داخلها وليسوا هم مجرد كائنات واقعة تحت تأثيرات محدودة بحقيقة خارجية قائمة وراء ماصنعوه. على أن هناك اتجاها وسطا يذهب إلى أن الأفراد يشكلون واقعهم الاجتماعى ويتشكلون من خلاله فى آن معا. (Blackwell)

كذلك فتعريف «مابعد الحداثة» سوسيولوجيا لايكاد يخرج عن ذلك المضمون. فهى وجهة نظر رافضة لمقولات الحداثة حول الحقيقة والجمال والأخلاق. اذ ترى أن هذه الأشياء ليست ذات وجود موضوعى تتجاوز الطريقة التى نفكر أو نكتب أو نتحدث بها عنها. وبالتالى فبالنسبة لما بعد الحداثة، فالحياة الاجتماعية ليست واقعا اجتماعيا قائما هناك ينتظرنا لنكتشف كيف يعمل. وإنما ما نخبره نحن بوصفه حياة اجتماعية لايزيد على كونه – بهذه الدرجة أو تلك – ما نفكر فيه على هذا النحو، وثمة طرق متنوعة ومتغيرة للتفكير فيه بوصفه كذلك. أى أنه لاوجود لمجتمعات أو جماعات أو تكوينات أسرية ككيانات ثابتة، وإنما كل مالدينا هو تيار متواصل من المحادثات، والنماذج المجردة، والحكايات، وما الى ذلك من تمثيلات تجرى عبر مختلف مستويات الحياة الاجتماعية. (Blackwell)

كيف يمكن اذن تكوين نظرية اجتماعية من داخل اللغة أو من داخل التفكير الذى لايتجاوز ذاته؟ هذا ما يحاول «ليميرت» أن يفعله. فهو يرى أن ما ينطوى عليه الموقف من الكتابة باعتبارها ممارسة عقلية هو – من المنظور السوسيولوجى – أن الفعل متوجه نحو مجال لعب مفتوح لا وجود فيه لقواعد مقيدة متأصلة. فالمجال المبنى على ذلك النحو يتميز بأنه مجال مفتوح حافل بالاختلافات، والغياب، واللعب. فمثل هذه النظرة يمكن أن تشكل أساسا لنموذج نظرى مضمونه هو النظر للفعل الاجتماعى باعتباره ممارسات لاتتجاوز ذاتها فى مجال لعب مفتوح ديناميكيا. لكن ما بعد الحداثة، من ناحية أخرى، ترفض النماذج لأن النموذج يفترض أن الواقع (الطبيعى أو الاجتماعى) يمكن تمثيله أى يمكن أن يصبح «حاضرا مرة أخرى» فى لغة المعرفة. وعلى ذلك، فالمعرفة مابعد الحداثية، هى نتيجة تترتب على الفعل فى مجال اللعب، وليست تمثيلا له، والنظرية الاجتماعية مابعد الحداثية، سواء أكانت سوسيولوجية صريحة أم لا، تظل ذات طبيعة خطابية بمعنى أنها تفسر موضوعها من خلال تأملها لضرورة ولطبيعة التفسير ذاته. ولاشك أن ثمة مشكلة فى جعل الخطاب موضوعا للتحليل السوسيولوجى ووسيطا له فى نفس الوقت. لكن المشكلة الأكبر هى اتخاذ الخطاب كموضوع للدراسة. وهى مشكلة تفصح عن نفسها بجلاء إذا تساءلنا حول ما اذا كان هناك، فى العالم «الحقيقى»، فعل اجتماعى غير خطابى. أم ان الفعل العقلى الخطابى عليه أن يتعامل مع مواد خطابية أخرى من نفس النوع. فهذا هو ما تعنيه مابعد البنيوية «بالتناص» بمعناه الدقيق. ومن هذه الناحية، فبإمكانها تحقيق نجاحات فى مجالات مثل الأدب وكذلك بالنسبة للمنتمين للنزعة النسوية أو العالم الثالث أو الأفرو أمريكان الذين يستطيعون القيام بتعرية خطاب القوة من خلال مثل تلك التحليلات.

لكن يظل السؤال قائما: كيف يمكن بناء نظرية اجتماعية دون الاقرار بوجود حقيقة أو حقائق ما فى الواقع؟

يجيب ليميرت على ذلك بأنه من الممكن أن نتفق على أن معطيات الواقع ضرورية حتى بالنسبة للسوسيولوجيا مابعد*الحداثية، ومع ذلك فقد نقبل القول بأن تلك المعطيات ليس من الضرورى أن تكون من نوعية مختلفة عن النظرية ولا أن تكون غير خطابية.

فمقاربة مابعد الحداثة لفكرة «الواقع» أو «الحقيقة» يمكن ان تكون ذات طابع عملى. بأن نتساءل عما نعنيه بتلك الفكرة وما اذا كان من الممكن أن نلتف حولها حتى نزيد من قدرتنا على أن نعرف ونناقش. فهل بمقدور نظرية «النصوص»، بما فيها النصوص الخطابية، ان تقارب المشكلات التى تتعامل معها السوسيولوجيا والعلوم الأخرى بالرجوع إلى فكرة مثل «الحقيقة أو الواقع التجريبى» ؟

يتوقف قبول مثل هذا البديل على معقولية أربعة افتراضات:

١- أن النظرية فى صميمها نشاط خطابى،

٢- أن النصوص النظرية يمكن أن تكون على علاقة خطابية بواقع تجريبى هو بلا استثناء نص،

٣- أن النصوص التجريبية تعتمد على هذه العلاقة بالنصوص النظرية لكى تصبح ذات قيمة عقلية أو علمية،

٤- أن التفسيرات الخطابية، فى بعض الحالات على الأقل، تؤدى إلى مزيد من الفهم بدرجة معقولة (Lemert, 110,113)

* * *

ومن الواضح هنا أن «ليميرت» يحاول التوفيق بين الاقرار بمعطيات الواقع الموضوعية وبين العالم اللغوى لما بعد الحداثة. وهو يفعل ذلك بأن يحول الواقع التجريبى إلى «نص تجريبى»، ورغم أنه «تجريبى» أى يتحدث ويتعامل مع وقائع غير لغوية، إلا أنه لغوى من حيث هو «نص». وتأتى عملية التنظير - التفكير التحليلى والتركيبى والاستدلالى - لتتعامل مع ذلك «النص التجريبى» بدلا من التعامل مع الواقع المنتج لذلك النص.

ومثل هذا النموذج لايخلو من تناقضات ولايجيب عن تساؤلات أساسية بالنسبة لموضوعه.

فالذى يجعل نصا ما «تجريبيا» هو اشارته إلى معطيات واقع غير لغوى، لكنه لايشير اليها فحسب بل لايمكن تجنب فكرة أنه مستمد منها، وكون أنه مستمد منها يعنى أنها هى المصدر والأصل، أى أن الممارسة الواقعية هى مصدر نشأة النص التجريبى وأن هذه الخاصية - تحديدا - هى ما تجعله كذلك.

من ناحية أخرى، فوفقا لأية قواعد أو مناهج سيتم تعامل النص النظرى مع النص التجريبى؟ أعنى هل يمكن أن تكون تلك القواعد والمناهج لغوية بحتة؟ أم أنها تنشأ من التفكير فى معطيات الواقع الذى يتحدث عنه النص التجريبى. ليس هذا فحسب، بل ان معطيات هذا الواقع تصبح هى مرجعية الصواب والخطأ فى الحكم على النص التجريبى. فليس كل نص تجريبى صحيحاً بالضرورة والا كان علينا أن نفترض مصدرا مجاوزا للواقع يضمن صوابه. وحتى فى هذه الحالة فمن الصعب تصور أن مثل ذلك المصدر يمكن أن يكون لغويا.

وعلى ذلك، فالنموذج مابعد الحداثى للنظرية الاجتماعية، كما يقدمه «ليميرت»، يجد نفسه مضطرا أولا للتعامل مع واقع تجريبى وثانيا لجعل الممارسة التجريبية ذاتها هى مقياس صواب النص التجريبى المستمد منها. لكنه - حين يفعل ذلك - يكف عن أن يكون «مابعد حداثيا» لأنه ينطوى صراحة على الاقرار بفكرة التمثيل، التى يعتبر رفضها المحور الأساسى للفكر ما بعد الحداثى.

ما هى الحداثة؟

ما بعد الحداثة، كما يتضح من العرض الذى قدمته، هى محاولة للتجاوز النقدى للمقولات الفكرية للحداثة. فما هى هذه الحداثة وما أهم ملامحها؟

يشير سيدمان إلى أن ثقافة «التنوير» هى مركز الحداثة الغربية. (Seidman, p.1) و «التنوير» هو مرحلة فى الفكر الأوربى تميزت بالتأكيد على الخبرة والعقل الانسانى، وعلى عدم الثقة بالدين وبسلطة التقاليد. كما تميزت بالنشأة التدريجية للمثل التى تبنتها المجتمعات الليبرالية، العلمانية، الديمقراطية. ورغم اختلاف تعبيراتها الفكرية، إلا أنه يمكن القول بأنها كانت مرتبطة - فكريا - الى حد كبير بنظرة مادية للكائنات البشرية، وبشعور

متفائل بقدرة الانسان على تحقيق التقدم من خلال التعليم (والبحث العلمى الهادف للسيطرة على الطبيعة والمجتمع)، وبموقف يعلى من قيمة المنفعة فى المجال الاجتماعى والأخلاقى. (Oxford., Flew)

ومثل هذا التعريف، وإن كان ينطوى ضمنا على مقولات الحداثة التى ركزت عليها مابعد الحداثة، إلا أنه لايبرزها بدرجة كافية. لكننا نجد هذه المقولات - بدرجة أو أخرى من الوضوح - فى التعريف السوسيولوجى للحداثة، وفى تحليل سكوت لاش لمقولاتها.

فسوسيولوجيا، نجد أن الحداثة هى وجهة نظر خاصة تدور حول امكانات واتجاه الحياة الاجتماعية البشرية. ونجد جذورها فى «التنوير» وتتأسس على الايمان بالتفكير العقلانى. ومن منظور الحداثة فإن: الحقيقة؛ والجمال؛ والأخلاق؛ توجد كحقائق موضوعية يمكن اكتشافها ومعرفتها وفهمها من خلال التفكير العقلانى والوسائل العلمية. ومثل هذه النظرة، لاتجعل التقدم الانسانى حتميا فحسب، بل هى تزوده بأساس لزيادة سيطرة الانسان على الوضع الانسانى ولزيادة حرية الأفراد. (Blackwell)

أما سكوت لاش، فهو يركز على جانب آخر. فالحداثة، كما يراها، تتميز بأن المجالات الثقافية المختلفة تتمايز وتستقل عن بعضها البعض استقلالا تاما، بحيث يصبح كل مجال هو الذى يضع معاييره من طبيعته ذاتها وليس من أى شىء خارجه. وهذا يعنى أن القيمة داخل أى مجال ثقافى تعتمد على كيف يتطابق الموضوع الثقافى مع المعايير الخاصة بذلك المجال فى حد ذاته. فالقضايا النظرية تصبح أقل اعتمادا على مدى اعادة انتاجها للواقع، وأكثر اعتمادا على مدى استنادها إلى الأدلة والبراهين المستمدة من «المقال النظرى». والشىء نفسه صحيح بالنسبة للأخلاقيات.

ويحدد لاش، داخل عملية الحداثة الفكرية، مرحلتين - بمعنى من المعانى - شهدت الأولى منهما تمايزا بين الثقافة العلمانية والثقافة الدينية فى عصر النهضة، وشهدت الثانية تمايزا بين النظرى؛ والأخلاقى (السياسى)؛ والجمالى؛ فى القرن الثامن عشر.

وهذه التمايزات مكنت من نشأة «الواقعية» فى مختلف المجالات. ومحور الواقعية هو فكرة «التمثيل»: أن شيئا ما يمثل (أو ينوب عن أو يعكس) شيئا آخر، غالبا من طبيعة مغايرة. فالواقعية المعرفية تفترض أن المفاهيم والأفكار بإمكانها اعطاء صورة حقيقية عن الواقع (الموضوعى). وتفترض تمايز العلمانى عن الدينى، والفكرى عن الطبيعى والاجتماعى. والواقعية الأخلاقية / السياسية تؤسس الأخلاق (أو السياسة) على قوانين الطبيعة أو على العقل. والأخلاق تفرق بين «مايجب أن يكون» وبين «ماهو كائن».

أما الواقعية الجمالية فهى تعتبر ان «الجمالى» هو «تمثيلات»: يقوم فيها نوع معين من الكيانات بتمثيل نوع آخر. وان كانت مثل هذه «التمثيلات» لاتصور «حقيقة موضوعية» على نحو ما نجد فى قضايا ومفاهيم العلوم. لكنها فى الفن تتبنى المواصفات العلمانية الخاصة بالمنظور، وفى الأدب تجرى الأحداث وفقا لمفهوم السببية (النفسية غالبا) وتتكون الرواية (خاصة فى القرن الثامن عشر) من بداية ووسط ونهاية فى تسلسل عقلانى. (الواقعية السردية).

(Lash: 6-8 & 1394)

وتترتب على فكرة «التمثيل» هذه عدة نتائج هى فرضيات قائمة وراء تلك الفكرة:

- أن المعرفة تمثيل للواقع (الطبيعى أو الاجتماعى)
- أن هناك حقيقة قائمة فى الواقع تقوم الذات العارفة بتصويرها، وتصوغ ذلك فى لغة محملة بالمعنى الذى يشر إلى «أصل» «موضوعى»، أو إلى «مركز» تنبع منه الحقائق.
- أن «الذات» الانسانية واعية وعاقلة وقادرة على ادراك الواقع، وهى بذلك متماثلة مع ذاتها دون انقسامات أو تمايزات داخلية.
- أن الفرد الانسانى فاعل اجتماعى عاقل قادر على الاختيار العقلانى، وعلى السيطرة على الواقع الطبيعى والاجتماعى.
- أن التقدم الانسانى والتحرر يشكل مسار حركة التاريخ.
- أنه يمكن لمنظومات تفسيرية كبرى ان تقدم تصورا صحيحا للواقع بمختلف جوانبه ومستوياته، وتقود إلى

التحرر الانسانى الشامل.

وهذه المقولات هى ماحاولت ما بعد الحداثة تجاوزه نقديا.

* * *

والمسألة هنا هى أن ثمة افتراضات حداثية أصبحت تعانى من أزمة نتيجة للأحداث والتطورات التى شهدها القرن العشرون خاصة. افتراضات من مثل: وحدة الانسانية؛ وأن الفرد هو القوة المبدعة للمجتمع وللتاريخ؛ وتفوق الغرب؛ وأن المعرفة العلمية هى «الحقيقة»؛ والايمان بحتمية التقدم الاجتماعى والانسانى.

فقد عانت تلك الافتراضات من أزمة ظهرت ملامحها الخارجية فى حالة من الفوران الثقافى فى كل مكان (بتعبير سيدمان) تمثل فى: عودة الأصولية الدينية؛ انحسار سلطة مؤسسات اجتماعية أساسية؛ ضعف الأيديولوجيات ودور الأحزاب الغربية؛ الحروب الثقافية التى احتدمت حول المعايير الأدبية والجمالية وحول نماذج المعرفة.

فهل يعنى ذلك انتهاء الحداثة؟ يجيب سيدمان على ذلك بالنفى. ذلك أن ثمة معالم حداثية أساسية تشكل قوام العالم المعاصر. منها: الاقتصاد القائم على الصناعة؛ والسياسات المتمركزة حول الدولة القومية؛ والأحزاب السياسية؛ وجماعات المصالح؛ والمناظرات الايديولوجية التى تدور حول الجدارة النسبية لتنظيم السوق والدولة بحيث يؤدى للنمو الاقتصادى والتقدم الاجتماعى؛ والتخصص المؤسسى وتخصيص الأدوار والخبرات داخل المؤسسات؛ والمعرفة المقسمة إلى مباحث والمنتظمة حول ايديولوجيا التقدم والتنوير العلمى؛ والاحتفاء العام بثقافة الخلاص الفردى والأمل التحررى.

ومعنى ذلك: أن الحداثة لم تستنفد قواها. فهى وإن كانت فى أزمة إلا أنها مستمرة فى تشكيل معالم حياتنا المعاصرة. (Seidman. p2).

* * *

أود فى ختام هذا المقال أن أبدى بعض الملاحظات أو التساؤلات النقدية حول مابعد الحداثة. وسأوجزها فى أربع نقاط:

– تختص الأولى بالفرضية مابعد الحداثية: إذ يتحرك ما بعد الحداثيون داخل فرضية أساسية، غير معلنة، لكنها متحققة وراء طريقة تفكيرهم فى كل النقاط التى أثاروها ضد الحداثة: اللغة هى كل ما هنالك؛ الذات تصور وهمى؛ المعنى والحقيقة صياغات لغوية؛ العقل الفاعل افتراض ميتافيزيقى.

هذه الفرضية هى أنه إما أن تكون اللغة وسيطا نتعامل معه من خارجه أو أن تكون هى كل ما هنالك. والذات: إما أن تكون متوحدة داخليا وثابتة وكائنة على نحو ملموس أو تكون وهما. والمعنى والحقيقة: إما أن تكون أشياء قائمة هناك برأسها بحيث يمكن رصدها أو تكون مجرد صياغات لغوية. والعقل: اما أن يكون كيانا مستقلا بذاته أو يصبح فرضية ميتافيزيقية.

أعنى أنه وراء كل نقطة من تلك النقاط هناك تصور محدد لما يجب ان تكون عليه الأشياء حتى نتعامل معها على أنها موجودة فإن لم تكن كذلك فهى ليست ذات وجود. فليس لديهم أى تصور أو احتمال لأن تكون تلك الموضوعات حقيقية علي نحو غير الذى يتصورون به مايجب أن يتسم به ما هو حقيقى. والتصور الذى يتخذونه موضوعا لنقدهم هو بالفعل ذلك التصور الذى يسهل نفيه. فإذا تم ذلك اعتبروا أن الموضوع ذاته أى موضوع ذلك التصور، نفسه، قد تم نفيه. وتصوراتهم ذاتها لتلك الموضوعات تتسم بالاختزالية والتشيؤية.

فهم يتوقعون أن يروا الذات، والمعنى، والحقيقة، والعقل: كأشياء كائنة قائمة بذاتها. فإذا لم تكن موجودة على هذا النحو فليس لها وجود. وهذا هو الجذر الحسى المباشر للتصورات ما بعد الحداثية. وهو تصور فى أساسه ميتافيزيقى بمعنى أنه مفارق للواقع دون أن يكون تجريدا مستمدا منه، ذلك الواقع الذى هو ليس مجرد أشياء: بل أيضا عمليات وعلاقات. وعلى المستوى الانسانى: فعاليات وإرادات ورغبات واحتياجات. هذا أولا. وثانيا: فللواقع أيضا، على ذلك النحو، مستويات متعددة تدرسها العلوم الفيزيائية والرياضية والانسانية. ولكل منها مفاهيمه ومناهجه وأدواته التى تشكل الوسائط المعرفية للتعامل معه. هذه الوسائط ذاتها ابداع انسانى. وهى امتداد للحواس الانسانية، وهى بصفتها تلك، وان كان لها

واقعها الخاص، إلا أنها ليست من طبيعة مستوى الواقع الذى تدرسه. واللغة هى إحدى تلك الأدوات وان تميزت عنها جميعا بأنها ملازمة للتفكير الانسانى، وبأنها بينما تتشكل من خلال الفعالية الانسانية فإنها بدورها تشكل طريقة التفكير وبنية التصورات والفعاليات الانسانية.

ومابعد الحداثة تتوقف عند هذه اللحظة. أى اللحظة التى تبدو فيها اللغة وهى تحيل الى ذاتها؛ وهى تشكل العقل الانسانى؛ وهى تحيط بعالم الانسان من كل جوانبه. دون أن ترى اللحظات الأخرى فى نفس الظاهرة اللغوية. لحظات النشأة التاريخية للغة؛ واكتساب اللغة؛ وتطور اللغة مع تطور الوضع الانسانى؛ واحالتها المستمرة الى ماليس لغويا.

-وهو ما ينقلنا إلى النقطة الثانية التى تختص باللغة مابعد الحداثية.

فاللغة وسيط تعبيرى / تواصلى / اخبارى يتعلق بالخبرة الانسانية بالواقع، وتداولها فى الفضاء الاجتماعى. وهى أكثر من ذلك وسيط لفهم ذلك الواقع من خلال الخبرة الانسانية. فهى تتخلل كل عمليات التفكير والاحساس والادراك.

رغم ذلك فهى لاتشكل نفسها بنفسها تلقائيا. أى انها لاتنتظم فى عبارات ذات معنى (أى تنتظم فى تكوينات رمزية تصبح مفهومة لدى المتلقى) إلا من خلال عملية ليست هى ذاتها لغوية. ذلك ان اللغة نشأت داخل التاريخ وتشكلت من خلاله. وإذن فهناك عمليات ذات طبيعة غير لغوية تنظم مفردات وتراكيب اللغة بطريقة معينة وخاصة تجعلها قادرة على القيام بوظيفة محددة بالنسبة لكل موقف محدد.

وهى لايمكنها القيام بتلك الوظيفة الا من خلال احالتها الدائمة الى ماليس لغويا. وهنا بالتحديد تكمن قيمتها كإطار رمزى.

وتصور أن اللغة لاتحيل الا لذاتها لايفسر لنا أهم خصائص اللغة وهى أنه يتبع العبارة اللغوية فعل ما أو استجابة ما: على مستوى التفكير أو الشعور أو الادراك، أو فعل حركى يحدث تغييرا ما أو أثرا ما فى واقع معين. فلو كانت اللغة لاتحيل الا لذاتها فكيف نفسر اقترانها بالتأثيرات التى تحدثها. وماذا يمكن أن تكون وظيفتها فى تلك الحالة. هل يبقى لها سوى الاحالة الذاتية الى نفسها والتى هى عملية لانهائية ودائرية لاتتوقف.

ألا تتحول اللغة فى هذه الحالة، إلى أصل ما، ومركز ما، وهوية ما، مكتفية بذاتها عما سواها. تفرض نفسها على الحياة الانسانية دون وظيفة ودون معنى. وتتوقف عن أن تكون ابداعا انسانيا تاريخيا ينشأ تلبية لاحتياجات ووظائف الحياة الاجتماعية والانسانية. وتتحول بذلك إلى وجود ذاتى الخلق ذاتى المركز ذاتى الحركة مستغن عما سواه.

ألا تتحول اللغة – لدى ما بعد الحداثيين – إلى إله جديد. جديد لأنه إله بلا معنى يتمتع حين يكتفى بذاته بعقم خاص يجعله زائدا على الحاجة ويجعله مجرد موضوع للعب. إلى نوع خاص من اللعب يفرض نفسه علينا دون أن يستدعيه أحد أو يختاره أحد.

والا تكون ما بعد الحداثة، من هذه الزاوية، بعد أن وعدتنا بإلغاء الأصل والمركز والذات والهوية والمعنى والحقيقة المتعالية، تركتنا أمام وجود حولته إلى ميتافيريقا كاملة. فوق بشرية وفوق اجتماعية وفوق تاريخية وفوق فيريقية. أمام وجود ذاتى المنشأ والغاية متعالٍ على كل ما يتعلق بعالمنا الأرضى. يفرض نفسه علينا ويتخللنا فى كل جوانب حياتنا دون أن تكون لنا إرادة ولا قدرة على فهمه بل دون ان تكون لدينا أية رغبة أو حاجة إلى وجوده.

– أما النقطة الثالثة فتختص بحكاية «الحكايات الكبرى»: والتى هى مسألة الأنساق التفسيرية ذات الطابع الكلى.

فالواقع أن الانسان فى حاجة عميقة إلى الشعور بالمعنى فى العالم الذى يحيا فيه. وهى حاجة ليست فردية فحسب بل اجتماعية أيضا. لذلك يميل الانسان دائما الى تكوين صورة ما لتفسير ذلك العالم. هذه الصورة لا تكون غالبا، ذات طبيعة معرفية بالكامل، أى أنها ليست انساقا مبنية على معارف علمية خالصة، بل هى مزيج من المعارف (الجزئية وربما غير المترابطة بإحكام)؛ ومن الايديولوجيا (التصورات الناشئة عن الوضع الاجتماعى والثقافى والتى تعبر عن منظور معين للرؤية)؛ ومن الرغبة أو التمنى أو التخيل (المخيال بالتعبير الحديث). هى مزيج من كل ذلك، لكنها – فى

نهاية الأمر (أو فى بدايته) – تعبر عن احتياج انسانى – فردى واجتماعى – لتحقيق الشعور بالمعنى والغاية.

وكون أن مثل تلك الأنساق التفسيرية الكلية يمكن أن تتحول – أو تحولت بالفعل – إلى منظومة دوجمائية ترتدى ثوباً معرفيا، فليست هذه خاصية متأصلة فى بنية تلك «الحكايات» ذاتها. وإنما هى تعبير عن تحولات تجرى عليها من قبل فاعلين اجتماعيين وسياسيين لأسباب ليست ناشئة بالضرورة من خصائص تلك «الحكايات».

ولعل الموقف الفعال ازاء تلك التحولات هو تحليلها نقديا لكشف آليات عملها وتحديد نطاقها التاريخى وحدودها المعرفية.

ولست أعنى بذلك، أننا علينا أن نبقى على تلك «الحكايات الكبرى» كما هى. لأنها فى الواقع الفعلى، تشهد تغيرات بفعل عوامل عديدة: معرفية وثقافية واجتماعية وتكنولوجية. فمع تغير الوضع الانسانى تتغير طبيعة ومكونات «الحكايات» المانحة للمعنى. لكن يبدو، أن الانسان، حتى عصرنا الحالى على الأقل، مازالت لديه حاجة عميقة للمعنى، للشعور بأن العالم حوله مفهوم على نحو ما، وقابل لأن يسيطر عليه الانسان ويوجهه اى قابل لأن يكون انسانيا. وبالتالى؛ فهو فى حاجة «لحكايات كبرى» ما.

على أن الشعور بهذه الحاجة الانسانية العميقة هو ما نفتقده عموما لدى ما بعد الحداثيين، فهم يتحدثون عن الانسان دون أن يلتفتوا كثيرا الى انه كائن حى واع. وأن الحياة والوعى لها متطلباتها ولها فعالياتها ولها تحققاتها.

وما يفعلونه، على مستوى الفعل، هو أنهم يستبدلون «بالحكايات الكبرى»، «حكايات صغرى» بعضها ينطوى على تبصرات نافذة، لكن أكثرها، عقيم غير منتج للمعنى.

فحكاية «اللغة» التى لاتحيل إلا لذاتها؛ وحكاية «الذات» التى تحللت إلى وهم؛ وحكاية «المعنى» الذى اختفى بلا رجعة؛ وحكاية «الواقع» الذى أصبح من المحال ادراكه: هذه كلها حكايات «صغرى» تتسم بعقم معرفى متفرد. وهى فى أحسن الحالات تعبير عن احتجاج ما وتمرد ما على أوضاع واحباطات شهدها القرن العشرون.

على أن ثمة «حكايات صغرى» أخرى، يمكن أن تكون ذات تبصرات معرفية وفكرية عميقة، خاصة إذا نزعت عنها قشرتها الخارجية التى تدخلها فى اطار حكايات النوع الآخر. أعنى بذلك: حكاية المعرفة التى تتخللها وتشكلها وتتشكل بها القوة (أو السلطة) والتى تخلق – من هذه الزاوية – أنظمة متعددة للحقيقة؛ وحكاية التحليل الملموس للوقائع التاريخية (خاصة تاريخ نظم الأفكار) دون قوالب جاهزة سلفا؛ وحكاية النضالات السياسية «الصغرى» التى تشكل فى مجموعها تحررا من مفهوم السلطة ذاته. فأمثال هذه الحكايات يمكن فعلا أن تؤدى بنا إلى وضع انسانى ومعرفى أفضل، اذا تم تبنيها وتحويلها إلى ممارسة اجتماعية فعلية.

– أما النقطة الأخيرة فتتعلق بما يمكن تسميته بالهاجس مابعد الحداثى.

فالملاحظ – أولاً – أن ما بعد الحداثة تقوم على رفض أشياء معينة: التفسيرات والأنساق الكلية التى تحاول فهم كل شىء من خلال نظرية واحدة؛ والذات المتوحدة العاقلة التى تختار أفعالها بحرية والقادرة على المعرفة وعلى صنع الواقع الانسانى؛ والموضوعية التى تجعل الواقع – الطبيعى والانسانى – ذا حقيقة مستقلة، على الذات العارفة أن تكتشفها؛ وتمثيل الواقع فى الفكر بحيث يصبح منعكساً فى مقولاته، ويصبح بمثابة الأصل والمركز الذى تستقى منه الحقائق؛ وحيادية المعرفة العلمية التى تستبعد العناصر الذاتية وتجعل المعرفة تبدو يقينية النتائج.

والملاحظ – ثانيا – أن رفض مابعد الحداثة لتلك الأشياء لايستند إلى استدلالات أو منطق متماسك يحاول أن يقنع القارئ بصواب مايذهب اليه. وإنما يعزو الأفكار المرفوضة إلى أوهام معينة مثل ميتافيريقا حضور الصوت أو الكلمة، ويبرز التحول المستمر بين الدوال والمدلولات؛ أو تشبع اللغة بالمجاز؛ أو تخلل الرغبة وإرادة القوة للعمليات العقلية؛ أو يصف عمليات صنع الحقائق فى السياقات المختلفة بهدف السيطرة العقلية على الأفراد من داخلهم؛ أو غزو العلامات والدوال لعالم الانسان وحلولها محل المدلولات.

والنقطتان أولا وثانيا معاً تعطيان الانطباع بأن رفض تلك الأشياء كان سابقا على وليس تاليا لما يقدم كتبرير له. وبذلك يظل التساؤل عن مصدر ذلك الرفض مفتوحا.

ولو بحثنا عما هو مشترك بين الأشياء المرفوضة لربما وجدناه فيما يمكن تسميته بادعاء امتلاك الحقيقة. إذ يبدو أن ثمة هاجسا أو مزاجا عقليا ونفسيا خاصا تكون لدى مفكرى مابعد الحداثة، وربما لدى غيرهم من المثقفين من جيلهم والأجيال التالية، جعلهم ينفرون من ادعاء امتلاك الحقيقة، ذلك الادعاء الذى بدا لهم - على المستوى العقلى والنفسى والاجتماعى - واضح البطلان. من هنا نشأت التفسيرات العديدة التى تحاول تصوير الأوهام أو العمليات التى أدت إلى ظهوره بل وهيمنته، ثم إلى سقوطه بعد ذلك.

على أن السؤال هو: هل كان من الضرورى، لنفى ادعاء امتلاك الحقيقة، أن يتم نفى كل المقولات المعرفية المتعلقة بمسألة المعنى والحقيقة (أو الواقع)؟

أعتقد أن ذلك لم يكن ضروريا، بل ربما كان من شأن ذلك النفى جعل المسألة اشكالية بلا حل. بينما لو فهمنا تلك المقولات داخل إطار التفاعل المتبادل بين الادراك والخبرة الانسانية من جانب وبين معطيات الواقع - كأشياء وعمليات وعلاقات - ذات المستويات المتعددة، من جانب آخر؛ فسنجد لدينا منظورات متعددة للتعامل معرفيا مع الواقع دون أن يكون علينا أن نتصور أن ثمة جوهرا ما أو ماهية ما قائمة وراءه علينا أن نتمثلها فى اذهاننا، ودون أن يكون علينا أن نبرهن نظريا على وجود الواقع لأن التفكير النظرى نفسه منشؤه الممارسة الانسانية الاجتماعية التاريخية ذاتها وليست أية أطر استدلالية منطقية.

المصادر

(1) Sarup, Madan: Past-Structuralism and Post Modernism: an Introductory guide., Harvester Wheatsheaf. N.Y. London., 1988.

(2)ليوتار : الوضع ما بعد الحداثى. ترجمة: أحمد حسان. دار شرقيات. القاهرة ١٩٩٤.

(3) Lemert, Charles, Post modernism is not what you think., Blackwell Publishers., 1997.
(4) Seidman, Steven, The Postmodern Turn, Cambridge University Press, 1994.
(5) Webster, Frank: Theories of information Society, Routledge, London and N.Y. 1995.
(6) Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge university press, 1994.
(7) Blackwell, The Blackwell Dictionary of Sociology, Allan G.Johnson, Blackwell reperence., 1995.
(8) Oxford, DIctonary of Philosophy, Simon Blackburn, Oxford University press., 1996.
(9) Flew, Aatony, A dictonary of Philocoply, Pan Books, 1981.
(10) Lash, Scott, Sociology of Post modernism, Routledge london and N.Y., 1992.

(*) التمثيلات تنطوى على محاكاه للواقع؛ بينما الرموز تشير الى معنى وليس الى واقع؛ أما المعلومات فهى تشير الى الواقع لكنها لا تحاكيه، كما أنها قابلة للاستخدام الفورى.

(*) يقسم ليميرت مابعد الحداثيين الى مجموعتين:
الراديكاليون: مثل دودريار، يعتبرون أن الحداثة شيء ينتمى الى الماضى، وأن الوضع الراهن: فوق حقيقى (hyper real)
والاستراتيجيون: مثل فوكو ودريدا ولاكان، يرون أن اللغة (الخطاب) أساسية بالنسبة لأى علم حول الانسان؛ ويرفضون أية صياغة لجوهر شامل أو كلية، كأساس أو مركز لفكرهم.
أما من يتخذون موقفا نقديا من فكرة الأنساق الكلية لكنهم لايرفضون مفاهيم الحداثة مثل مدرسة فرانكفورت خاصة هابرماس، فيسميهم حداثيين راديكاليين.

- ٢ -

مفكرو ما بعد الحداثة*

فيما يلى - كما سبق أن ذكرت فى مدخل القسم الأول من المقال - أهم الأفكار التى ترتبط بالمفكرين ما بعد الحداثيين البارزين. والذين ارتبطت أسماؤهم فى أذهاننا بما بعد الحداثة أو مابعد البنيوية وهما مصطلحان استخدمتهما بنفس المعنى خلال معظم أجزاء المقال السابق.

لاكان : البنية اللغوية للاشعور:

يمكن رصد نوعين من النظريات لدى لاكان: أحدهما يختص بالتحليل النفسى، والآخر يختص باللغة. والنوعان مترابطان على نحو ما. على أن ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى هو نظرياته فى اللغة والتى من خلالها يمكن التعرف على نظريته فى «الذات» و«المعنى» و«الحقيقة» والعالم الانسانى بصفة عامة. وعلى ذلك سأركز هنا على نظريات اللغة وفى الوقت نفسه، سأشير إلى نظريات التحليل بقدر اتصالها بنظريات اللغة. يتحدث لاكان عن اللاشعور (الفرويدى) باعتباره بنية متخفية تشبه فى تركيبها بنية اللغة. واللغة عنده هى الشرط المسبق للفعل الذى بواسطته نصبح مدركين لذواتنا باعتبارها كيانا متميزا. إلا أنها فى الوقت نفسه هى حامل المعطى الاجتماعى، والثقافة، والتحريمات، والقوانين. والتكوين النفسى للطفل يتشكل من خلالها ويحمل خصائصها دون أن يدرك ذلك.

ذلك أن اللغة هى التى تشكل بنية اللاشعور، تلك البنية التى تحكمها نفس الميكانزمات التى تحكم اللغة. **فالاستعارة** فى اللغة (أى التشبيه الذى غاب فيه أحد الطرفين) تقابل عملية **التكثيف** فى اللاشعور (أى العملية التى تندمج فيها صور من أكثر من موضوع لتكون صورة مركبة محملة بالمعنى والطاقة المستمدة من الصور الأصلية). **والكناية فى اللغة** (والتى هى تشبيه غاب فيه الطرفان مع وجود شبهة حقيقية) تقابل عملية **الإزاحة** فى اللاشعور (وهى العملية التى تتحول فيها الطاقة النفسية الخاصة بصورة عقلية معينة إلى صورة أخرى بديلة). وعمليات اللاشعور جميعا تستخدم هاتين العمليتين لتجنب الرقابة النفسية، فتجعل بذلك ما ليس مقبولا فى الوعى يبدو مقبولا. ولذلك فعمليات اللاشعور، مثل الخطاب، تقول فى الظاهر غير ما تعنيه فعلا. فهناك اختلاف بين المحتوى الظاهر والمحتوى الكامن.

ولأن اللغة هى التى تشكل «الذات» فلا وجود للذات فى استقلال عن اللغة. فنحن جميعا مغمورون فى لغة الحياة اليومية وليس بإمكاننا الخروج منها. والمعنى يظهر فقط من خلال الخطاب نتيجة للإزاحات المستمرة

(*) تابع للقسم الأول من مقال الدكتور عاطف أحمد.

لسلسلة الدلالات. والدال يحيل دائما إلى دال آخر. ولاتوجد كلمة لغوية خالية من الاستعارية (أى إحلال دال محل آخر). والكلمة تعرف فقط من خلال كلمات أخرى. والفرد خلال مسار حياته يبنى باستمرار سلاسل كثيرة من الدوال يحل فيها باستمرار دوالا محل أخرى ومن ثم تتباعد المسافة دائما بين الدال المتاح والمرئى وبين كل ما هو لاشعورى. ولاتتاح الفرصة أبدا لكى تتكون لدينا صورة ثابتة للذات لأننا لانملك مجموعة خصائص ثابتة.

وهناك ثلاثة أنظمة يتحرك داخلها التكوين النفسى: النظام الصورى: أى حالة الحضور البصرى المباشر فى العالم الذى لايتميز عن الذات بل يكونان حالة واحدة دون أدنى تمايز، وهى حالة قبل لغوية وبالتالى قبل رمزية. والنظام الرمزى: حيث تدخل اللغة وتشكل الذاتية وتميزها عن العالم، وحيث يدخل الاجتماعى بما يحمله اسم الأب من معنى مبهم ومن تحريمات تتخذ شكل القوانين. والنظام الواقعى أو الحقيقى: وهو نظام لايمكننا معرفته لأنه مجاوز للغة وان كان علينا رغم ذلك أن نفترض وجوده. وبالتالى فليس بمقدورنا أن نخبره مباشرة وإنما نتعامل معه من خلال وساطة النظامين الآخرين.
(Sarup. ch.one)

دريدا : تفكيك المعنى:

كان سوسير يميز بوضوح بين الدال اللغوى (منطوق اللفظ) وبين المدلول (الصورة التى تتكون عنه فى الذهن). ويرى أن العلاقة البنيوية بين الدال والمدلول تكون العلامة اللغوية. ومجموع العلامات اللغوية يكون اللغة. وهذه العلامات ذات طبيعة اتفاقية أى أنها تشير إلى ما تشير إليه نتيجة للاتفاق والاستعمال المتداول، وليس لأية ضرورة كامنة فى هذه العملية. ويكتسب الدال قيمته الدلالية من خلال اختلاف موضعه داخل بنية اللغة.

وكانت هذه النظرية هى محور الاهتمام الرئيسى لدريدا فوجه كثيرا من نشاطه الفكرى إلى نقدها. فهو يرى - مثل لاكان - أن الدال لاينتج مدلوله مباشرة. فالدوال والمدلولات ليست بينها علاقة تقابل واحد لقاء واحد، بل هى تنفصم عن بعضها باستمرار وتعود فتكون ترابطات جديدة وهكذا. بل ليس هناك تمييز واضح بين الدوال من ناحية والمدلولات من ناحية أخرى وإنما يتحول الواحد منها إلى الآخر فيتبادلان المواقع باستمرار. وهى عملية ليست فقط لانهائية بل هى فى الوقت نفسه دائرية. فلا نستطيع أن نصل إلى أى دال لايكون مدلولا فى سياق آخر.

وينبنى على ذلك أن المغنى لا يكون ذا حضور مباشر فى العلامة اللغوية. ذلك أن معنى العلامة هو مسألة ما ليست عليه هذه العلامة، وبالتالى فهو غائب عنها أيضا. فالمعنى متبعثر ومتناثر على طول سلسلة الدوال. فلا وجود له فى أية علامة لغوية واحدة لأنه دائما فى حالة تراوح للحضور والغياب معاً.

وبنية العلامة تتحدد من خلال «الأثر» لذلك الآخر الذى هو دائم الغياب. والذى لأيمكن العثور عليه فى وجوده الكامل.

ومعنى ذلك أن «هدف» المعرفة (أى المعنى) لايمكن أن يتطابق مع «الوسيلة» (أى العلامة) التى تستخدمها. فالعلامة ليست جسرا يصل ما بين أصل (الواقع المشار اليه) وما بين الهدف أو الغاية (المعنى) لأن العلامة مسكونة بالفعل بأثر لعلامة أخرى لاتظهر أبدا بصفتها تلك.

كذلك فهناك حقيقة أن اللغة عملية زمنية. المعنى فيها دائما معلق، دائما مؤجل. فهو لايتماثل مع ذاته أبدا.

وافتراض أن هناك منطقة يقين متاح التعامل معها مباشرة، هو ما يسميه دريدا «ميتافيزيقا الحضور». وهو أن نتصور أن العالم الادراكى الذى نخبره هنا والآن هو عالم مدرك مباشرة. وميتافيزيقا الحضور هذه هى ما تجعلنا نعطى أولوية للكلام المنطوق (للصوت) على الكتابة وهى الأولوية التى يسميها دريدا «مركزية الصوت» وهى مركزية ترتبط بمركزية أخرى هى «مركزية الكلمة أو العقل»: أى الحضور الذاتى للوعى الذاتى بكامله.

وميتافيزيقا الحضور هى ما جعلت التقليد الفلسفى الغربى، من أفلاطون إلى شتراوس، يتعامل مع الكتابة على أنها طريقة فى التعبير تتسم بأنها مغتربة وفاقدة للحياة، بينما يحتفى بالصوت الحى. وتقف من وراء هذا

التحيز نظرة معينة للإنسان، باعتباره قادرا على خلق معانيه والتعبير عنها بصورة تلقائية، وممتلكا لنفسه بالكامل، ومسيطرا على اللغة كوسيط شفاف يعبر عن كل ما بداخله. وما أخفقت هذه النظرة التقليدية فى رؤيته هو أن الكلام المنطوق يمكن أن يكون من درجة أدنى من الكتابة مثلما يمكن للكتابة أن تكون ذات درجة أدنى من الكلام المنطوق.

كذلك فميتافيزيقا الحضور تتجاهل خاصية أساسية فى اللغة هى المجاز (الاستعارة). فعلى خلاف النظرة التى كانت ترى المجاز باعتباره يمثل أحد جوانب الوظيفة التعبيرية للغة، يبدو المجاز، بالنسبة لدريدا على الأقل، خاصية أساسية للكلام. فاللغة تعمل دائما من خلال نقل نوع ما من الحقيقة الى نوع آخر، وبذلك فهى أساسا ذات طبيعة مجازية. فحتى النظريات والفكر الفلسفى مشبعان بالمجاز دون أن ندرى.

فالمعانى تتجول هنا وهناك. والمجاز هو الاسم الذى تحمله العملية التى تقوم بذلك. والتى تنتج كثرة من المعانى. أولا: لأنه لا توجد حدود لعدد المجازات الممكنة لأية فكرة معطاه. وثانيا: لأن المجاز هو نوع من الصياغة اللغوية ذات المعنى المزدوج. فهى تقول شيئا وتعنى - أو تدعك تفهم - شيئا آخر. فهى تستثير اقامة علاقات لكن تحديد هذه العلاقات هو - إلى حد كبير - مهمة المستمع أو القارئ. ففهم المجاز عملية خلاقة مثل صناعة المجاز ذاته. والنقطة الهامة هنا هى التأكيد على أن المجاز هو أحد الطرق التى تتشكل بها كثير من أنواع الخطاب والتى تؤثر بقوة فى الكيفية التى ندرك بها الأشياء. وأن الصياغات المجازية تسمح بإمكانية القيام بأفعال معينة وتستبعد أخرى. وتحدد - بدرجة كبيرة - مانستطيع التفكير فيه داخل أى مجال.

وتقوم منهجية التفكيك عند دريدا، على الملاحظات السابقة خاصة حول الطبيعة المجازية للغة وتحولات الدوال والمدلولات. فالنقد التفكيكى يأخذ مسألة البنية المجازية للنص مأخذ الجد. ولما كانت المجازات لاتختزل الى حقائق، فإن تكوينها بصفتها تلك هو جزء من النص. وطريقة التفكيك ترصد النقاط التى يطمس عندها النص بنيته المنطقية. فهى طريقة فى قراءة النص بدرجة من التمعن بحيث تتمكن من الكشف عن أن التصنيفات المفاهيمية التى يستند اليها النص تخفق فى تحقيق ما تطالب به هى ذاتها. الأمر الذى يتضح من الاستخدام غير المتسق والمتناقض لهذه المفاهيم داخل النص ككل. أى أن النص يخفق فى تطبيق المفاهيم التى يدعو اليها، على نفسه. بمعنى آخر فالمعايير أو التعريفات التى ينشئها النص، يستخدمها هو بطريقة تجعلها تنفى نفسها.

وتتحقق تلك العملية التفكيكية عن طريق قراءة النص من الداخل، ومساءلته، واختراق دفاعاته والكشف عن أنه يستخدم غالبا مجموعات من الثنائيات المتعارضة، يجعل أحد طرفيها له الأولوية والأفضلية على الطرف الآخر. ثم ايضاح كيف أن هذه الأولوية لأحد طرفى الثنائية تستند، لكى تجعل هذا الطرف متماثلا ذاتيا، إلى اقصاء الطرف الآخر. وأن عملية الإقصاء هذه تستند بدورها، ليس على اى منطق مقنع، بل على قوة وهيمنة المجاز. فالمجازات هنا تقوم بوظيفة تمزيق منطق الاستدلال. بحيث تظل المعانى غير مستقرة وغير مؤكدة ومؤجلة دائما.

وهذا التفكك لايقتصر، عند دريدا، على الخطاب وحده، بل يمتد إلى أشياء أخرى، منها مفهوم الذات. فبدلا من الذات الموحدة والمستقرة أو الوعى المتجانس، يرى دريدا اننا امام ألعاب متعددة الوجوه ومفتتة لما قد نراه ذاتا موحدة.

على أن دريدا، يفهم عنه أحيانا أنه ينكر امكانية وجود حقيقة ما، لكن يبدو أن الأقرب للصواب أن نفهمه على أنه يحاول تجنب أية تأكيدات حول طبيعة الحقيقة.

(Sarup. ch.2)

فوكو : چنيالوچيا التاريخ وأركيولوچيا المعرفة:

يتسم فكر فوكو بأنه يقف ضد أى نوع من أنواع التنظير الكلى. وضد التحليل الذى يتناول ظواهر كلية بطريقة تشكل نسقا نظريا.

وهو يستند فى أعماله، على رؤية للتاريخ، استمدها من نيتشه، تقوم على مفهوم الچنيالوچيا الذى يعتمد

بدوره على فكرة الاختلاف وليس التواصل التاريخي.

فالمؤرخ الجنيالوجي يبدأ بالحاضر، ممسكا خيطا ملموسا، ويعود به إلى الوراء زمنيا حتى يصل إلى نقطة اختلاف. وعند هذه النقطة يبدأ العودة مرة أخرى إلى الأمام مقتفيا أثر التحولات التى طرأت على موضوعه، ومحافظا على الانقطاعات محافظته على الروابط التاريخية. والفكرة هنا هى أن الخطابات / الممارسات، المغتربة، يتم استكشافها بحيث تبرز جوانبها السلبية فى علاقتها بالحاضر محدثة انفجارا فى «عقلانية» الظاهرة التى كانت أمرا مسلما به قبل ذلك.

والتحليل الجنيالوجي هنا، يختلف عن التحليل التقليدى فى عدة نقاط:

فبينما يميل التحليل التقليدى إلى وضع الأحداث داخل أنظمة تفسيرية كبرى وداخل عمليات خطية متصلة ويحتفى باللحظات الكبرى والأفراد العظماء ويسعى إلى ايجاد نقطة تكون بمثابة أصل؛ يحاول التحليل الجنيالوجي التركيز على فردية الأحداث، ويبتعد عما هو مشهدى وفخم فى اتجاه ما لايحظى بالمصداقية ويعانى من التجاهل ويشكل طائفة كاملة من الظواهر التى سلبت تواريخها.

فالجنيالوجيا، عند فوكو، تركز على المعارف المحلية والمتقطعة والتى توصف بأنها دون المستوى وغير شرعية، بهدف بعث الحياة فى المعرفة التاريخية بنضالات تم استبعادها من التاريخ، وفى مواجهة دعاوى الكيان النظرى الموحد الذى يقوم بتصفية ذلك النوع من المعارف ويشكلها فى تراتبية منظمة باسم معرفة حقيقية ما. كذلك تكشف الجنيالوجيا عن تعددية العوامل وراء أى حدث من الأحداث كما تكشف هشاشة التكوينات التاريخية.

وتدور كثير من كتابات فوكو، من خلال قراءة تفصيلية وتحليلية للجنون، والمصح، والسجن، والمسألة الجنسية؛ حول نقد عملية الحداثة. وإحدى الخصائص الأساسية فى كتاباته هى تكثيف فكرة تاريخية عامة فى تتبع نشأة مؤسسات معينة. وهى مؤسسات تعبر عن تزايد دور الدولة وتدخلها فى ومراقبتها للجوانب الشخصية فى الأفراد بهدف إدارتهم والسيطرة عليهم من داخلهم. فالقيود والعقوبات ذات الطابع البدنى تحولت إلى أشكال أكثر رقة فى مظهرها الخارجى لكنها أكثر إحكاما للحصار الداخلى للأفراد، حيث تتحول المعاناة البدنية إلى معاناه نفسية، وحيث تتشكل لديهم رقابة داخلية على أنفسهم وشعور داخلى بالذنب وبالتهديد بالخطر الذى قد يأتى من أى مكان فى أية لحظة.

وثمة موضوع آخر تدور حوله بعض كتابات فوكو، مثل نظام الأشياء (أو الكلمات والأشياء) وأركيولوجيا المعرفة، هو بنية الخطابات العلمية. والسؤال الذى يطرحه فوكو هنا هو ما هى مجموعة القواعد التى تسمح لأقوال معينة بأن تتشكل على ذلك النحو؟ إذ يلاحظ أنه فى لحظات معينة وفى معارف معينة تحدث تحولات مفاجئة. وأن ثمة تغيرا قد حدث فى قواعد تشكيل الأقوال التى تقبل على أنها علمية. أى أنه قد أصبح هناك «نظام» كامل وجديد للخطاب يجعل بالإمكان الفصل ليس بين ما هو صحيح وما هو زائف بل بين ما يمكن تحديده على أنه علمى وبين ما ليس كذلك. وظهور مثل هذه «الأنظمة» هو ما يسميه فوكو بالقطيعة المعرفية. وهى تعبير عن انقطاع ما، يتركه فوكو دون تفسير، ربما مستهدفا بذلك إدخال عنصر الصدفة كمقولة فى إنتاج الأحداث. (Gutting: 31)

ومصطلح أركيولوجيا، كما يستخدمه فوكو، ليس مستمدا من الجيولوجيا (أى تحليل الطبقات التحتية للتربة) ولا من الجنيالوجيا (أى وصف البدايات والتعاقبات) بل هو مستمد من الأرشيف Archive، أى مجموعة الخطابات* المنطوقة بالفعل والتى تحدد شروط ما يمكن اعتباره معرفة فى فترة معينة. (Gutting: 29).

ويميل الدارسون إلى التفرقة بين فوكو الباكر حين كان تركيز فكره يدور حول اللغة، وحول تكوين الذات داخل الخطاب، حيث كانت الذات الفردية كيانا فارغا،

(*) يبدو من الصعب تحديد ما يعنيه فوكو بالخطاب. فهو يتحدث عن التكوينات الخطابية وعن الممارسات الخطابية وغير الخطابية وعن لغة الخطاب وعن الخطاب نفسه كممارسة. لذلك يقترح بعض الباحثين (Sarup 70) فهم الخطاب على أنه ممارسات تشكل، بطريقة منهجية، الموضوعات التى تتحدث عنها. ويحدد آخرون (Gutting: 30) الممارسة بأنها ما يقع بين القول والفعل. أى القواعد التى تحدد الفعل من ناحية، والتى يتم تنظيرها فى الأقوال من ناحية أخرى.

تمثل نقاط تقاطع الخطابات؛ وبين فوكو المتأخر حيث تجاوز الحتمية اللغوية إلى النظر إلى الأفراد باعتبارهم تكوينات ناتجة عن علاقات القوة وحيث أصبح الاعتماد المتبادل بين القوة والمعرفة هو الذى يكون منظوره الاستراتيجى. وهى النظرة التى نراها فى «المراقبة والعقاب» وفى «تاريخ المسألة الجنسية».

فالقوة الحديثه تعمل من خلال بناء قدرات «جديدة» وأنماط من النشاط أكثر مما تعمل على الحد من تلك التى كانت موجودة من قبل. والقوة هنا لها خاصية الشبكة التى تمتد خيوطها فى كل مكان. ونقطة ارتكاز فوكو فى تحليل القوة هى العمليات التى تتكون بها الذات نتيجة لتأثيرات القوة. والقوة لاتتركز فى بنية ما أو مؤسسة ما ذات وضعية خاصة. كما أنها لاتقوم على مجرد الكبت أو التقييد أو المنع بل هى تنتج حقيقة، تنتج نطاقات للموضوعات وطقوسا للحقيقة. فممارسة القوة نفسها تخلق وتتسبب فى تكون موضوعات جديدة للمعرفة. ومن الناحية الأخرى، فالمعرفة ايضا تنتج تأثيرات على القوة. بل تصبح قوة من حيث انها تعرّف الآخرين وتتحول إلى أحد أنماط المراقبة والتنظيم والضبط.

(Sarup: ch.3.)

وربما كان من المفيد، لتبسيط العلاقة المعقدة والديناميكية بين القوة والمعرفة عند فوكو، أن نفهمها على أن القوة تشكل المعرفة، من خلال استراتيجيات غير معلنة لكنها متحققة فى كل مكان، تلعب أساسا على تشكيل المعنى لدى الأفراد بما فيه صورة الذات وصورة العالم الذى تحيا فيه، وتحدد قواعد ما يقبل على أنه صحيح وما لايقبل لأنه زائف، وما هو أخلاقى وماليس كذلك، وهكذا. وهذه المعانى تمثل بالنسبة لأفرادها، حقيقة ما. بينما هى حقائق صنعتها استراتيجيات القوة، التى لا تتموضع فى أى كيان أو مؤسسة محددة. وكل من صورة الذات والعالم واستراتيجيات القوة تنطوى، بل لاتتأسس، إلا على المعرفة. من هنا ذلك التداخل والتشابك البنيوى بين القوة والمعرفة. ومن هنا يصبح لكل مجتمع نظام حقيقته الخاصة به.

ليوتار : الوضع ما بعد الحداثى:

يطرح ليوتار فى هذا العمل عدة أفكار كان لها تأثير فى الفكر مابعد الحداثى.

فهو يذهب الى أن العلوم والتكنولوجيات قد شهدت خلال الأربعين سنة السابقة على كتابه (١٩٧٩)، اهتماما متزايدا باللغة: نظريات اللغة، مشكلات الاتصال والسيبرنطيقا، الكومبيوترات ولغاتها، مشكلات الترجمة، تخزين المعلومات وبنوك البيانات.

هذه التحولات التكنولوجية كان لها أثر كبير على المعرفة. فصغر حجم الآلات وسهولة تداولها فى السوق قد غيرت من طرق اكتساب التعليم، وتصنيفه، وجعله متاحا، واستثماره.

فقد تغيرت طبيعة المعرفة مع دخول المجتمعات عصر ما بعد الحداثة. فسوف يصبح أى كيان للمعرفة غير قابل لأن يترجم إلى معلومات كمية، خارج مجال الاهتمام. ومجالات البحث الجديدة سوف يحددها مدى امكانية ترجمة نتائجها الى لغة الكومبيوتر. فالمعارف المكمترة* computerized أصبحت أو فى طريقها الى أن تصبح القوة الأساسية فى الانتاج. وهو ما يؤثر بالتالى على تركيب قوة العمل فى البلدان المتقدمة. والشركات متعددة الجنسية والتى هى أداة دوران رأس المال واتخاذ القرارات الاستثمارية، أصبحت خارج مجال سيطرة الدول – القومية. وأصبحت القوة والمعرفة هما ببساطة جانبان لنفس المسألة الخاصة بمن يقرر ومن يعرف.

لم تعد «الحقيقة» هى معيار المعرفة، بل أصبح المعيار هو كفاءة الأداء (التكنولوجيا) أو الحكمة الأخلاقية (العدالة / السعادة) أو الحس الجمالى. وأصبحت المعارف تقيم وفقا لمدى تحقيقها للمعايير المقبولة داخل الدائرة الاجتماعية لصناع المعارف. وهى تشبه فى ذلك ألعاب اللغة التى تحدث عنها فتجنشتين. فكل فئة من فئات القول المتنوعة، يمكن تعريفها من خلال القواعد التى تحدد خصائصها ومن خلال

(*) المصطلح للدكتور أحمد مستجير.

الاستخدامات التى توظف فيها. والقواعد هنا لاتحمل معها مشروعيتها بل هى موضوع للتعاقد أو الاتفاق بين اللاعبين، وإذا لم توجد قواعد لاتوجد لعبة. وكل قول هو «نقلة» داخل اللعبة. والرسائل المختلفة تختلف فى أشكالها وفى تأثيراتها وفقا لما اذا كانت اشارية أو توصيفية أو تقييمية أو أدائية، الخ. كذلك تنطوى ألعاب اللغة على منافسة أو صراع بين اللاعبين.

على أن المعرفة العلمية لاتمثل كلية المعرفة، فهى توجد دائما فى تنافس مع نوع آخر من المعرفة هى المعرفة الحكائية (السردية). فالمحكيات (مثل القصص الشعبى، والأساطير، والخرافات والحكايات) تمنح شرعية للمؤسسات الاجتماعية أو تمثل نماذج (ايجابية أو سلبية) للتكامل داخل المؤسسات القائمة. والحكائيات تحدد معايير الكفاءة و/أو توضح كيفية تطبيقها. وهى تحدد بالتالى ما الذى يستحق أن يقال أو يفعل فى الثقافة المعنية.

وفى المجتمعات التقليدية، تلعب المحكيات دور المحدد لمعايير كفاءة الأداء فى القول والسلوك، وهى العملية التى تتحقق من خلالها علاقة الجماعة بنفسها وبالوسط المحيط. وداخل الشكل الحكائى تتداخل أنواع القول المختلفة (الخاصة بالحقيقة، والخاصة بالعدل، والخاصة بالجمال). فما ينتقل من خلال تلك الحكايات إنما هو مجموعة القواعد التى تكون الروابط الاجتماعية.

ويناقش ليوتار تراجع تلك المعارف الحكائية أمام طرق التفكير التجريدية، والاشارية أو المنطقية والمعرفية، وهى الطرق التى ترتبط عادة بالعلم. ففى اللعبة اللغوية الخاصة بالعلم نجد أن المرسل يفترض فيه ان يكون قادرا على البرهنة على مايقول، وعلى أن يفند عكس مايقول. وفقا لقواعد التحقق والتكذيب. الأمر الذى يتيح امكان الاجماع على حقائق معينة.

كذلك تتطلب المعرفة العلمية الابقاء على نوع واحد من ألعاب اللغة، هو الاشارى، واستبعاد الأنواع الأخرى.

ولما كانت المعرفة العلمية والحكائية كلتاهما تقوم على قواعد لعب مختلفة تتحقق داخل مجاليهما المنفصلين، وكانت «النقلات» فى اى منهما تقاس وفقا لتلك القواعد؛ فليس بإمكاننا الحكم على «نقلة ما» فى احداهما وفقا لقواعد الأخرى. كذلك فكلاهما ضرورى بنفس القدر.

على أن ليوتار يقوم هنا - كما يلاحظ «ساروب» - بالتفافة فى سياق استدلالاته، إذ يعود فيجعل المعرفة العلمية تحتاج، لكى تضفى مشروعية على جدارتها المعرفية، إلى أن تؤسس نفسها على المعرفة الحكائية.

ومن بين الحكايات المؤسسة (أو الكبرى) يميز ليوتار حكايتين: احداهما خاصة بتحوير الانسانية، والثانية خاصة بالوحدة التأملية للمعرفة. وواضح أن الأولى تشير إلى ماركس، بينما تشير الثانية إلى هيجل.

ومايذهب اليه ليوتار هو أن مثل هذه الحكايات الكبرى لم تعد ذات وظيفة فى المجتمع المعاصر. ذلك ان تطور التكنيك والتكنولوجيا نقل مركز الثقل من «الغايات» التى يستهدفها الفعل إلى «الوسائل» التى يتحقق بها.

* * *

وهذه النقلة من «الغاية» إلى «الوسيلة» جعلت المعرفة العلمية تتحول من البحث عن الحقيقة إلى تحقيق كفاءة الأداء (الأدائية) أى تحقيق أفضل معادلة ممكنة بين المدخلات والمخرجات. وهى عملية من شأنها دعم مراكز القوة. ومادامت الأدائية تزيد من القدرة على انتاج الدليل، فهى تزيد أيضا من القدرة على أن تكون صوابا.

وبذلك أصبح هدف التعليم هو اكتساب القدرة على تفعيل البيانات المناسبة فى حل مشكلة ما هنا والآن، وعلى تنظيم تلك البيانات لتكون استراتيجية فعالة. والمهم هنا هو تنظيم البيانات بطرق مبتكرة مما يستدعى القدرة على التخيل. فالتخيل هو الذى يتيح لمن يمتلك إما أن يقوم بنقلة داخل القواعد المتعارف عليها أو ان يخترع قواعد جديدة، أى لعبة جديدة. (Saurp,117ff)

* * *

«دلوز» و«جوتارى»: العودة الى الصُوَرى

المقولة الأساسية لدلوز وجوتارى (فى كتابهما: ضد عقدة أوديب: الرأسمالية والفصام) هى أننا آلات تحركها الرغبة.

ويذهبان الى أن السياسى هو الشخصى. وأن الطاقة النفسية المحركة للرغبة (الليبدو)، تخترق كلا من المجال السياسى والنفسى.

ويريان أن ثمة «حكايات مؤسسة» (Master Narratives) تعيد صياغة الواقع بلغتها ثم تعزو اليه «المعنى» الذى صاغته كتفسير له. (مثل الماركسية).

وهما ضد التعميمات السياسية، ويريان أن الرغبة الثورية تنساب خلال ممارسات المجموعات الصغيرة وتؤدى إلى الفعل الجماعى. حيث يصبح اللاشعور قوة سياسية.

وهما يحتفيان بالمرحلة النفسية الصورية (الخيالية) عند لاكان (مرحلة الحضور الصورى المباشر وقبل اللغوى)، ويريان أن العودة إلى تلك المرحلة هى التى تضع نهاية لديكتاتورية الرمزى (اللغوى - الاجتماعى). وهى الحالة التى تتمثل فى الفصام، حيث التدفق اللاشعورى المباشر والتماس مع الحقائق الأساسية حول المجتمع.

(Sarup. 99 ff.)

التحول الرمزى للعالم: بودريار وآخرون:

ربما كان التحول المعلوماتى للممارسة الاجتماعية، بما يتضمنه من أسلوب جديد للحياة اليومية، وبما يشير اليه من احباطات عقلانية الحداثة، وبما يوجهه من تركيز على بنية اللغة وامكان تحويلها الى كميات معلومات، وبما يشيعه من «علامات» و«رموز» و«نماذج محاكاة» و«واقع افتراضى»، قد وجد تعبيره الواضح والمباشر لدى كل من «چين بودريار»، و«جيانى ڤاتيمو»، و«مارك بوستر».

فنقطة البداية فى فكر «بودريار» هى أن عالم اليوم تجرى عملياته من خلال دوران لانهاية له من العلامات سواء فيما يختص بما يحدث فى العالم (علامات عن الأنباء) أو بنوع الهوية التى يود المرء أن يبدو عليها (علامات عن الذات) أو الوضع الاجتماعى (علامات المكانة والتقدير) أو الغرض من بناية معينة (علامات معمارية) أو التفضيلات الجمالية (علامات عن أشكال وألوان الحوائط والمناضد والأثاث وما الى ذلك).. الخ.

وكون أن عالمنا مشبع بالعلامات هو فارق نوعى بينه وبين ما سبقه من عصور.

ولأن كل الأشياء أصبحت مجموعة معينة من العلامات، فإنها تصبح بالتالى أشياء مصطنعة وتفقد الأصالة. لأن خاصية العلامات هى انها «محاكيات». ولامعنى للادعاء بأن ثمة حقائق وراءها. لأن ما نمارسه فعلا هو العلامات. بل لاوجود إلا للعلامات. وإذا كان بإمكاننا أن نثبت مثلا أن الأنباء فى التليفزيون ليست حقيقة بل هى بناءات حول الحقيقة، فكيف يصبح بإمكان الناس أن تتصور أنه وراء تلك العلامات توجد أحداث حقيقية؟ فالواقع يبدأ وينتهى مع العلامات التى تظهر على الشاشة. وأى ناقد يقول بوجود حقيقة (واقع) وراء هذه العلامات إنما يضيف هو نفسه علامة «أخرى» لها نفس السمات.

فبينما كان يعتقد سابقا أن العلامات هى «تمثيلات» (أى تشير الى واقع خارجها) فإننا أصبحنا اليوم نعرف جميعا أن العلامات هى «محاكيات» (Simulations) لا أكثر. فنحن نعرف جميعا، وليس المثقفون وحدهم، أن الكوكاكولا «لاتعلم العالم كيف يغنى» وأن ملابس الجينز ماركة ليڤايز لن تعيد الشباب إلى من يرتديها، فهى مجرد زيف، مجرد محاكيات.

* * *

أما **ڤاتيمو** فانه يرى أن النمو الهائل لوسائط الإعلام قد وضع نهاية لثقة الحداثيين فى «الحقيقة» و«الواقع» لأنها جعلت من غير الممكن أن يلتزم أحد برؤية الأمور من جانب واحد منفرد.

على أن ڤاتيمو يرى جانبا آخر فى عملية انتشار تكنولوجيا وسائل الاتصال هى أنها منحت صوتا لجماعات ومناطق وأمماً متعددة ومتنوعة بحيث لم يعد أمام المتلقين إلا أن يروا عديدا من «الحقائق» ومن «المنظورات» حول مختلف الموضوعات والأحداث. فالاختلافات تقع فى مدركات أى منا بوصفها حقائق متعددة تتخذ مسارها عبر موجات الهواء.

* * *

أما «**مارك بوستر**»، فهو يرى أن المجتمع المعاصر يختلف عن كافة المجتمعات السابقة بسبب نمط

المعلومات. ذلك أن انتشار تكنولوجيا المعلومات وبالتالى المعلومات المنقولة عبر وسائط الكترونية، له أبعد الأثر على طريقتنا فى الحياة، بل وعلى الطرق التى نفكر بها حول أنفسنا، لأنه يغير «شبكة علاقاتنا الاجتماعية». و«بوستر» يطور نماذج مختلفة «للتبادل الرمزى» تتكون وتسود خلال عصور مختلفة.

فهناك عصر الشفاهة: حيث كانت التفاعلات بين الناس تتم وجها لوجه. وبالتالى كان أسلوب الحياة ثابتا لايتغير، وكانت الذات مندمجة فى المجموع، وكان التبادل الرمزى يتم من خلال قول ما هو متوقع ومقبول من الجماعة. وهناك عصر التبادل الكتابى: حيث كان للعلامات دور تمثيلى (تمثيل للواقع) وحيث كانت الذات تدرك على أنها عقلانية ومسئولة عن أفعالها.

ثم هناك عصر الوسائط الإلكترونية: حيث أصبحت العلامات مسألة محاكيات معلوماتية وأصبحت خاصتها غير التمثيلية هى الأساس. وبذلك أصبحت الذات بلا مركز، متناثرة، ومتكثرة وفى حالة عدم استقرار دائم. فهى دائمة الحركة فى قلب عملية متصلة من خلال تكون الهويات المتعددة.

ذلك أن «العلامات» لم تعد تشير إلى واقع معطى بل أصبح «تدفق الدوال» هو السمة المميزة لهذا العصر.

فما يراه «بوستر» هو أن الناس كانوا يوما يقولون ويفعلون وفقا لما هو متوقع منهم؛ ثم اكتسبوا فيما بعد حساً بالاستقلال الذاتى واستعملوا الكتابة بالذات ليصفوا ما كان يحدث فى العالم خارج أنفسهم؛ ثم جاء العصر ما بعد الحداثى ليشهد انتشار المحاكيات التى كان من شأنها أن حطمت اليقينيات التى كانت موجودة من قبل. ولأن الذات لم تعد قادرة على أن ترى «حقيقة» ما وراء العلامات، فلم يعد أمامها سوى أن تتفتت وتتشتت وتصبح غير قادرة على ادراك أية حقيقة موضوعية.

على أن بوستر يرى أنه رغم الخلخلة التى أحدثتها تلك التحولات، فإنها ذات خاصية تحريرية. ذلك أن أزمة «التمثيلات» قد أنتجت علامات لاتشير إلى شىء، وبالتالى حررت الناس، على الأقل، من استبداد «الحقيقة».

(Webster, ch.8).



قراءة لمفهوم «الحكاية» عند ليوتار وريكور
كمنظورين متقابلين لما بعد الحداثة

منى طلبة *

أولا : موضوع الدراسة :

١ – الموازنة بين ليوتار وريكور

٢ – الأسطورة والحكاية: من التصديق الى الوعى

ثانياً : تعريف الحكاية

١ – ا – ليوتار وأنماط المعرفة الحكائية

ب – مابعد الحداثة تمرد أم ميلاد جديد للنظام

ج– ميتاحكاية ما بعد الحداثة

٢ –ا– ريكور والحكى كضرورة معرفية

ب – الهرمنيوطيقا والميلاد الجديد للحداثة

ثالثا : الحكاية والزمن

١ –١– ليوتار: ثنائية الزمن ونهاية التاريخ

٢ –١– ريكور حكائية الزمن واستمرار التاريخ

رابعاً : الحكاية واللغة

١ –١– ليوتار: إدائية اللغة والرابطة الاجتماعية الشكلية

أولاً : موضوع الدراسة :

١– الموازنة بين ليوتار وريكور:

لعل أول ما يلفت الانتباه عند النظر الى ما أنتجته الفلسفة والنقد الأدبى المعاصران هو تضخم مصطلح «الحكاية» RECIT الذى أصبح يستخدم فى سياقات ودلالات غير تلك التى اعتدنا عليها فى الفكر التقليدى. وأحاول فى هذا المقال توضيح مفهوم الحكاية فى الفكر المعاصر فى علاقتها الوثيقة بالفكر واللغة الإنسانية، وذلك من خلال الموازنة بين مفهوم الحكاية RECIT عند علمين معاصرين من أعلام الفلسفة الفرنسية هما جان فرنسوا ليوتار JEAN FRANCOIS LEY-OTARD وبول ريكور Paul Ricoeur.

ويعد ليوتار من أهم الشخصيات المنظرة لفلسفة «ما بعد الحداثة»، فى حين أن ريكور هو من أهم الفلاسفة المنظرين لفلسفة «الهرمنيوطيقا». ويشترك الفيلسوفان فى «تعريف الحكاية لا بوصفها حقلاً جديداً هاماً للبحث، بل أبعد من ذلك بوصفها لحظة محورية للعقل البشرى، ونمطاً للتفكير مشروعاً بقدر مشروعية المنطق الصورى»(١)، وهما يرسخان فى هذا الإطار لفلسفتين متقابلتين: فلسفة ما بعد الحداثة عند ليوتار، وفلسفة الهرمنيوطيقا عند ريكور من داخل رحم واحد، هو رحم امتزاج النظرية بالتطبيق فى الفلسفة المعاصرة بوجه عام. «إذ لم تعد الفلسفة المعاصرة تقنع بالتحرك فقط داخل مفهومات نظرية بحتة، بل نجدها وقد هبطت الى عالم الإنسان، وبدلاً من أن تتخذ نقطة بدئها من المثل الفكرية، نراها وقد أصبح اهتمامها ينصب على الأحداث الباطنية والخارجية على السواء، [لقد أصبحت الفلسفة] تحويلاً لأحداث التجربة من خلال العقل»(٢)، هكذا

(*) مدرس فى قسم اللغة العربية – جامعة عين شمس.

يعبر كل من ليوتار وريكور عن منحى عصرى جديد يربط مبحث المعرفة فى الفلسفة، بمباحث الأدب واللغة والتاريخ، ويصل النظرية بالواقع. مما يتعذر معه الفصل بين النظرية الفلسفية والواقع الاجتماعى الغربى الذى تحاول النظرية إدراكه وتوصيفه بل وتوجيهه.

ولكن وعلى الرغم من أن الفيلسوفين ينظران الى بنية الحكاية الأدبية بوصفها بنية ذهنية ولغوية تتم على أساسها المعرفة فى المجتمع الإنسانى، إلا أنهما يختلفان فى تعريف هذه البنية، وفى تقييم وظيفتها المعرفية. وقد يغرى هذا الاختلاف بالفصل التام بين الفلسفة المابعد حداثية والفلسفة الهرمنيوطيقية، إلا أننا سوف نرى أن هذا التقابل الحاد ينتظمه فى العمق تكامل عامل على تقدم الحضارة الغربية بحسب واقعها المتاح. مما قد ينبهنا ربما الى ما يخصنا وما يمكن لنا عمله – نحن أبناء العالم الثالث (كما يطلقون علينا) – إزاء هذه الاحتفالية المعرفية الهائلة بالحكاية، وسوف أحاول فى هذا المقال عرض وجهتى النظر هاتين فى تقابلهما وتكاملهما فى إطار الحضارة الغربية، من خلال مراجعة كتاب «الوضع المابعد حداثى» LA CONDI- TION POST MODERNE 1979 لليوتار، وكتابى ريكور «الزمن والسرد» الصادر فى ثلاثة أجزاء TEMPS ET RÉCIT 1983-1985 و«الأنا بوصفها الآخر» SOIMÉME COMME UN AUTRE 1990، وذلك لأن كتابى ريكور يكمل الواحد منهما الآخر فيما يتعلق بالقضية الرئيسية موضوع الموازنة فى هذا المقال وهى: علاقة الحكاية الأدبية بالدرس الفلسفى، أو بالأحرى علاقة بنية الحكاية بطريقة عمل الفكر واللغة والمجتمع الإنسانى.

وأود لفت الانتباه – فى البدء – الى أن ثمة فروقا بين ما بعد الحداثة والتفكيك والهرمنيوطيقا، فكل من التفكيك والهرمنيوطيقا منهج نقدى للغة والفكر، فى حين أن ما بعد الحداثة هو مفهوم يعبر عن طابع عام لواقع المجتمع الغربى المعاصر فى مختلف ظواهره. وينتصر مفهوم ما بعد الحداثة لنسبية المعنى، فى حين أن التفكيك يقوم على تقويض المعنى، وتقوم الهرمنيوطيقا على البحث عن كلية المعنى ونسبية التأويل. وعلى الرغم من أن المنهج المابعد الحداثى ليس موضع موازنة دقيقة بالمنهج الهرمنيوطيقى، فإن ما يهمنا فى هذا السياق هو تتبع مفهوم الحكاية كموضوع أساسى مشترك عند المابعد حداثى (ليوتار) وعند الهرمنيوطيقى (ريكور). وقد وازن من قبل الفيلسوف الإيطالى فاتيمو بين الحداثة وما بعد الحداثة والهرمنيوطيقا فى كتابه «نهاية الحداثة»، لوقوعها جميعاً ضمن الحقل الفلسفى الغربى المعاصر.

٢ – الأسطورة والحكاية

ملاحظة أخيرة أود لفت الانتباه إليها قبل أن أشرع فى المقال الموازن بين ليوتار وريكور، هى أن مصطلح «الحكاية» فى الدرس الفلسفى والنقدى المعاصر – فى تقديرى – هو تطوير للفظ «الأسطورة» التى كانت مادة للعقيدة، ثم تطورت – بفعل دراستها – الى بنية ذهنية أو عقلية هى «الحكاية» أى الوحدة الأساسية المكونة للأسطورة. وعلى الرغم من أن الفضل يعزى الى كلود ليفى شتراوس (ولد عام ١٩٠٨) فى تحويل «الأسطورة» من مادة للعقيدة، أو للدرس البلاغى التقليدى، الى بنية ذهنية عقلية هيكلية مجردة تتكون من عناصر بينها علاقات، فإن مثل هذا التحويل له إرهاصاته البعيدة فى التاريخ الإنسانى، التى ربما تعود الى الحقبة نفسها التى كان يعتقد فيها بصدق الأسطورة.

فقد عرفت الأسطورة منذ نشأتها من يتحولون بها من مجرد صورة قابلة للتصديق الى لغة قابلة للتفسير. وقد كانت قصائد هوميروس (إنجيل الإغريق) مسئولة عن تثبيت وتدعيم صور الآلهة الشبيهة بالبشر فى أذهان الناس، هذه الآلهة التى تستطيع فعل كل شيء ماعدا تحدى القدر، حتى أن زيوس نفسه ملك الملوك وسيد الآلهة فى الأسطورة اليونانية كان يستطيع أن يتحدى القدر ولكن كان من الخير له ألا يفعل. وقد فسرت هذه الأساطير – ومنذ العصور الإغريقية – بوصفها مناظرة للحقائق الفلسفية كما نرى مثلاً عند الفيلسوف أمبيدوقليدس الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد، فهو يرى أن الإله زيوس هو رمز النار، والإلهة هيرا رمز الهواء. كذلك فسرت الأساطير بوصفها انعكاسا لظواهر اجتماعية، ففسر الفيلسوف اليونانى إيهيمير (فى القرن

الرابع قبل الميلاد) فى كتابه المفقود «السجل المقدس» ظاهرة تعدد الآلهة والأرباب فى الأساطير بأنهم هم الحكام والملوك القدماء الذين ألهوا أنفسهم بأنفسهم، أو ألهوا من قبل معاصريهم وأسلافهم لأنهم كانوا قد أدوا خدمات جليلة للناس، وربما ظهرت تفسيرات شبيهة قبل إيهيمير نفسه، فقد رأى هيرودوت أن الآلهة هم عظماء تاريخيون مؤلهون، وفسر الأساطير على أنها انعكاس للأحداث التاريخية.

وعن هذه الأساطير نشأ النظر الفلسفى والعلمى اليونانى فقد حاول طاليس – مؤسس الفلسفة – فى فجر القرن السادس قبل الميلاد أن يسأل – وفق الأساطير اليونانية – عن نشأة الكون من الماء ومن الانفصال أو الاتصال الجنسى بين الأرض والسماء، وأن يجيب عن هذا السؤال بمصطلحات المادة فرأى أن الأشياء جميعاً هى أشكال منوعة من الماء الذى لاغنى عنه للحياة. ولم تتحرر هذه النظريات العلمية من الأسطورة حتى عند أفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م)، وأرسطو (٣٨٤-٣٢٢ق.م) اللذين فسرا العالم على أساس وجود صانع أول ومثل أزلية لاتتغير، أو على أساس وجود محرك أول يحرك العالم كما يحرك المحبوب محبه دون أن يحتاج الى أن يقوم بأدنى حركة.

وفى العصور الوسطى نجح الاسكولائيون فى التوحيد بين هذا المحرك الذى لايتحرك وبين أب يسوع الدائب العمل. كما فسرت الأساطير على أنها مجازات وكنايات كما هو الحال عند بوكاتشيو (١٣١٣-١٣٧٥) فى كتابه «سلالة الآلهة». وقدم الفيلسوف الانجليزى فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) فى كتابه «حكمة القدماء» عدداً من التفسيرات للأساطير الاغريقية على أساس أنها استعارات وكنايات للحقائق الفلسفية.

وفى العصر الحديث نجد ديكارت (١٥٩٦-١٦٤٩) وقد فصل بين المعرفة العلمية والمعرفة الأسطورية والدينية، واضعاً أسس الدراسات العلمية الوضعية فى القرن السابع عشر. غير أن التفسير النفسى للأسطورة ما لبث أن عاد ليزدهر فى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على يد فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩)، فهو يعود بنشأة الأخلاق والدين وتأنيب الضمير الى عقدة أوديب والتمرد على الأب، فكانت الأساطير – عنده – تعبيراً عن اللاوعى الفردى، ثم أصبحت – فيما بعد – تعبيراً عن اللاوعى الجمعى عند يونج (١٨٧٥-١٩٦١). ولكن الازدهار الحقيقى لتفسير الأسطورة بدأ مع الدعوة للنظر إليها كنص له منطقه الخاص عند شيلينج (١٧٧٥-١٨٥٤) فى كتابه «فلسفة الميثولوجيا»، أو بوصفها كنايات ومجازات عنها نشأت اللغة وتوسعت كما يرى ماكس موللر (١٨٢٣-١٩٠٠)، أو بوصفها «قوة اجتماعية مهمة، ترسى أسس المجتمع وقوانينه، وقيمه الأخلاقية» عند برونيسلاف مالينوفسكى (١٨٨٤-١٩٤٢).

فى حين حاول باحثون آخرون التفتيش عن مظاهر استمرار الأسطورة فى المجتمع الحديث، فالأسطورة هى نص مناظر للغة من جهة، ولمظاهر الحياة السياسية المعاصرة من جهة أخرى عند كاسيرر (١٨٧٤-١٩٤٥). وقارن ميرسيا إلياد (١٩٠٧-١٩٨٦) فى كتاب «أسطورة العود الأبدى» وكتاب «الأساطير والأحلام والأسرار» بين النماذج العليا للأساطير وبين النماذج العليا للأيديولوجيات السياسية فى المجتمع الحديث، وبين تمثل الزمان والتاريخ فى الأساطير، وتمثله فى الأيديولوجيات الفلسفية مثل فلسفة هيجل التى تجعل من الحدث التاريخى تجلياً للروح المطلق، أو الفلسفة الماركسية التى تستهدف «الخلاص». كما أكد رولان بارت (١٩١٥-١٩٨٠) فى كتابه «ميثولوجيات» على استمرار هذه العقلية الأسطورية فى المظاهر المدنية الحديثة السينما والمسرح ومراسم الزواج والأزياء والتى تنتمى الى الأيديولوجيا البرجوازية، تلك التى تحول وضعها التاريخى فى الغرب الى أسطورة دائمة أو ميتا–لغة. ويرى بارت أن الانسان – فى النهاية – لايدرك واقعه إلا من خلال لغة أيديولوجية أو لغة شعرية، وكلاهما امتداد للغة الأسطورة. وأشار برجسون الى استحالة تجاوز الأسطورة (١٨٥٩-١٩٤١) ذلك أن العالم يبدو كآلة تصنع الآلهة فكل إله ينفى يحل محله إله آخر(٣).

هكذا كانت الأسطورة ومنذ نشأتها إما حافزاً لمعرفة علمية، إما أنها – وفق الدرس الحديث – تشكل بنية

عميقة لاواعية للثقافة واللغة والفكر والنفس فى المجتمع الإنسانى، إما أنها تمثل معرفة بدائية خرافية مفارقة للمعرفة العلمية فى المجتمعات الحديثة، أو أن نماذجها العليا وصورها ورموزها لاتكف عن التناسخ فى أشكال وصور جديدة فى الأيديولوجيات السياسية ومختلف أشكال السلوك الاجتماعى فى المجتمعات الحديثة، إما أنها بنية ذهنية لايمكن للإنسان تجاوزها.

على هذا النحو نرى أن مصطلح «الحكاية» بوصفه «نمطاً للتفكير»، ليس نبتة غريبة عن تراث معرفى صاحب الأسطورة منذ نشأتها وحتى يومنا هذا. كل ما فى الأمر أن الأسطورة كبنية ذهنية إنسانية يتم تمثلها عن وعى تارة أو عن غير وعى تارة أخرى، وكلما تقدم الوعى فى الكشف عن هذه البنية كلما كان أقدر على تقويم مساره فى التاريخ. أو إن شئت قلت أن الأسطورة تراوحت ومنذ نشأتها ما بين كونها مادة للتصديق أو مادة للتأمل.

بهذه المقدمة المختزلة نلقى بعض الأضواء على جذور مفهوم «الحكاية» عند كل من ليوتار وريكور، لنبدأ تحليلا لخطاب كل منهما من خلال ثلاثة مداخل رئيسية هى: تعريف الحكاية، الحكاية والزمن، الحكاية واللغة.

ثانياً : تعريف الحكاية

١-١- ليوتار وأنماط المعرفة الحكائية

١ - ليوتار: يعرف ليوتار الحكاية من حيث وظيفتها المعرفية، أى من حيث هى شكل للخطاب يضع المعايير اللازمة لإنتاج المعرفة فى مجتمع ما. فالبطل فى الحكاية - صفاته وغايته - هى التى توجه المعرفة فى المجتمع، وتحدد ما هو مشروع منها وما هو غير مشروع، وتميز بين من يعرف ومن لا يعرف. والتصديق بالحكاية هو الذى يضفى قوة لمشروعية هذه المعرفة ويعطيها صفة الحقيقة، وهو ما يؤدى فى النهاية الى ما يسمى بالإجماع الاتفاقى أو التواصل بين أفراد الجماعة فى هذا المجتمع. ومثل هذه الحكاية ليست مطابقة - من حيث بنيتها ووظيفتها - للبنية الذهنية التى يتم على أساسها تشريع المعرفة وإنتاجها فحسب، ولكنها مطابقة أيضاً لبنية اللغة فى هذا المجتمع، ففى هذه الحكاية تكمن الكفاءة التى يتم على أساسها وضع المعايير التى تؤدى أو يمكن أن تؤدى بها اللغة فى المجتمع.

من هذا المنطلق، أى من خلال تعريف ليوتار للحكاية كبنية معرفية، يميز ليوتار بين ثلاثة أنماط للمعرفة الإنسانية: الأولى: فى المجتمع القبلى، والثانية: فى المجتمع الحداثى، والثالثة: فى المجتمع ما بعد الحداثى. ونلاحظ فى هذا الصدد أن المجتمع القبلى يستقل بمصطلح المعرفة الحكائية، والمجتمع الحداثى تسوده المعرفة الميتا - حكائية، أما المجتمع المابعد حداثى فيستقل بحسب رأى ليوتار بالمعرفة العلمية. ذلك أن المجتمع البدائى يعتمد فى إنتاجه للمعرفة وتحديد مشروعيتها على «الحكاية» الأسطورية أو الخرافية الشعبية الخيالية، كما يعتمد فى نقل هذه المعرفة وفرضها على منهج الرواية من شخص لآخر بما يحفظ وحدة هذا المجتمع القبلى. والمجتمع الحداثى يعتمد فى إنتاج المعرفة وتحديد مشروعيتها على «الميتا-حكاية» أو «الحكاية الكبرى» أى على (أيديولوجيا سياسية) أو (نظرية فلسفية تأملية) لها شكل الحكاية الأسطورية الوهمية، وهذه الحكاية الكبرى تعتمد فى نقلها وفرضها على منهج تبريرى تقوم به المؤسسات. أما المجتمع الما بعد حداثى التكنولوجى، فلا يعتمد على أية حكاية أو ميتا حكاية تبريرية، وتستمد مشروعية المعرفة فيه من المعلومات التى يسمح بتدفقها التطور التكنولوجى وبنوك المعلومات وأجهزة الكومبيوتر، ولايتحكم فى إنتاج هذه المعرفة النقل أو التبرير كما هو الحال فى المجتمع البدائى والمجتمع الحداثى - وإنما يتحكم فيه منهج براجماتى عملى ليس بحاجة الى «أصول اجتماعية أو أهداف كبرى» وإنما الى ابتكارات جديدة أو «نقلات جديدة وغير متوقعة»، فالعقد المؤقت هنا يحل محل المؤسسات والأهداف الكبرى، وهذا العقد يتسم بمرونة تستجيب لتنوع الابتكارات وحاجات الذات الفردية.

النمط المعرفى الحكائى

ويقتصر ليوتار فى تعريف النمط المعرفى الحكائى على نموذج خطابى واحد هو الخطاب الأدبى الخرافى والشعبى، ويضرب مثلاً عليه بالحكاية الخرافية أو القصص

الشعبية عند قبائل الكاشيناهوا الهندية. و«تحكى القصص الشعبية ما يمكن تسميته أنواع التأهيل الإيجابية والسلبية، وبتعبير آخر النجاحات والإخفاقات التى تلاقيها جهود البطل، وهذه النجاحات أو الإخفاقات إما أنها تضفى المشروعية على المؤسسات الاجتماعية (وظيفة الأساطير)، أو أنها تمثل نماذج إيجابية أو سلبية (البطل الناجح أو الفاشل) للتكامل فى المؤسسات القائمة (الخرافات والحكايات)، بهذه الطريقة تتيح الحكايات للمجتمع الذى تحكى فيه، من جهة، أن يحدد معاييره للكفاءة، ومن جهة أخرى، أن يقيم على أساس تلك المعايير ما يؤدى أو ما يمكن أن يؤدى فيه» والمعرفة الحكائية على هذا النحو هى معرفة معيارية ثابتة غير قابلة للتطور، تدور بمقتضاها علاقة الجماعة بنفسها وبالوسط المحيط. وهى تقدم مشروعية فورية عن طريق روايتها، مشروعية غير قابلة للاستقصاء ولا للتساؤل، وهى ترخص لنفسها دون تدليل أو برهان(٤).

النمط المعرفى الميتاحكائى

وينتقل ليوتار من هذه المعرفة الحكائية مباشرة الى النمط المعرفى الميتا—حكائى «للحكايات الكبرى» MASTER NARRATIVES فى مجتمعات الحداثة، التى سادها - بحسب ليوتار - نموذجان للخطاب:

١- خطاب سياسى ويضرب مثلاً عليه «بحكاية التنوير» أو «حكاية التحرير البشرى» التى انبثقت عن الثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر، «هذه الحكاية التى عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية - سياسية جيدة، هى السلام الشامل»(٥)، ويرى ليوتار أن هذه الميتا - حكاية السياسية وهمية.

٢- خطاب فلسفى تأملى، ويضرب ليوتار مثلاً عليه «بحكاية الوحدة التأملية» كفلسفة التاريخ عند هيجل والتى تم النظر بموجبها للتاريخ كتجلٍ للروح المطلق، والفلسفات التأويلية ذات النزعة الكلية الموحدة، والفلسفة الماركسية التى - وإن تضمنت بعداً نقدياً - انتهت الى كونها نظرية معاونة على صلاحية النظام: ويلاحظ ليوتار فى هذا الصدد أن الماركسية قد تحولت فى البلدان ذات الإدارة الليبرالية المتقدمة الى منظمات للنظام، كما كانت الماركسية فى البلدان الشيوعية، النموذج ذا الصبغة الكلية الشمولية تحت اسم الماركسية ذاتها، وحرمت الصراعات ببساطة من الحق فى الوجود»(٦) ومثل هذه الميتا - حكايات السياسية والفلسفية جميعاً - فى نظر ليوتار - هدفها خلق مجتمع يشكل كلاً عضوياً، وعمليات التجديد الخاصة بهذه الميتا—حكايات هدفها إعادة التوافق الداخلى، ولايمكن أن تكون نتيجتها سوى مجرد صلاحية النظام، فكل مشكلة تحيل الى حالة النظام ككل، وهو ما يؤدى الى حالة من بارانويا العقل أو جنون العظمة أو الفاشية.

ومن هنا يأتى العقل المابعد حداثى ليتشكك إزاء هذه الميتا - حكايات التنويرية والفلسفية التى أطاحت بالماضى لتسرع بخطاها نحو «اليوتوبيا» التى ترسخ لفكرة التقدم فى المستقبل، وهو ما لم يتحقق إذ كانت حصيلة هذه الميتا حكايات حروباً ومشاحنات واستعمارا وإرهابا وهيمنة وقنابل ذرية وتهديدات نووية. فمثل هذه الميتاحكايات تتنكر للماضى بصورة جذرية وتراهن على المستقبل بما يجعلها تضحى بواقعها الراهن، فالشعب والواقع والعلم الوضعى ليست إلا صورا فظة لما يجب تحقيقه. ومن ثم فإن راوى هذه الميتا—الحكاية لايجب أن يكون الشعب الذى يتمرغ فى وضعية معرفته التقليدية، وإنما يجب أن يكون الراوى ميتا - ذات تعبر عن الشعب من خلال توسط المعرفة التأملية(٧).

النمط المعرفى الما بعد حداثى

أما النمط المعرفى المتقطع للوضع التكنولوجى المعلوماتى المابعد حداثى فتسوده ثلاثة أنواع من الخطاب:

١- خطاب يستهدف تحويل المعلومات الى سلعة للاستهلاك والربح، ومثل هذا الخطاب يؤسس لسلطة اقتصادية مكونة من رجال الأعمال والمديرين المتحكمين فى المعرفة والمعلومات وسبل احتكارها وتسويقها كسلعة، وهو ما تمثله الدولة الرأسمالية وطبقة التكنوقراط ومديرو المنظمات الكبرى من جهة، والشركات المتعددة القوميات من جهة ثانية.

٢- خطاب يستهدف تحويل المعلومات وتدفقها عبر وسائل الاتصال الى مادة للتواصل الحر الشفاف بين

مختلف الجماعات الإنسانية. ومثل هذا التواصل المعلوماتي يسمح بقفزة اجتماعية واسعة تؤدى الى نمط جديد، هو المجتمع العقلانى الذى يسوده الإجماع بين المواطنين الأحرار. ومثل هذا الإجماع يتحقق عبر شفافية المعلومات الخالية من «التشويش» والسيطرة، تلك الشفافية تكون حاصل النقد المستمر، وهو ما تنادى به مدرسة فرانكفورت الفلسفية فى ألمانيا وعلى رأسها هابرماس.

٣- وخطاب يستهدف التمرد على هذين النوعين من الخطاب، وذلك لأن الخطاب الأول يكرس للسلطة، والخطاب الثانى يكرس (لميتا-حكاية) وهمية غير قابلة للتصديق، ومن ثم فإن دأب المابعد حداثى هو التمرد على السلطة والتشكيك فى الحكايات الكبرى، أو فى أى معنى مركزى تتبناه الجماعة، لأن مثل هذا المعنى يقوم بالضرورة على القمع أو السلطة أو الوهم، ويتبنى المابعد حداثى فى المقابل فلسفة برجماتية للتعبير عن تمرده، تقوم على تحويل المعلومات الى مادة للابتكار الخالص المعفى من أى غاية كبرى سوى لذة الابتكار ذاتها لدى الفرد. هذا الابتكار الذى يقوم على الاشتقاق اللانهائى للمعلومات هو عبارة عن خطابات فردية هامشية يحدها جميعاً انتماؤها للمعرفة العلمية لا المعرفة الحكائية.

هكذا نرى أن عبارة «الوضع المابعد حداثى» - عنوان كتاب ليوتار - تنطبق - بصفة عامة - على هذه النماذج الثلاثة الأخيرة من الخطاب: والتى سأسميها (التجارى والتواصلى والتفكيكى) بوصفها تعتمد جميعاً على تدفق المعلومات فى صياغتها لخطابها المعرفى من جهة، وانتمائها جميعا لمرحلة تاريخية تالية لمرحلة الحداثة، ولمنطقة جغرافية بعينها تشمل المجتمعات الأكثر تطوراً. إلا أن مصطلح «ما بعد الحداثى» ينطبق أكثر ما ينطبق - وبصفة خاصة - على النموذج الثالث من الخطاب الذى يتبناه ليوتار ويدعو إليه. فهو أكثر هذه المشروعات تمرداً على السلطة وعلى الوهم الأيديولوجى، وهو أكثرها قدرة على إنتاج المعرفة، وثقة فى فردانية الفرد العملية المفتتة للمعلومات والمولدة لآخر قابلة للتفتيت الابتكارى، «فما بعد الحداثى يتميز بغياب النظرية ورفضها، وبقدرته على الوجود فى اللانظرية»(٨) ومع ذلك فإن إدانة ليوتار للنموذج الأول من الخطاب الما بعد حداثى - أى للخطاب المعرفى التجارى - لا تخرج به بأى حال من الأحوال من إطار المعرفة العلمية. قد ينتقد ليوتار هذا الخطاب من حيث الغاية وهى إرادة السلطة، ولكنه لاينفيه كمعرفة علمية مضادة للمعرفة الحكائية. فى حين أنه يخرج النموذج الثانى - أى الخطاب المعرفى الطامح للتواصل العقلانى بين المواطنين الأحرار - من إطار المعرفة العلمية، وينسبه ليوتار الى المعرفة الميتا - الحكائية التى هى دائماً معرفة مرفوضة، وذلك لأنها معرفة لاتنشد الحقيقة من جهة، ولأن أى إجماع رمزى هو إما وهم وإما وسيلة للإرهاب من جهة ثانية. وبهذا يتمم ليوتار التناقض الثنائى الأساسى الذى تقوم عليه أطروحته، وهو التضاد بين المعرفة الحكائية التى تغلب عليها الخرافة العلمية والمعرفة العلمية المابعد حداثية التى تنشد الحقيقة(٩).

ب - مابعد الحداثة تمرد أم ميلاد جديد للنظام؟

يضع ليوتار تحت خانة «المعرفة الحكائية» الحكاية الخرافية لقبائل الهنود البدائية، وتحت خانة «المعرفة العلمية» المعرفة الحداثية: التى تتكون من الخطاب السياسى التحررى - والفلسفى التأملى - والسلطوى الرأسمالى - والتواصلى المعرفى - والهامشى الابتكارى. ومن خلال النقد يقوم ليوتار بتفريغ خانة المعرفة العلمية من الفلسفات السياسية والتأملية والنقدية، لأنها جميعاً عبارة عن ميتا حكايات. فلا يبقى لدينا - عند النظر الأخير - تحت هذه الخانة الخاصة بالمعرفة العلمية الخالصة أو المتطهرة من أى شكل حكائى أو ميتا - حكائى سوى خطاب السلطة المتحكمة فى تسويق المعلومات بدافع «لذة التربح»، والخطاب الهامشى المفجر للمعلومات بدافع «لذة الابتكار» من خلال شحذ الحساسية للاختلاف(١٠). فهما معاً يتبعان نفس معيار التشغيل التكنولوجى، وهو معيار ليس له علاقة بالحكم على ما هو صادق وما هو عادل وإنما ما هو فعال أو غير فعال (لذة الابتكار)، أو ما هو مربح أو غير مربح (لذة التسويق والربح).

وبذلك يبدو لنا فى النهاية، أن هذا الخطاب المابعد حداثى أو هذا «اللعب العلمى الحر» وحده هو والخطاب

الرأسمالى لإنتاج وتسويق المعلومات جديران باسم المعرفة العلمية التى هى موضع التحريض فى هذا الكتاب، أو بعبارة أدق لايعدو هذا اللعب العلمى الحر سوى أن يكون تكريسا للنظام الرأسمالى، وإن اتخذ فى الظاهر شكلاً متمرداً عليه، فمثل هذا التمرد يبدو وكأنه فصام كما لاحظ ذلك فردريك جيمسون فى مقدمته للكتاب إذ يقول: «ويبدو أن ليوتار ينتسب هنا الى كتاب «ضد أوديب» لجيل دوليز GILLES DELUZE وفيليكس جاتارى FELIX GUATTARI اللذين حذرانا بدوريهما فى ختام هذا العمل من أن الأخلاق الفصامية التى يقترحانها ليست على الإطلاق أخلاقا ثورية، بل طريقة للبقاء فى ظل الرأسمالية. واحتفاء ليوتار بأخلاق مشابهة ينشأ بشكل بالغ الدرامية فى سياق ذلك الرفض لمجتمع الإجماع.. وفى هذا الرفض يجرى تقييم تنبؤى لتحلل الذات الى حشد من الشبكات والعلاقات، من الشفرات المتناقضة والرسائل المتداخلة»(١١).

ربما يكون الخطاب المابعد حداثى فصاماً، لكنه يتبدى – وعند التدقيق فى خطاب ليوتار استراتيجية استكمال وتجديد للمشروع الحداثى الفاشى، والمشروع المعلوماتى الرأسمالى. ذلك أن ليوتار لايلبث أن يكشف لنا عن الصلة الخفية التى تصل ما بين المشروع المابعد الحداثى القائم على الخطابات الهامشية المبتكرة والمشروع الحداثى القمعى – الذى يوهمنا بالتمرد عليه والقطيعة معه فى بداية كتابه – بقوله فى تعريف المابعد حداثى فى أواخر الكتاب: «ما هو إذن ما بعد الحداثى؟ إنه بلا شك جزء من الحداثى.. فى تسارع مدهش تستبق الأجيال نفسها، لايمكن لعمل أن يصبح حداثياً إلا إذا كان ما بعد حداثياً أولاً، وما بعد الحداثة بناء على هذا الفهم ليست الحداثة عند نهايتها بل فى حالة الميلاد، وهذه الحالة دائمة»(١٢).

بين التمرد الظاهر على النظام الحداثى فى البدء، والتبعية المجددة له فى خاتمة الكتاب، صلة خفية قد يكشفها لنا ليوتار نفسه فى قوله: «النظام يحبذ العقد المؤقت بسبب مرونته الأكبر وتكلفته الأقل والزخم الإبداعى للدوافع المصاحبة له، وكل هذه العوامل تسهم فى تشغيل أفضل. وعلى أية حال، فليس مطروحاً هنا على الإطلاق اقتراح بديل «نفى» للنظام: فنحن جميعاً نعلم الآن، بينما السبعينيات تأتى الى نهايتها، أن أى محاولة لوضع بديل من هذا النوع، سينتهى بها الى مشابهة النظام الذى كان المقصود منها أن تحل محله. ويجب أن نكون سعداء، لأن الميل نحو العقد المؤقت هو ميل ملتبس: لأنه ليس خاضعاً تماماً لهدف النظام، إلا أن النظام يحتمله»(١٣)، مما يجعلنا نميل الى أن الخطاب الهامشى المابعد حداثى ليس إلا تكريساً للنظام القائم بل وتنمية له تجعله فى حال من الميلاد الدائم. وهو ما لاحظه فردريك جيمسون فى موضع آخر من مقدمته إذ يقول: «وعلى الرغم من أن ليوتار قد أيد شعار ما بعد الحداثة وانخرط فى الدفاع عن بعض منتجاتها.. فإنه فى الحقيقة غير راغب تماماً فى مرحلة ما بعد حداثية مختلفة جذرياً عن فترة الحداثة العليا، تتضمن قطيعة تاريخية وثقافية جوهرية مع هذه الأخيرة» فهذه التجديدات الشكلية المابعد حداثية فى قدرتها اللامتناهية على الابتكار والتغيير والقطيعة والتجدد هى التى ستشبع النظام، الذى لولا ذلك لكان قمعياً.. كما أن دينامية التغير الدائم هنا ليست إيقاعاً غريباً داخل نطاق رأس المال.. إنها بالأحرى الثورة الدائمة للإنتاج الرأسمالى ذاته، وعند هذه النقطة يكون الجدل بتلك الدينامية الثورية ملمحاً من ملامح اللذة والمكافأة عن إعادة الإنتاج الاجتماعية للنظام ذاته»(١٤). وهكذا يرى فردريك جيمسون مابعد الحداثة كأزمة فصام داخل النظام تارة، أو كإعادة إنتاج للنظام ذاته تارة أخرى. ولكن ما لم يصرح به جيمسون هو أن فلسفة ما بعد الحداثة هى استراتيجية متكاملة يقدمها ليوتار لاستنقاذ مشروع الحداثة الغربية من خلال ثنائية البلاد الأكثر تطوراً والبلاد الأقل تطوراً.

فما أظن أن ليوتار كان غافلاً – حين كتب ليؤسس لما بعد الحداثة التى يستمتع فيها الفرد بلذة الابتكار والممارسة الحرة للأخلاق النفعية – عن أن الثورة التكنولوجية والمعلوماتية الجديدة فى المجتمعات الأكثر تطوراً لايمكن أن تتمم هدفها وهو الربحية عن طريق امتلاك المعلومات واحتكارها فقط، وإنما هى بحاجة

دائمة الى الابتكار الذى يحول هذه المعلومات من إطارها الخام الى سلعة جديدة للتسويق. فمن البديهى أن أهم شيء ليس فقط حفظ البيانات، وإنما القدرة على تحديث المعلومات. ومثل هذه المادة المعلوماتية الخام هى من الضخامة بحيث يمكن اعتبار «بنوك المعلومات هى موسوعة الغد، وهى تتجاوز قدرة أى واحد من مستخدميها، إنها الطبيعة بالنسبة للإنسان المابعد حداثى»(١٥)، وعلى هذا فإن التنبؤ بكل ما يمكن أن تتيحه المعلومات من ابتكارات ومتغيرات هى عملية مستحيلة ومكلفة للغاية كما يصرح بذلك ليوتار فى كتابه. ومن ثم لن يكون من المجدى فى ظل الوضع المعلوماتى المتدفق هذا أن تكتفى الدولة لتشغيل هذه الطاقة المعلوماتية الهائلة باستخدام بعض العلماء، وإنما هى بحاجة الى تجنيد كل المبتكرين بشكل احتياطى من أجل معركة التسويق والربح. وهو بالضبط ما يريد ليوتار أن يقوم به الما بعد حداثيون بشكل فردى وتطوعى، ودون أن يكلفوا الدولة عبء الشراء الفورى لمبتكراتهم أو حتى عبء الانفاق على المبتكرين. وكأن ليوتار من خلال هذا الوضع المابعد حداثى يبدو ساعياً لتجنيد الأفراد لهذه المهمة، ولأن يعملوا وفق الاعتقاد أن كل ما يميزهم عن العلماء المستخدمين من قبل النظام هو فرق التوقيت، أو الفرق بين المستخدم والمخزون الذى ربما يسحب بعد حين، إذ يقول: «ويجب التمييز بين البارالوجيا [الخطاب الهامشى المابعد حداثى] وبين التجديد، فالأخير تحت سيطرة النظام، أو على الأقل يستخدمه النظام لتحسين فعاليته.. أما الأولى [الابتكار المابعد حداثى الهامشى] فهى نقلة لايتم فى العادة إدراك أهميتها إلا فيما بعد،.. وحقيقة أن أحدهما يتحول الى الآخر، فى الواقع، هى حقيقة مألوفة لكنها ليست ضرورية»(١٦). ليست ضرورية لأن ما يهم هو مشاركة الهامشيين من المبتكرين الى جانب العلماء الرسميين، فى التمتع بنفس الطبيعة، الطبيعة المعلوماتية التكنولوجية، فتلك الطبيعة توفر الثراء والرفاهية لكل من يتنفسها ويساهم فى تشغيلها بشكل أساسى أو بشكل احتياطى تطوعى.

وفى هذا الصدد لاتهم الأصول الاجتماعية للمبتكرين، كل ما يهم هو انتظامهم فى إطار الهدف العام وهو تقديم ابتكارات جديدة فى إطار النسق الغربى الأكثر تطوراً. ذلك أن الحافز وراء اكتساب المعرفة أو انتاجها لايعتمد على صدقها أو كذبها وإنما على فعاليتها أو إمكان بيعها. «وهذا يخلق إمكانية سوق ضخمة للكفاءة فى المهارات التشغيلية، وسوف يكون من يملكون هذا النوع من المعرفة محط عروض أو حتى سياسات إغراء»(١٧).

وعلى هذا لم يعد المشروع الحداثى الاستعمارى فى حاجة للانتقال الى بلدان العالم الثالث لاستنفاد ثرواته كمواد خام لمصانعه، وإنما هو بحاجة – وقد تزيا بكسائه المابعد حداثى الجديد – إلى:

١ – الى استقطاب واستجلاب أموال العالم الثالث وعقول المبتكرين فيه الى أرضه هو، بما يكفل له أحسن أداء. فهذا النظام المعلوماتى فى وضعه المابعد حداثى يحتاج الى الأموال لأن التكنولوجيا تتطلب ثروة. فكل جهاز تقنى يتطلب استثماراً، كما أن هذه التكنولوجيا هى التى ستجلب الثروة إذ يباع ناتجها، ويمكن عندئذ – كما يقول ليوتار – «إغلاق النظام على النحو التالى، يعاد تدوير جزء من البيع فى رصيد أبحاث مكرسة لزيادة تحسين الأداء، وعند هذه اللحظة بالضبط، يصبح العلم قوة إنتاج، أى لحظة فى دورة رأس المال»(١٨)، يحتاج الى كل الأموال فى العالم أولاً، ويحتاج الى كل العقول المبتكرة فى العالم ثانياً، والى إغواء كل خيال قادر على إعادة ترتيب البيانات فى شكل جديد ثالثاً. بما يضمن لهذا النظام المعلوماتى كفاءة أعلى لتشغيل ما يحتكره من المعلومات من جهة، ويهيىء بلدان العالم الثالث – وقد فُرِغَت من مبتكريها، ومن رؤوس أموالها القومية، ومن حكاياتها الموحدة لها (بضربة ما بعد حداثية واحدة) – لأن تكون سوقاً للسلع المعرفية التكنولوجية التى تحتكرها البلاد الأكثر تطوراً. هكذا لن يكون الاستعمار الجديد بحاجة للانتقال المكلف الى الأراضى المستعمرة، عليه فحسب أن يمتص منها عقولها وأموالها لصالح مشروعه التكنولوجى المعلوماتى، ليعيد بيعه لها من جديد.

٢– الى استعمار اللاوعى وذلك من خلال تصنيع

الثقافة، أى تقديم سلع ثقافية ومعلوماتية لافيزيقية وغير قابلة للقياس من طراز الوحدات المعلوماتية أو منتجات التسلية أو وسائل الإعلام «وبذلك تتغلغل صنمية السلعة الى تلك المناطق من الخيال والنفس التى اعتبرت (وحتى المجتمع الصناعى) معقلاً أخيراً يستحيل اختراقه على المنطق الأداتى الرأسمالى».

٣- الى وحدة البلاد الأكثر تطوراً، فالاستعمار الجديد لايحتمل التنافس بين القوميات المختلفة (بريطانيا العظمى، فرنسا، ألمانيا) كما كان الحال فى إطار مرحلة الحداثة التى ضجت بالحروب العالمية فيما بين هذه البلاد. وإنما يجب أن تنتظمها وحدة المصلحة المشتركة فى إطار هوية جامعة أكبر هى هوية (المجتمعات الأكثر تطوراً) كلها بما فيها أمريكا والدول الصناعية الكبرى مثل كندا واليابان، فى مواجهة البلدان الأقل تطوراً الأقل باعتبار الأخيرة سوقاً لمنتج الأولى الصناعى المعلوماتى أيضاً.

ج - ميتا - حكاية ما بعد الحداثة:

وإذا كان المشروع المابعد حداثى هو تكريس للنظام المعلوماتى الرأسمالى، وتجديد لمشروع الحداثة، فربما يساعدنا ذلك على الوصول الى معنى هذه الثنائية التى تنتظم الكتاب لتضع الحدود ما بين ما هو حكائى وما هو علمى. إذ نلاحظ أن ليوتار من خلال تمييزه بين أنماط المعرفة الإنسانية، يختص الوضع الما بعد حداثى المعلوماتى التكنولوجى بالمعرفة العلمية الخالية من أية حكاية أى من أية بنية ذهنية لها شكل السرد: الماقبل والمابعد والغاية التى يراد إحرازها، والتى تتضمن الأصول الاجتماعية لمجتمع ما والأهداف الكبرى التى يريد بلوغها. فالمعرفة المابعد حداثية تتضاد مع المعرفة الحكائية، وتتجاوز المعرفة الميتا حكائية السياسية والفلسفية الحداثية. إلا أن ليوتار لايلبث أن يصف الوضع الما بعد حداثى بأنه «إنتاج لحكايات مبعثرة تحمل كل منها سحابة براجماتية قائمة بذاتها.. وهى فى مجموعها غير قابلة للتوصيل بالضرورة»(١٩). معنى ذلك أن كل الأنماط التى ذكرها ليوتار للمعرفة هى أنماط حكائية، وأن الاستثناء الذى خص به الوضع المابعد الحداثى عاد ليوتار نفسه ليقوضه، لينسبه الى ما أسماه «بالحكايات البراجماتية المبعثرة».

نحن إذن فى الواقع لسنا أمام تناقض ثنائى حقيقى بين معرفة علمية وأخرى حكائية، وإنما نحن - وبحسب تقسيم ليوتار لأنماط المعرفة - أمام ثلاثة أنماط حكائية: ١- حكاية ٢- ميتا - حكاية ٣- حكايات مبعثرة. وإذا صح ذلك، فعلام تنطبق هذه الثنائية المتضادة التى يقبض عليها ليوتار طيلة كتابه ليفرق بها بين ما أسماه بالمعرفة الحكائية والمعرفة العلمية؟ وفيما يختلف ما هو مبعثر من الحكايات المابعد حداثية (البراجماتية) عما هو كلى فى الحكاية البدائية والميتا - حكاية الحداثية (الغائية)؟.

رأينا من قبل أن الخطاب المابعد حداثى ليس إلا تتمة مجددة للمشروع الحداثى وللنظام المعلوماتى الرأسمالى، فهو مع مخالفته لميتا - حكاية الحداثة ليس إلا تجديداً لها، ومع مخالفته لميتا - حكاية الإجماع عند هابرماس، لم يخرج عن إطار المعرفة فى المجتمعات الأكثر تطورا، ذلك أن مشروع هابرماس نفسه يقتضى شفافية المعلومات والتواصل الاتفاقى الحاصل على الإجماع بين البلدان الممتلكة للتكنولوجيا وللمعلومات أصلاً، فهى وحدها القادرة على انجاز مثل هذا الإجماع العقلانى. ويبقى لنا بعد ذلك ما يخرج تماماً عن دائرة المعرفة ألا وهى الحكاية الخرافية البدائية. وعلى هذا يصرح ليوتار فى أكثر من موضع بالثنائية العلمى / الحكائى التى يريد أن يؤسس بمقتضاها للوضع المابعد حداثى للعالم الجديد، وهى ثنائية البلاد الأكثر تطوراً تكنولوجياً والعالم النامى الحكائى، كما يصرح بذلك ليوتار فى أكثر من موضع إذ يقول:

- «فالمجتمعات الأكثر تطوراً يسميها ليوتار طوراً «الدول المتقدمة»، وطوراً «الغرب» ثم يتبناها فى النهاية بالحديث عنها بصيغة المتكلم «نحن أنفسنا فى الغرب» هكذا لا تكون الذات الما بعد حداثية ذاتاً بلا هوية داعية للامركزية الأوروبية، أو ذاتاً براجماتية لا تحدها غايات كبرى، إنما هى ذات تضع حدود فلسفتها البراجماتية، وغاياتها فى إطار هوية «الغرب ككل» الذى يميزه لفظ

التفضيل «أكثر تطوراً» عما هو «أقل تطوراً»، بحيث يصبح «الأكثر تطوراً» - فى الحقيقة - نموذجاً مثالياً متعالياً بحد ذاته، أو يصبح حالة غائية يجب الحفاظ عليها دوماً ليظل هذا المجتمع فى حالة دائمة من القوة بوصفه «الأكثر تطوراً» من الآخر «الأقل تطوراً»، من هنا قد نمسك بالأهداف الكبرى للميتا- حكاية الما بعد حداثية، فإذا كانت الميتا - حكاية الحداثية قد استهدفت تحرير البشر بشكل وهمى أو قمعى، فالميتا - حكاية المابعد حداثية تستهدف الحفاظ على حالة البلاد الأكثر تطوراً، على حساب البلاد الأقل تطوراً بشكل سافر ودون كبير مراوغة:

- «موضوع هذه الدراسة هو (كما يقول ليوتار) وضع المعرفة فى المجتمعات الأكثر تطوراً، وقد قررت أن استخدم كلمة ما بعد حداثى لتسمية هذا الوضع، والكلمة شائعة الاستخدام فى القارة الأمريكية بين السسيولوجيين، وهى تحدد حالة ثقافتنا فى أعقاب التحولات التى غيرت قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر».

- «إن المعرفة قد صارت القوة الرئيسية للإنتاج.. وفى العصر ما بعد الصناعى وما بعد الحداثى سيحافظ العلم على، بل وسيدعم بلا شك، وضعه البارز فى ترسانة الطاقات الإنتاجية. وفى الحقيقة فإن هذا الوضع هو أحد الأسباب التى تدفعنا الى استنتاج أن الفجوة بين الدول المتقدمة والدول النامية ستتسع أكثر فى المستقبل، لكن هذا الجانب من المشكلة لا يجب أن نسمح له بإخفاء جانبها الآخر والمكمل له، فالمعرفة فى شكل سلعة معلوماتية لا غنى عنها للقوة الإنتاجية».

- «ثمة إذن عدم تكافؤ بين براجماتيات الحكاية الشعبية التى تقدم مشروعية فورية، وبين لعبة اللغة التى يعرفها الغرب باسم سؤال المشروعية أو بالأحرى المشروعية باعتبارها استقصاء».

- إننا نستبق أنفسنا، لكن يجب أن يظل فى أذهاننا ونحن نواصل طريقنا أن الحلول العتيقة ظاهريا والتى وجدت لمشكلة المشروعية ليست عتيقة من حيث المبدأ، ولكنها عتيقة فى تعبيرها فقط، ولايجب أن يدهشنا أن نجد أنها قد واصلت وجودها فى أشكال أخرى الى يومنا هذا، ألا نحس نحن أنفسنا وفى هذه اللحظة أننا مضطرون لإقامة حكاية عن المعرفة العلمية فى الغرب لكى نوضح وضعها؟(٢٠).

ويبلغ الوضع مداه للفصل بين المجتمع الغربى الأكثر تطوراً (المابعد حداثى المعلوماتى) وسائر بلدان العالم (الحكائية) حين يصبح الفارق بينهما كالفارق بين الإنسان والقرد، أو وفق نظرية داروين فى التطور كالفارق بين كائنات حية أدنى وكائنات أرقى، وهذا ما يفسر لنا خضوع هذه الكائنات الأدنى إزاء الكائنات الأرقى، ويبرر ازدراء الأخيرة للكائنات الأدنى وتسخيرها لها. فالفارق المعرفى بين الغرب وغيره من البلدان ليس فرقاً كيفياً ولكنه فرق نوعى فى الأساس، وعلى هذا لا يجب أن يستشرى اليأس فى نفوس علماء المعرفة العلمية الغربية لافتقادهم لأى معنى أو غاية إنسانية لما يصنعون، فيكفيهم عزة أنهم قادرون على الاحتفاظ بالمسافة بينهم وبين أصحاب المعرفة الحكائية، ففى مثل هذه القدرة يكمن امتيازهم وأملهم الملتذ بتفوقهم الإنسانى العقلانى، معنى هذا أن إنسانية الغرب تكمن فى - وفقط فى - اختلاف الغرب المتفوق على الآخر الأدنى، وكلما طور الغرب هذه الآلية كلما كان لوجوده معنى. وما محاولات العالم الحكائى لاكتساب المعرفة العلمية والاستضاءة بها إلا محاولات عبثية على أية حال!!، يقول ليوتار: «من المستحيل، إذن الحكم على وجود أو صلاحية المعرفة الحكائية على أساس المعرفة العلمية أو العكس: فالمعايير المتعلقة بكل واحدة مختلفة. وكل ما نستطيع عمله هو أن نحدق فى ذهول إزاء تنوع الأنواع الخطابية، مثلما نفعل إزاء الأنواع النباتية أو الحيوانية».. والتحسر على «فقدان المعنى» فى ما بعد الحداثة لا يمثل سوى الأسى إزاء حقيقة أن المعرفة لم تعد حكائية بالأساس. ورد الفعل هذا لايحدث بالضرورة. كما لاتحدث بالضرورة محاولة استنباط أو توليد المعرفة العلمية من المعرفة الحكائية، كما لو كانت الأولى موجودة داخل الثانية فى حالة جنينية... فالأنواع اللغوية مثل الأنواع الحية متصلة فيما بينها وعلاقاتها ليست متناغمة.. والمعرفة الحكائية لاتعطى أولوية للتساؤل عن مشروعيتها الخاصة، وإنها ترخص لنفسها فى براجماتيات نقلها دون اللجوء الى التدليل والبرهان.

لهذا نجد أن عدم فهمها لمشكلات الخطاب العلمى يصاحبه تسامح معين: فهى تعالج ذلك الخطاب أساساً على أنه نوع مختلف فى عائلة الثقافات الحكائية. والعكس ليس صحيحاً، فالعالم يتساءل عن صلاحية المنطوقات الحكائية ويستنتج أنها لاتخضع مطلقاً للحجاج والبرهان، ويصنفها على أنها تنتمى الى عقلية مختلفة، همجية متخلفة، متأخرة، مستلبة، مكونة من آراء وعادات وسلطة وتعصب، جهل وأيديولوجيا، الحكايات هى أماثيل خرافات أساطير لاتصلح إلا للنساء والأطفال. وفى أحسن الأحوال، تجرى محاولات لإلقاء بعض أشعة الضوء على هذه الظلامية، للتمدين، للتربية، للتطوير»(٢١). يترتب على هذه الثنائية إذن مايلى:

١ - على هذا النحو نرى أن المثل الذى ضربه ليوتار على الحكاية الشعبية الخاصة بقبائل الكاشيناهوا الهندية ليس بريئاً تماماً، إذ به يضع الحلقة الأولى فى سرده لما أسميه من الآن فصاعداً ميتا - حكاية الوضع المابعد حداثى. «فالتطهير العرقى» الذى تم مع إبادة الأمريكيين للهنود سوف يستمر ويتمم مسيرته المابعد حداثية فيما يمكن أن أسميه «التطهير العقلى»، وذلك عن طريق إزاحة المعرفة الحكائية من العقل الغربى بوصفها ماضيا يشترك فيه هذا الغرب مع سائر الشعوب فى العالم، ثم بإزاحة الميتاحكايات الفلسفية والتأملية الغربية من تاريخ هذا العقل وذلك أنها قد تتلاقى فى مستقبل قيمى مأمول بكافة الشعوب، من أجل التكريس للثنائية المتضادة بين المعرفة الحكائية للعالم الثالث (والتى مثل لها بحكايات القبائل الهندية) وبين المعرفة الغربية التى وصلت الى أوجها فى الميتا-حكاية ما بعد الحداثية. تلك الثنائية التى يقوم كتاب ليوتار على تبريرها ووضع السيناريوهات الممكنة للحفاظ عليها. فليوتار فى الحقيقة لم يقدم لنا توصيفا للمعرفة الحكائية والمعرفة العلمية، بقدر ما سعى الى إعادة ترتيب تاريخ العلم الغربى وأهدافه بما يخدم اللحظة الراهنة من واقعه. ومثل هذه القصة المابعد حداثية تقوم شأنها شأن كل ميتا حكاية أيديولوجية على اقتطاع وإضافة وتزييف وإعادة تركيب بما يخدم الهدف النهائى للكاتب. فلا المعرفة الحكائية على هذا النحو الذى شكله بها ليوتار ولا المعرفة العلمية المعلوماتية المابعد حداثية تمثل قطيعة عن النسق العام الرأسمالى المهيمن الذى يحركها كما يوهمنا.

وبموجب هذه الميتا - حكاية الاستراتيجية المابعد حداثية، لن يكون الغرب فى حاجة الى التطهير العرقى الذى استنزف الأموال والدماء من الطرفين (البلد النامى والمتطور) كما كان الحال فى الماضى، وإنما الى التطهير العقلى الذى يجعل من البلاد الأكثر تطوراً مركزاً جاذباً لعقول وأموال العالم الأقل تطوراً، أو مركزاً مهيمناً على هذا العالم.

٢- كما أن التنافس المتقاتل بين القوميات الغربية للسيطرة على الشعوب فى الماضى سيتخذ طابع التنافس المتواطئ، لا التزاحم المتقاتل كما كان الحال فى الماضى، ليجتمع الغرب فى هوية امتلاك المعلومات التكنولوجية، أو هوية البلاد الأكثر تطوراً فى مقابل الأقل تطوراً، وعلى هذه الدول الغربية أن تقبل التناحر كمبدأ مؤسس لهذه الوحدة، وهذا التناحر ليس إلا شبكات مرنة من ألعاب اللغة مما يجنب المؤسسات الشلل البيروقراطى ويفسح المجال لابتكارية اللاعبين مادامت المصلحة العامة لهم مشتركة فى النهاية.

٣- كما أن الأوضاع السياسية الفاسدة فى الغرب لن تقابلها ثورة أو توقع لحدوثها، وقد استوعبت طاقات الأفراد فى إطار وهم كونهم أفرادا أحرارا مبتكرين فى بلاد أكثر تطورا، مما يؤدى الى استتباب الأحوال الرأسمالية التكنولوجية دون ثورة أو توقع لحدوثها.

٤- كما تحرر الميتا - حكاية المابعد حداثية البلاد الأكثر تطوراً من أى التزام مبدئى بقضايا ومشكلات البلاد الأقل تطوراً - التى كانت مستعمرات لها فى الماضى - إلا فى إطار ما هو نفعى وفعال وليس فى إطار ما هو صادق أو عادل. ومن هنا يصبح مشروعاً سياسة الكيل بمكيالين، وسياسة تناقض المواقف ومراوغتها، وهو ما يدخل فى حيز المرونة المطلوبة من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الفعالية فى الحفاظ على وضعية البلاد الأكثر تطوراً كمنتج معلوماتى، وعلى وضعية البلاد الأقل تطوراً كزبون دائم لهذا المنتج، وسوق جاهزة للشراء والتبعية، وهذا يعنى أنه يجب تفريغ

هذه البلاد الأقل تطوراً من حكاياتها بالقدر الذى يسمح للنفوذ الغرب المعلوماتى من النفاذ الى هذه البلاد لملأ الفراغ الثقافى دون الوعد بنقل هذه البلاد الى المجال الأكثر تطوراً، وإنما بالتلويح الدائم لها بهذا الإمكان. وبهذه الطريقة يتم امتصاص عقول وأموال هذه البلدان للمساهمة فى تطوير تقنيات البلاد الأكثر تطوراً مع الإبقاء – فى ذات الوقت – على البلاد المتخلفة فى حال ثابت معلق ما بين تخلخل الهوية والتطلع للنموذج الغربى، مما يثبت وضعيتها.

٥– كما أن هذه البلاد الأكثر تطوراً فى النهاية – والتى تكلفت فى الماضى عبء تمويل مؤسساتها المرسخة لأيديولوجياتها، ستكتفى فى عصر ما بعد الحداثة باستراتيجية تعليمية وثقافية معممة، تاركة لأفرادها عبء القيام بهذه المهمة، فمشروع ليوتار فى النهاية برنامج تعليمى، وكأنه تقرير استراتيجى لصانعى القرار السياسى فى الغرب، وليس مجرد فلسفة قابلة للتأمل. وقد كتبه ليوتار – وفق منظوره الموحد للبلاد الأكثر تطوراً، فمنه طبعت نسختان فى نفس الوقت – واحدة لكندا والأخرى لفرنسا. من أجل تعليم الساسة وصانعى القرار فى معاهدهما. إذ يقول ليوتار فى مقدمة الكتاب «النص التالى نص مناسبة، إنه تقرير عن المعرفة فى المجتمعات الأكثر تطورا، تم تقديمه الى مجلس الجامعات التابع لحكومة كيبيك، بناء على طلب رئيسه. وأود أن أشكره على تكرمه بالسماح بطبعه فى فرنسا. يبقى أن كاتب التقرير فيلسوف وليس خبيراً. الخبير يعرف ماذا يعرف، وماذا لا يعرف. أما الفيلسوف فلا. أحدهما يستنتج، بينما الآخر يتساءل، وهاتان لعبتان مختلفتان من ألعاب اللغة. نجدهما هنا ممتزجتين، والنتيجة هى أنه لا هذه ولاتلك تنجح تماماً. على الأقل يمكن للفيلسوف أن يعزى نفسه بالقول بأن التحليل الشكلى والبرجماتى لخطابات مشروعية معينة، فلسفية أخلاقية – سياسية، تكمن وراء هذا التقرير سوف ترى النور يوماً... ومهما كان حال هذا التقرير، فإننى أهديه الى المعهد البوليتكنيكى [السياسى التقنى] للفلسفة بجامعة باريس الثامنة (فانسين)، فى هذه اللحظة ما بعد الحداثية جدا، التى تقارب [توشك] فيها هذه الجامعة على الموت، بينما يشرف المعهد على الميلاد»(٢٢).

بهذا التقرير – الذى يمزج بين الفلسفة والاستراتيجية السياسية التعليمية، يساهم ليوتار فى تجديد وميلاد أقوى للمجتمع الغربى بإعلاء قيمة الإرادة الإبداعية للفرد، والاستفادة العملية من معطيات الواقع، مما كفل لفلسفة ما بعد الحداثة ازدهارها وانتشارها لا كمنظومة موجهة للمعاهد السياسية فحسب، بل كمادة تعليمية معممة ومبسطة فى المدارس الغربية. ولا غرابة حينئذ أن يواكب هذا الازدهار الواسع لفلسفة ما بعد الحداثة انتشار لمفهوم العولمة بما يقتضيه من هيمنة البلاد الأكثر تطوراً، ومن تزييف للوعى بالمشكلات الاجتماعية الواقعية فى المجتمع الغربى. وعلى هذا لم يكن من الممكن أن تنفرد فلسفة ليوتار وحدها بالساحة الثقافية الغربية، فقد زاحمتها وهاجمتها فلسفات أخرى، مثل الفلسفة التأملية الهرمنيوطيقية عند ريكور، أو الفلسفة النقدية العلمية عند هابرماس، غير أنه من اللافت للانتباه أن هذه التيارات المعادية لفلسفة ما بعد الحداثة، لم تتناقض وإياها الى حد المصادرة، وإنما الى حد الدخول معها فى دائرة جدلية، بما يوازن المسار الثقافى الغربى ويؤمن تقدمه المأمول، ذلك التقدم الذى تسعى إليه كافة جهود علماء الغرب على اختلاف مناحيها، بل وبفضل اختلاف هذه المناحى وتعايشها المتوازن معاً.

٢–١– بول ريكور والحكى كضرورة معرفية:

المعرفة الحكائية عند ليوتار تعبر عن مراحل قابلة للتجاوز تاريخياً، أو عن نمط من التفكير يرتبط بمجتمعات بعينها. غير أن الأمر ليس على هذا النحو عند بول ريكور، فهو يرى أن «بنية الحكاية» هى جزء من بنية العقل البشرى، أو هى مقولة من مقولات العقل الإنسانى. وهكذا سوف تتحول المعرفة الحكائية من شكلها التاريخى أو العنصرى عند ليوتار، الى ضرورة معرفية للعقل الإنسانى عند ريكور. إذ يرى الأخير أن الإنسان لايمكن له أن يدرك مقولة الزمن إلا عبر الشكل الحكائى. فالماقبل والمابعد والآن: هذه كلها مقولات لاعلاقة لها بالزمن السارى اللانهائى الذى نعيشه. والشكل الحكائى وحده هو الذى يمكننا من الوعى

بالزمن كماض لحاضر متجه الى المستقبل، أو بالأحرى هو الذى يشكل وعينا الإنسانى بالزمن.

فالذات – عند ريكور – لاتدرك نفسها إلا عبر رمز وحكاية، أى على نحو غير مباشر، عبر علامات هى رموز ونصوص أى عبر وسيط لغوى. ومن خلال هذا الوسيط غير الواضح تماماً يجب على الذات أن تدرك أن المعرفة المطلقة مستحيلة الى الأبد، وأن فهم الذات لذاتها هى مهمة شاقة ولاتكتمل أبداً. وعليها أن تبذل محاولات مستمرة لفهم هذه الرموز. «كما أن وجودنا لايمكن أن ينفصل عن الاعتبار الذى نعطيه لأنفسنا، فعبر حكينا لقصصنا الخاصة نعطى أنفسنا هوية. فأن نفهم الكائن الذى هو نحن على نحو جوهرى، أو أن نسعى لفهم الحوادث الإنسانية وتعليلها، كل هذا لايتم إلا من خلال حكى قصة»(٢٣)، فالزمن لايصبح زمنا إنسانياً إلا إذا اتصل بحالة حكائية، والحكاية لاتبلغ معناها التام إلا عندما تصبح ظرفاً للوجود فى الزمن(٢٤) ومن ثم فإن بنية الحكى تنطبق على كل الأشكال التى يتم بها إدراك التجربة الإنسانية فى «زمانيتها» – إن صح التعبير – مثل السيرة والسيرة الذاتية والفيلم السينمائى واللوحة الفنية.. الخ. وبهذا التعريف الذى يصل الحكى بإدراك الإنسان لتجربته فى الزمان، يخرج ريكور ببنية الحكاية – من إطار القصر على شكل معرفى دون آخر، أو على مجتمع دون سواه كما هو الحال عند ليوتار، الى إطار البنية الذهنية الملازمة لكل عقل إنسانى.

والإنجاز الأكبر لريكور فى هذا الصدد هو موازنته بين بنية الحكى الخيالية، وبنية علم التاريخ فى العصر الحديث: تاريخ العلم، أو تاريخ الأمة، أو تاريخ الفرد. فإذا ما كان الشائع هو أن التاريخ يقص الواقع والحقيقة، وأن الحكاية الخيالية تقص الخرافة، فإن الأمر فى نظر ريكور يحتاج الى مراجعة لمعنى هذه الحقيقة التى يكتبها التاريخ العلمى فى مجتمعاتنا الحديثة. فهو يرى أن الطبيعية الزمنية للتجربة هى المرجع المشترك بين كتابة التاريخ وحكى الخيال. كل حكاية تتكون من بداية وأزمة وغاية، وكاتب التاريخ الواقعى كحاكى القصة الخيالية يخضع ما لديه من معلومات الى اختيارات وترتيبات تبرز الطابع الزمانى المتتالى للتجربة. فالأحداث التاريخية فى إطارها الخام المتنافر المتقطع، لاتصبح قابلة للفهم إلا فى إطار حكائى. فما يعرف «بالحبكة» فى الحكاية الخيالية يناظره «التركيب والتجميع» للأحداث التاريخية فى كتابة التاريخ، وكل من «الحبكة» فى القص و«التركيب» فى التاريخ يوجه الأحداث نحو غاية أو معنى. وهذا الشكل الحكائى وحده هو الذى يضع مسافة بين معايشة الحدث وحكاية الحدث مما يجعل الأحداث قابلة للفهم.

ويمضى ريكور الى مدى أبعد فى الموازنة بين التاريخ والحكى، إذ يرى أن التفسير التاريخى لحدث ما يتعلق أساساً بفهم حكائى للحدث، أى بعلاقة هذا الحدث بما سبقه وبما ترتب عليه. فالتاريخ سواء أكان تاريخاً اجتماعياً أو اقتصادياً أو ثقافياً أو علمياً سيظل مرتبطاً بالزمن من جهة وبالتغيرات التى تربط الحالة النهائية بحالة مبدئية من جهة أخرى. فالواقع يعاش والتاريخ يحكى، «وعلى نحو نهائي [يمكن أن نقول] أن التاريخ لايمكن أن ينفصل عن القص، لأنه لاينفصل عن الحركة التى يقوم بها فاعلون، وتقتضى أهدافاً وظروفاً وعلاقات ونتائج مرادة أو غير مرادة. والتفسير التاريخى مثله مثل الحبكة الحكائية هو الوحدة الأساسية التى تركب هذه العناصر المتنافرة فى كلية قابلة للفهم»(٢٥).

ولاشك أن كتابة التاريخ تستدعى الرجوع الى الواقع، الى الوثائق وأرشيف المعلومات، فى حين أن الحكاية الخيالية تتنكر لهذا الدليل المادى الوثائقى. ولكن هذا لايعنى أن الخيال الأدبى لايستند لأية مرجعية، فكل نظم الرموز تساهم بشكل أو بآخر فى إعادة تشكيل الواقع، أى أن الرموز المستخدمة فى الحكى الخيالى لها مرجعية ما فى الواقع، ليست هى مرجعية المطابقة، ولكنها مرجعية إعادة التشكيل.

من جهة أخرى لانستطيع أن نقول أن كتابة التاريخ هى نفسها الوثائق، ذلك أن كتابة التاريخ تعيد بناء الحدث الماضى بناء على الوثائق، والمؤرخ فى هذه الحالة – مثله مثل الحاكى – فى حاجة الى الخيال، ليركب حبكة ما تتيحها أو ربما تسكت عنها الوثائق. وبهذا المعنى يؤلف التاريخ الانسجام الحكائى الذى يتوافق مع الوثائق، أو بعبارة أخرى يبدو التاريخ وكأنه

تفسير حكائى للوثائق. وهذا التفسير يخضع لفهم خاص من قبل المؤرخ للوثائق التى بين يديه، وهكذا يبدو الفهم نوعاً من التأويل الذى يمارسه المؤرخ لحكاية التاريخ، ويمارسه الحاكى لحكاية الأدب(٢٦).

من هذا المنطلق يرى ريكور أن التاريخ هو شكل متطور عن الفن الحكائى. وكلاهما يشبعان إدراكنا للزمن فى انقسامه الى ماض وحاضر ومستقبل. وكلاهما تصرف خيالى فى مادة واقعية: الوثائق بالنسبة للتاريخ، الواقع المعاش بالنسبة للأديب. وكلاهما نوع من الفهم لهذا الواقع وتفسير له يمر عبر وسيط لغوى. ولكن السرد التاريخى يختلف عن السرد الحكائى، فالحدث الماضى الذى يحكيه التاريخ لايخضع للمعايشة والملاحظة وإنما للتذكر، ومع ذلك فالتاريخ يدعى أن ما يؤرخه الآن هو استحضار مطابق للحدث المعيش فى الماضى، ويسم خطابه فى هذا السبيل بطابع الجزم والصدق، وعلى هذا تقوم علاقة المؤرخ بالقارئ على أساس استراتيجية الاقناع والتدليل بالحجة. ومن ثم فالتاريخ هو مادة حكائية قابلة للنقض والمراجعة والبرهان. فى حين أن السرد الحكائى الخيالى هو استحضار خيالى لحدث ماض، وخطابه هو محض «زعم»، فالقارئ منذ البدء يعرف أن ما يقرأه هو محض خيال، وبذلك تقوم علاقة الأديب بالقارئ لا على أساس الاحتجاج والاقناع، وإنما على أساس المواءمة بين عالم النص الخيالى وعالم القارئ الواقعى. بعبارة أخرى إن الارتباط الذى يفرضه السرد الحكائى بين العالم الخيالى للنص والعالم الواقعى للقارئ، يقوم بالدور نفسه الذى يؤديه الدليل الوثائقى بالنسبة للسرد التاريخى. لأن الحاكى لايملك الدليل المادى على مايقول، وهو لايطالب قارئه بالتأكد من صحة ما يحكيه، وإنما يطالبه بأن يقترح تقييمه وتقديره وتأويله الخاص للأحداث والشخصيات. فالسرد الأدبى لايكتمل معناه إلا بالقراءة، كما لا يكتمل معنى السرد التاريخى إلا بالدليل. ثمة تداخل بين الفن والتاريخ، ولكن التاريخ يدعى أن ما يركبه هو الحقيقة، أما الفن الحكائى فيعطى الأولوية للمعنى المولد مما هو متراوح بين الخيال والواقع، وبذلك يحتفظ الحكى بغموضه وميزته كعمل مفتوح وطاقة قادرة على التعبير عن القيم المجردة الكامنة وراء التغير الاجتماعى أكثر مما يستطيع ذلك التاريخ. بهذا المفهوم تبدو الحقيقة الأدبية التى يقدمها النص الأدبى أكثر ثراء وصدقاً مما قد يومىء إليه النص التاريخى من عناصر واقعية ستظل موضع الشك ما لم يكن لدينا الحجة التاريخية الدامغة لصدقها(٢٧).

هكذا يختلف ريكور فى فلسفته للمعرفة عن ليوتار، إذ يقرر ليوتار قطيعة تاريخية وابستمولوجية بين المعرفة الحكائية والمعرفة العلمية، فى حين يرى ريكور أن المعرفة الحكائية مستمرة فى تشكيلنا المعاصر لتاريخ المعرفة. وكأن ليوتار أراد أن يقتطع المعرفة الحكائية من تاريخ المعرفة الغربية، ليعيد ترتيب هذا التاريخ، وتفسيره تفسيراً جديداً، أو حتى يضع المعرفة الحكائية فى وضع معارض أو مقابل للمعرفة المابعد حداثية، أو بالأحرى أنجز ليوتار هذا الاقتطاع ليضع البلاد الأكثر تطورا فى مقابل البلاد الأقل تطوراً من جهة، وليتجاوز ميتا — حكايات الحداثة الغربية الى ميتاحكاية مابعد حداثية جديدة من جهة ثانية، دافعاً عن نظرية مابعد الحداثة شبهة الايديولوجيا، على اعتبار أن الأسطورة أو الحكاية الخرافية مثلها مثل الفلسفة السياسية أو المثالية أو الماركسية هى أيديولوجيا زائفة معوقة للابتكار الخلاق لدى الفرد والجماعة، وأن ما بعد الحداثة تقوم على أساس لذة الابتكار وحرية الذات.

فى حين بدأ ريكور فى تأصيل المعرفة البشرية منذ فجرها بالرجوع الى الشكل الحكائى لا بوصفه يشكل بدايات المعرفة الغربية فحسب، ولكن بوصفه بداية وضرورة معرفية إنسانية عامة ومستمرة، من خلالها يتم إدراك الزمن والتغير فى الزمن. يساوى فى ذلك بين الإنسان فى كل مكان وكل عصر، علاوة على ذلك يشير ريكور الى الجانب الإيجابى للمعرفة الحكائية (الحكى الخيالى والتاريخ الواقعى) بالنسبة للمجتمع: كل مجتمع، إذ يرى أن الشكل الحكائى هو الشكل الذى تعى به هذه المجتمعات ذاتها وتصحح مسارها فى التاريخ، «فالمتخيل والمحكى هو الذى يشكل اللحمة الاجتماعية لكل مجتمع، كما يؤسس لوعى الجماعة بذاتها وأهدافها، ويزودها بمصدر ومخزن للهوية مرن ومتجدد باستمرار يشكل هويتها ويمنح لوجودها معنى».

وسواء تمثل هذا الخيال فى أسطورة أو حكاية خرافية أو أيديولوجيا سياسية أو فلسفة مثالية أو نقدية، فهذا لايعنى أن الهوية التى يتعرف عليها الفرد والجماعة من خلال المحكى الخيالى هى هوية ثابتة أو أيديولوجيا زائفة، فهذه الهوية تتحرك دائماً مابين برنامجين سرديين: بين ما عليه الذات وماتريد أن تكونه، أى بين خصائصها المتاحة وإمكاناتها الأخرى الكامنة. ومثل هذه الهوية يمكن أن تتخلص من جانبها الجامد الزائف إذا ما ارتبطت بتصورات يوتوبية للمجتمع، فإذا ما كانت سمة الأيديولوجيا هى تبرير الوضع القائم وإضفاء شرعية عليه، فإن طرح هذه الجماعة ليوتوبيات جديدة وهى تصورات مثالية مخالفة للواقع يساعد على اكتشاف الممكن، وبهذا يكشف الجانب الإيجابى لكل من الأيديولوجيا (كأساس لترابط الجماعة وشعورها بالانتماء بما يمنح لحركتها صلاحية وقوة وسلطة) ومن اليوتوبيا (تثوير الواقع وتغييره) فى جدلهما الخلاق، عن وجهى الخيال الضامن لوحدة الجماعة: المحافظة والابتكار(٢٨).

ب - الهرمنيوطيقا والميلاد الجديد للحداثة:

وعلى الرغم من الاعتبار الذى يرده ريكور للمعرفة الحكائية بوصفها ضرورة معرفية لكل إنسان ولكل مجتمع بها يتم إدراك الزمن والهوية والانفتاح على الممكن. إلا أننا يجب أن ننتبه إلى أن مقال ريكور هو أيضاً تأمل وانشغال بالازمة الغربية لمجتمع الحداثة، ومحاولة لاستعادة المشروع الحداثى لصالح ما يجدده، شأنه فى ذلك شأن ليوتار. فهما ينطلقان عن هم واحد هو إرادة تجاوز سلبيات الحداثة الغربية الى ما هو إيجابى وخلاق ومجدد لمسار الحضارة الغربية. كل من ريكور وليوتار مهموم بكيفية تجنيب الذات مشاعر الإحباط واليأس التى تنتابها لفراغ هذه الحداثة الغربية من معنى إنسانى حقيقى. فليوتار يصرح بأن هذا اليأس الذى ينتاب العلماء فى العالم الغربى اليوم يجب أن يمحى لصالح لذة الابتكار وحدها لدى الذات الفردية، ويوهم بأن هذه اللذة يمكن لكل ذات أن تحققها بشكل براجماتى، وتمارس من خلالها إنسانيتها وحقها فى الوجود بعيداً عن أى سلطة أو قمع مباشر. وبهذا سوف يسترد مشروع مابعد الحداثة قدرته على مقاومة اليأس المصاحب لـــــــــــعواقب الحداثة، مما يجعل كل ذات تنتمى – على سبيل التماثل – الى المجتمع المعلوماتى الراهن الأكثر تطوراً. وذلك فى مقابل الذات والجماعة المندمجة فى المعرفة الحكائية فى المجتمعات الأقل تطوراً والتى ربما ينعم أفرادها بتلاحمهم الاجتماعى المباشر والفورى، إلا أنهم غارقون فى «ظلامية العقل». ربما كان هذا اليأس المهدد للإنتاجية، ولمقام هيمنة الدول الأكثر تطورا، والذى ربما يؤدى الى ثورة فى هذه المجتمعات هو ما يشغل ليوتار حين أراد استبدال اللذة الفردية بالتوافق أو الثورة الجماعية عند قوله: «لاتمثل المعرفة العلمية مجموع المعرفة، وقد وجدت على الدوام بالإضافة الى، وفى تنافس ونزاع، نوع آخر من المعرفة، سأسميه حكائياً.. ولاأقصد بأن المعرفة الحكائية يمكن أن تتغلب على العلم، لكن نموذجها مرتبط بأفكار عن الاتزان الداخلى والتعايش، تبدو بجوارها المعرفة العلمية المعاصرة بائسة، وخصوصاً إذا كان عليها أن تكون خارجية بالنسبة للعارف ومستلبة عن مستخدمها بدرجة أكبر مما كانت عليه حتى الآن، والتثبيط الناشيء عن ذلك لدى الباحثين والمعلمين لا يمكن إغفاله على الإطلاق، فمن المعروف جيداً أنه خلال الستينيات، وفى كل المجتمعات الأكثر تطورا، قد بلغ أبعادا متفجرة بين من يعدون أنفسهم لممارسة تلك المهن – أى الطلاب – بحيث طرأ انخفاض ملحوظ فى الإنتاجية فى المختبرات والجامعات العاجزة عن حماية نفسها من عدواه. وليس مطروحا توقع أن يؤدى هذا، بأمل أو بخوف، الى ثورة، فلن يغير هذا نظام الاشياء فى المجتمع ما بعد الصناعى ما بين عشية وضحاها. لكن هذا التشكك من جانب العلماء يجب أن يؤخذ فى الاعتبار كعامل رئيسى فى تقييم الوضع الحالى والمستقبلى للمعرفة العلمية. ومما يزيد ضرورة أخذ ذلك فى الاعتبار – وهذه هى النقطة الثانية – أن فتور معنويات العلماء له أثره على مشكلة المشروعية التى هى المشكلة المحورية»(٢٩).

وريكور ينطلق من نفس الهم الذى يشغل ليوتار: هم اليأس الذى أصيبت به الحداثة الغربية، ويريد تجاوزه من خلال رد الاعتبار هذه المرة لذات المؤول فى انتمائها

للمقدس المنسى، فإذا كان المابعد حداثى هو الانفصال عن الحكاية والتشكك إزاء الميتا حكايات، التى أثبتت تخلفها أو فشلها، فالهرمنيوطيقى هو - بدوره - تشكك إزاء ظاهر الحكاية والميتا-حكاية، بوصفها رموزا تخفى غير ما تظهر، وتنطوى على طاقة هائلة كامنة جديرة بالتأمل المجدد للقيم الإنسانية. وكما كانت فلسفة مابعد الحداثة نتاجاً للتقدم المعلوماتى والعلمى الذى شهده عصر الحداثة، كانت الهرمنيوطيقا الفلسفية نتاجاً للتقدم فى العلوم الإنسانية مثل علم النفس والفينومنولوجيا وعلوم اللغة فى عصر الحداثة. إذ يقول ريكور فى كتابه «تعارض التفسيرات»: إذا ما كنا نتحدث عن مشكلة الرمز الآن، فى هذه الحقبة من التاريخ، فهذا يتعلق ببعض ملامح «حداثتنا»، ومن أجل شن هجوم مضاد ضد هذه الحداثة نفسها. فى ذلك الظرف التاريخى الذى تم فيه نسيان علامات المقدس، وافتقاد الإنسان لنفسه كمنتم للمقدس. هذا النسيان للمقدس - كما نعرف - هو الثمن الذى تم تقديمه [فى إطار الحداثة] لإنجاز مهمة عظمى هى تغذية الإنسان وإشباع حاجاته عن طريق التحكم فى الطبيعة من خلال التكنولوجيا الكوكبية. غير أننا فى هذه الحقبة ذاتها نريد أن نعيش شحن لغتنا [بالدلالة]، نريد أن نعاود الانطلاق من اللغة فى امتلائها. بيد أن هذا الطموح هو أيضا هدية من هدايا الحداثة، لأننا نحن الحداثيين أصحاب الفيلولوجيا، والتفسير، والفينومنولوجيا، والتحليل النفسى، والتحليل اللغوى.

هكذا نرى أن نفس الحقبة التى فرغت اللغة من [المعنى] هى ذاتها التى تعيد ملئها من جديد. على هذا فليس الندم على الصروح المنهارة هو الذى يدفعنا فى مسيرتنا، ولكنه الأمل فى إعادة إبداع اللغة، إننا نريد أن نكون من جديد فى حالة استجواب أو حالة استفهام. «فالرمز يتيح الفكر» هذه العبارة تعنى.. أن كل شىء قد قيل فى غموض، وبأنه يجب دائماً أن نبدأ كل شىء وأن نعاود البدء وفق معيار التفكر»(٣٠).

ومثل هذا النهج الهرمنيوطيقى للتعامل مع الرموز لهو تعبير عن يأس الحداثة وعلاج لهذا اليأس فى ذات الوقت، وهذه هى الدائرة [وهى ليست دائرة مميتة وإنما دائرة حيوية ومحفزة]: الهرمنيوطيقا تبدأ مما هو قبل - الفهم، أى من ذلك الذى تحاول وهى تفسره أن تفهمه. وعن طريق هذه الدائرة الهرمنيوطيقية أستطيع اليوم أن أتواصل بالمقدس،.. فالوجود مازال قادراً على أن يكلمنى، وهذا - بلا شك - فى حالة البراءة الأولى للرمز، أى فى مرحلة ماقبل - النقد، والتى كان فيها الرمز مادة للاعتقاد المباشر. كما أن الوجود قادر على أن يكلمنى فى حالة أخرى، يمكن أن أطلق عليها حالة البراءة الثانية [وهى الحالة التى تنشدها الهرمنيوطيقا] والتى تقع فى مرحلة (مابعد - النقد) لرموز (ماقبل - النقد)»(٣١).

يرى ريكور إذن أن ثمة ماضيا حكائيا مقدساً ثرى الدلالة أن ينتمى إليه الحداثيون إذا ما جددوا تفسير رموزه وفق خبرتهم الحداثية (علم النفس - الفيلولوجيا .. الخ) وإذا ما تجاوزوا هذه الخبرة الى حال الهرمنيوطيقا التى تشكل فلسفة للفكر انطلاقاً من الرمز الحكائى، فلسفة تفيد من كل الخبرات النقدية للحداثة، وترد لذات المؤول ونسبية التأويل اعتبارهما فى سبيل غايات قيمية عليا.

ما بين ريكور وليوتار هم مشترك لاستنقاذ منجزات الحداثة من اليأس المخيم. وبينهما محاولات لابتكار مخارج من هذا المأزق بالتركيز على الذات الفرد: الذات المؤولة أو الذات الهامشية المبتكرة. وبين ريكور وليوتار أيضاً انشغال بالتحرر من سلطة الأيديولوجية الثابتة، غير المنفتحة على الاحتمالات فى النظر الى مستقبل الغرب، وهما يثقان - فى هذا الصدد - بقدرة الإنسان ما بعد الحداثى على الابتكار المعلوماتى (عند ليوتار)، أو الإبداع التأويلى للمعنى (ريكور). فالمعلومات فى تقطعها وغزارتها المغرية بالابتكار عند ليوتار قد تناظر الرموز كطاقات موحية بالمعانى التى لاتنفد عند تفكرها عند ريكور. لكن الفيلسوفين يختلفان فى الغاية الكبرى المرجوة من هذا المستقبل. فريكور يريد استنقاذ الماضى الحكائى الغربى المنسى باستخلاص القيم المؤسسة للجماعة فى المستقبل. وليوتار يريد الحفاظ على الحاضر التكنولوجى الغربى فى ازدهاره المهيمن الحاضر. وعلى هذا الأساس يستمسك الأول بالحكاية

والميتاحكاية من أجل الوصول الى حال جديدة من إعادة التأويل للقيم الإنسانية الجامعة، فى حين يوهم الثانى بالإطاحة بالحكاية والميتاحكاية للوصول الى حكايات متناحرة مبعثرة هى عند التحليل النهائى عناصر مكونة لميتاحكاية البلاد الأكثر تطوراً. صحيح أن ريكور قد اقتصر فى كل كتبه على مراجعة الماضى اليونانى والمسيحى التوراتى بوصفهما مصدرى الهوية الغربية، مغفلاً تماماً تداخلات هذا الماضى وجدله بسائر الحضارات الشرقية، إلا أن نظريته فى العمق وفى الغاية الأخيرة تحتمل مثل هذا الجدل بين الحضارات على مستوى الشكل الحكائى المعرفى ومستوى القيم الإنسانية الجامعة. فى حين أن نظرية ليوتار فى مصادرتها على الماضى الإنسانى المشترك، ورهانها على مستقبل ذى حد ثنائى فارق بين البلاد الأكثر تطوراً صاحبة المعرفة العلمية، والأقل تطوراً صاحبة المعرفة الحكائية، لا تحتمل بحال من الأحوال إلا تكريس هذه الثنائية، أو امتثال البلاد الأقل تطوراً للنمط الأكثر تطوراً. فالماضى الذى يبحث ريكور عن أشكاله وقيمه – بأدوات حداثية – يضم المشترك الإنسانى، فى حين أن الحاضر الذى يثبته ليوتار يقتصر على تلك البلاد الأكثر تطوراً. ومن ثم فهما يختلفان فى النظر للزمان واللغة والرابطة الاجتماعية.

ثالثاً – الحكاية والزمن:

١-١– ليوتار: ثنائية الزمن ونهاية التاريخ

يفصل ليوتار بين المعرفة الحكائية التى تقوم على بنية سردية الماقبل والمابعد، والتى يتم دائماً تكرارها، وبين المعرفة العلمية التى لاتعتمد على بنية سردية وإنما على معلومات متفرقة يتم تخزينها. وعلى هذا النحو يميز ليوتار بين علاقة كلٍّ من المعرفة الحكائية والمعرفة العلمية بالزمن. فالمعرفة الحكائية تقوم على أساس تثبيت الماضى (كبنية سردية) لاستهلاكه دوماً. فى حين أن المعرفة العلمية المابعد حداثية تخزن الماضى (كمعلومات) مستحضرة دوماً لإنتاج معارف وابتكارات جديدة. وعلى هذا النحو يختلف الماضى المستمر فى المعرفة الحكائية، عن الماضى المفكك الى حضور معلوماتى فى المعرفة العلمية. فالزمن فى المعرفة الحكائية ماض دائم، أما الزمن فى المعرفة العلمية المابعد حداثية حضور دائم. بهذا المنظور الزمنى الثنائى للمعرفة يؤسس ليوتار للتمييز بين البلاد الأكثر تطوراً فى حفاظها على حالتها الراهنة، وبين البلاد الأقل تطوراً فى انحصارها فى حالتها الماضية.

وبهذا المنظور أيضا يستكمل ليوتار ميتا – حكاية مابعد الحداثة كما سبق وأن فصلناها، فهو لايقدم فى تأريخه وتصنيفه لأنماط المعرفة تصوراً علمياً للزمن، بقدر ما يقدم تصوراً ميتافيزيقياً أو بالأحرى أيديولوجياً له. فالزمن عنده زمنان. زمن الماضى وزمن الحاضر، وهذان زمنان مكانيان ثابتان، الأول زمن ماض يقع فى البلاد الأقل تطوراً صاحبة المعرفة الحكائية، والثانى زمن حاضر يقع فى البلاد الأكثر تطوراً صاحبة المعرفة العلمية. على هذا النحو يرهص التصور المابعد حداثى للزمن عند ليوتار لمقولة فوكوياما عن نهاية التاريخ. «ومن المعروف أن فرانسيس فوكوياما المحلل الأمريكى الذى عمل نائباً لمدير قسم التخطيط السياسى فى وزارة الخارجية الأمريكية قد ذاع صيته عام ١٩٨٩ ، بعد أن نشر مقالة بعنوان : «نهاية التاريخ» وتبعها عام ١٩٩١ بكتابه عن «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» ، التى افترض فيهما، أن العالم قد وصل الى نهاية التاريخ الذى لاينبئ بأى تطور محتمل، ذلك أن انتصار الغرب الليبرالى هو من القوة بحيث تنهار معه أية بدائل منهجية قادرة على الحلول محل الليبرالية الغربية التى باتت تبدو كحقيقة مطلقة. وعلى هذا فإن الأفق قد انسد فعلاً فى وجه طموح الإنسان الى التغيير. وعلى هذا يرى فوكوياما أن العالم سينقسم الى كتلتين رئيسيتين: كتلة بلدان العالم الثالث التى ستظل غارقة فى مستنقع التاريخ، وكتلة البلدان الغربية التى وصلت الى نهاية التاريخ»(٣٢). لكن ليوتار كان أكثر حذقاً من فوكوياما إذ وضع التفاوت الساحق بين بلدان العالم وبين البلدان الأكثر تطوراً لا على مستوى الوعى بالتاريخ فحسب، بل على مستوى كونى زمنى. ليبدو المابعد حداثى مهيمناً لا على مقدرات الشعوب، بل على صيرورة الزمن بأسره. فهو يريد التحكم فى الزمن، محتفظاً لبلاده بزمان متجدد، وفارضاً زمان متجمد على الآخرين.

خصائص الزمن الحكائي والزمن العلمي:

ويلاحظ ليوتار فيما يتعلق بزمنية المعرفة الحكائية، أن استمرار هذه المعرفة يعتمد:

أولاً: على تكرار التلاوة، ومثل هذا التكرار لايؤدى الى تذكر الماضي بل على العكس يؤدى الى نسيانه، ذلك أن الجماعة التى تتخذ من الحكاية الشكل الرئيسى للكفاءة ليست بحاجة الى تذكر ماضيها أو تفهمه، فهى تستعيض بفعل تكرار التلاوة - كطقس - عن الوعى بالزمن فى تطوره: «وكلما اكتسب الوزن أسبقية وأهمية (فى طقس التلاوة) كلما كف الزمن عن أن يكون دعامة للذاكرة ليصبح نبضاً لاتحيط به الذاكرة، (مما) يمنع - غياب الفصل الملحوظ بين الفترات الزمنية.. (و) يسلمها الى النسيان».

ثانياً: أن تكرار الحكاية من حقبة لأخرى ومن راوٍ الى مروى إليه يوهم بأن ثمة تماهى فى الزمن بين الماضى والحاضر، وعادة لا يكون الأمر كذلك فى الحقيقة، مما يجعل هذا النوع من الزمنية سريع الزوال وغابرا.

ثالثاً: تعتمد المعرفة الحكائية فى انتقالها على السماع، والمستمع الحالى يكتسب حق الوصول الى نفس السلطة التى كانت للراوى الأول بمجرد الاستماع. ويجرى الزعم بأن السرد هو نقل أمين حتى لو كان الأداء الحكائى شديد الابتكارية والاختلاف من راو لآخر ومن حقبة لأخرى.

رابعاً: لا تقتصر المعرفة التى تنقلها هذه الحكايات بأية حال، على وظائف النطق، فهى تحدد بضربة واحدة ما يجب أن يقوله المرء، وما يجب أن يستمع إليه المرء لكى يتكلم، والدور الذى يجب عليه أن يلعبه فى مشهد الواقع لكى يكون موضوعاً للحكاية. مما يجعل «الناس بمعنى من المعانى، (ليسوا إلا ذواتا) تجعل الحكايات راهنة، وهم لايفعلون ذلك فقط عن طريق حكايتها، بل كذلك بالاستماع اليها وحكى أنفسهم من خلالها»، بعبارة أخرى تلعب الحكايات داخل مؤسساتهم دوراً أساسياً ذا مشروعية فورية غير خاضعة للتحليل أو الاستقصاء أو الإبداع. والجماعة لاتعثر على المادة الخام لرابطتها الاجتماعية فى معنى الحكايات، بل غالباً ما تعثر عليها فى فعل تلاوتها(٣٣).

ويمثل ليوتار «لزمنية» هذه المعرفة الحكائية بما نجده عند قبائل الكاشيناهوا الهندية، ليصل بنا الى مفارقتها «لزمنية» المعرفة العلمية الغربية التى يكون للزمن فيها خصائص أخرى:

أولاً: الذاكرة فى المعرفة العلمية غير مغيبة بالتكرار. فالماضى مخزن وليس مستهلكا دوما كما هو الحال فى المعرفة الحكائية، ويتم تحويله الى رأسمال فى العلم أى الى نمط من الفهم، مثله مثل فائض القيمة على المستوى الاقتصادى، وهو يزداد اتساعا وتعقيدا باستمرار من خلال تخزينه كمعلومات.

ثانياً: لعبة العلم تتضمّن زمنية تعاقبية، أى ذاكرة ومشروعاً. فالمرسل الحالى لمنطوق علمى يفترض فيه أن يكون مطلعاً على المنطوقات السابقة المتعلقة بموضوعه (بيبلوجرافيا)، وهو لا يطرح منطوقاً جديداً عن موضوعه إلا إذا كان المنطوق الجديد مختلفاً عن المنطوقات السابقة. هذه التعاقبية تفترض ذاكرة وسعياً الى الجديد، وتمثل عملية تراكمية بالأساس، وإيقاعها هو إيقاع متغير.

ثالثاً: لايكتسب أى منطوق علمى أى صلاحية من حقيقة تقريره. كما أن انتقاله لايتم عن طريق الراوى والمروى له، وإنما عن طريق التعليم، والمخاطب فى التعليم هو الطالب الذكى الذى يستطيع أن يجدد وأن يكون مرسلاً جديداً وليس مجرد راو عن راو. وعلى هذا فإن تعليم المنطوق العلمى ليس غياباً فى الزمن الغابر. وذلك لأنه لا يتم تعليم هذا المنطوق إلا إذا كان لايزال يقبل التحقق فى الحاضر من خلال التدليل والبرهان. كما أن أى منطوق جديد لايمكن قبول صحته إلا إذا دحض المنطوق الأسبق عن طريق الإدلاء بحجج وبراهين(٣٤).

مغالطات التمييز بين الزمنين:

هذا التمييز بين زمنية المعرفة الحكائية وزمنية المعرفة العلمية قد يبدو صحيحاً عند النظرة الأولى، ولكن بعد تدقيق فى المفارقة بين الزمنين قد يطلعنا على المغالطات التى ينطوى عليه هذا التضاد الذى بناه ليوتار لخدمة هدفه النهائى للتكريس للوضع المابعد حداثى:

أولاً: زمنية المعرفة الحكائية التى يضرب ليوتار مثلاً

عليها بمعرفة قبائل الكاشيناهوا هى معرفة شفاهية، ولايمكن اعتبارها مقابلة، هكذا – وبضربة واحدة – للمعرفة المعلوماتية المابعد حداثية، فى تجاوز غريب لكل المراحل التاريخية الفاصلة والواصلة بين المعرفتين، والتى تمثل مراحل تطور أو تداخل. وحتى تصح المقارنة فيجب مقارنة هذه المعرفة الشفاهية القبلية، بالمعرفة الكتابية السابقة على المعرفة المعلوماتية التكنولوجية. هذا إذا نظرنا للأمر بمنظور تاريخى، أما إذا نظرنا إليه بمنظور تزامنى فسوف تدلنا البحوث الحديثة أن ثمة تخزينا مدونا للمعارف عرفته الشعوب فى كافة العصور، حتى وإن اتخذ هذا التدوين شكل الرسم أو الحفر على الأحجار. المسألة فى هذه الحالة فى حاجة الى مراجعة، والى إمعان للنظر فى علاقة وسائل المعرفة بعضها ببعض: الشفاهة والرسم والكتابة والحفظ التكنولوجى، أو تطورها، أو هيمنة عنصر منها على الآخر. ففى المعرفة الكتابية لايلعب الدور الشفاهى للراوى والمروى له والسرد كل هذا الدور الأساسى فى انتقال المعرفة المزعوم ثباتها، إذ كان للكتابة دورها فى حفظ الحكاية مما جعلها قابلة لقراءات جديدة باستمرار. كما أن انفصال التدوين عن النقل الشفاهى ليس ملحوظاً على هذا النحو فى حضارات أخرى قديمة مثل الحضارة المصرية أو الحضارة اليونانية القديمة، كما أن المعرفة الشفاهية فى عصرنا التكنولوجى قد تسربلت بزى جديد فى وسائل الاتصال. وعلى هذا تبدو هذه الفرضية الثنائية تبسيطية للغاية أو بالأحرى قاصرة.

الأمر الثانى إذا كان المراد هو تعيين ما يختلف به الوعى بالزمن فى المعرفة الحكائية عنه فى المعرفة العلمية، فإن الوعى بالزمن المطلق الحكائى والزمن المتطور العلمى كان موجوداً لدى الإنسان منذ أقدم العصور، إذ أنه يمثل ضرورة عقلية كما انتهى الى ذلك علماء الإدراك ودارسو المخ البشرى فى عصرنا الحديث. وفى هذا الصدد يقول لنا إدجار مورين Edgar Morin فى كتابه «معرفة المعرفة»: «إن أجدادنا الصيادين، جناة الثمر، الذين استطاعوا على مدار عشرات الآلاف من السنين أن يطوروا تقنيات الحجارة، ثم العظم، ثم المعادن، كانوا يمتلكون ويستخدمون ضمن استراتيجيات المعرفة والحركة فكرا تجريبياً، منطقياً وعقلانياً. ومع ذلك فقد ظل هؤلاء البدائيون يقرنون كل حركاتهم التقنية بطقوس وعقائد وأساطير.

لقد كان الأنثروبولوجيون المحدثون هم أنفسهم غير عقلانيين وتبسيطيين إذ لم يدركوا أن البدائيين كانوا يتحركون بين نمطى تفكير متكاملين: واحد رمزى أسطورى والثانى تجريبى تقنى، دون أن يخلطوا بينهما. لقد ظل نمطا التفكير متعايشين متعاونين، كما لو كان الواحد منهما بحاجة الى الآخر، كانا يختلطان فى بعض الأحيان ولكن دائماً بشكل مؤقت، فكل تخل عن المعرفة التقنية يقود الإنسان الى الموت، وكل تخل عن العقائد الأساسية يفكك المجتمع، وقد استطاعت الحضارات الكبرى التاريخية أن تطور نمطى التفكير معاً، وأن تطور كذلك ما بينهما من جدل.. كما ظل التفكير الرمزى مرتبطاً بالتفكير العلمى لعدة قرون، ولم ينفصلا إلا بعد نيوتن فى الغرب حيث تمت القطيعة الجذرية بينهما، وتأسست على ذلك المعارضة أو القطيعة بين العقل والأسطورة، بين العلم والدين. على أن التطورات العلمية والتكنولوجية الباهرة لم تنجح فى تغييب الأديان أو محو الأساطير، وبشكل متناقض، بدا العلم والعقل – فى طموحهما لسيادة وتوجيه البشرية – وقد أصابتهما عدوى الأسطورة» (٣٥).

«وعلى الرغم من أن عقليتنا تختلف كثيراً عن العقلية البدائية وعقلية العصور الوسطى، ومن أن نمطى التفكير صارا متعارضين، إلا أننا نحيا فى عصرنا الحاضر، ليس فقط تعارضهما، وإنما تعايشهما معا، تداخلاتهما وتبادلاتهما الخفية اليومية. مشكلة نمطى التفكير إذن ليست فقط مشكلة أصلية، أو مشكلة تاريخية متطورة، ولكنها أيضاً مشكلة كل الحضارات بما فيها الحضارة المعاصرة، إنها قضية انثروبولوجية – اجتماعية فى الأساس. إن نمطى التفكير العقلانى والأسطورى اللذين امتزجا معاً فى الحضارات البدائية، تطورا بشكل متوازٍ فى الحضارات التاريخية، وأمكن لهما أن يتعايشا فى تكافل فى حضارتنا المعاصرة، ذلك أنهما قبل كل شىء ينهلان من نفس النبع، ولا أعنى بذلك صدورهما عن نفس العقل / المخ البشرى بصفة عامة، ولكن من

المبادئ الأساسية التي تتحكم فى العملية العقلية – المخية للإنسان، فالأسطورة إنسانية، وعملية الإدراك لدى الحيوان تجهل الأسطورة، والمخ البشرى لايستطيع إدراك العالم إلا وفق عمليات تتراوح بين الفصل والجدل بين الفكر الأسطورى المجازى والفكر التجريبى العقلانى»(٣٦).

إذا كان الأمر كذلك فلماذا وثب ليوتار فوق التطور التاريخى للمعرفة البشرية وحلها الى عنصرين متعارضين. وإذا كان قد أراد أن يضع قطيعة بين المعرفة الحكائية والمعرفة العلمية على أساس نوعى محض افتراضى، فقد تحققت مثل هذه القطيعة فى عصر الحداثة، فماذا يريد ليوتار؟ ربما يريد أكثر من القطيعة، إنه يريد – فى إطار ما بعد الحداثة – استعادة هذه الحكايات. إن القطيعة هنا غير مفيدة. إذ يجب فى مجتمع المعلومات التكنولوجى التزود ما أمكن بالمعلومات، والحكايات تصبح نافعة لهذا المجتمع فقط، وفقط بوصفها مصادر للمعلومات، يتم تفتيتها وتحويلها الى مادة قابلة للتصنيع وللابتكار. بعبارة أخرى من المفيد فى عصر ما بعد الحداثة – لا المصادرة على الحكاية كما كان الحال فى عصر الحداثة – ولكن الإبقاء عليها كمصدر معلومات من جهة، ونسيانها كمستودع للقيم أو كوحدة تأملية فى ذات الوقت.

من أجل هذا يطالب ليوتار بحاجة ما بعد الحداثة «لنسيان» الحكاية – وليس القطيعة مع الحكاية، أو استبدالها بميتا حكايات أيديولوجية فلسفية وسياسية. فإذا كان اللجوء للحكاية حتميا، فليتحول المابعد حداثى بالحكاية الى ما يمكن أن نسميه بالتذكر القائم على النسيان – يقول ليوتار: «ليس من المستبعد إذن أن يكون اللجوء الى الحكاية حتمياً، على الأقل الى المدى الذى ترغب فيه لعبة اللغة الخاصة بالعلم فى جعل منطوقاتها صادقة، لكنها لاتملك الموارد اللازمة لكى تكسب صدق تلك المنطوقات المشروعية بجهدها الخاص، وإذا كانت هذه هى الحال، فمن الضرورى أن نقر بوجود حاجة للتاريخ.. ليس بوصفه حاجة للتذكر أو مشروعا، بل على العكس بوصفه حاجة للنسيان»(٣٧).

وهكذا يبدو الزمن عند ليوتار فى ماض دائم فى المعرفة الحكائية البدائية، أما الزمن فى المعرفة الميتاحكائية أى «الأيديولوجيات التى تميز الحداثة، فهو عنده أيضاً زمان سردى ذلك لأن الأيديولوجيات الحداثية» تتضمن دائماً «قبل» و«بعد»، وهما ليسا متماثلين. وقد تكون هذه الأيديولوجيات محافظة عندما تفضل «القبل» على حساب «البعد»، وقد تكون تقدمية فى حالة العكس، أما المعرفة المابعد حداثية فهى تقيم حواراً مختلفاً مع الماضى، فهى ترفض التاريخ، وتتنكر للمستقبل ولمفهوم الزمن الذى له غاية، وترغب فى حاضر يتم فيه تعميم ما هو متقطع، ذلك أن تجاور عدد كبير من العناصر المتقطعة يخلف انطباعاً بالسرعة، تلك السرعة التى هى أعظم تجربة خاضها الغرب منذ قرنين، فما بعد الحداثى يريد إلغاء التاريخ واحتمال الصيرورة من خلال الحفاظ على زمن حيوى حاضر سمته السرعة والانقطاع(٣٨).

وعلى الرغم من المنظور الأيديولوجى الثنائى للزمن الذى يؤسسه ليوتار للتمييز بين البلاد، يبدو لنا – عند التأمل – أن أبدية الماضى التى تعوق المعرفة الحكائية عن الوعى بالزمن فى تطوره، هى الوجه الآخر لأبدية الحاضر التى تعوق المعرفة المعلوماتية المابعد حداثية عن الوعى بالزمن فى تواصله. صحيح أن الماضى الحكائى يبدو زمناً ساكناً، إلا أن الحاضر المعلوماتى الابتكارى يبدو حاضراً بلا مستقبل. وحالة النسيان المعادلة لعدم الوعى بانقسام الزمن التى تعانيها المعرفة الحكائية، تتكافأ فى نظرى وحالة النسيان التى يتم بها تفكيك الماضى الى معلومات وابتكارات معلوماتية منقسمة الى معلومات أخرى، وكأننا فى زمنية الانشقاق اللانهائى.

وعلى هذا النحو تبدو دوامة الزمن الأبدى وكأنها تبتلع كلاً من المعرفة الحكائية، والمعرفة المعلوماتية. وربما يفسر لنا ذلك لماذا كلما تمسك الغرب بأبدية حضوره فى اللحظة الراهنة المميزة بين البلاد الأكثر تطوراً والبلاد الأقل تطوراً، كلما تمسكت البلاد النامية بأبدية حضورها فى الزمن الماضى. فالحالان يقعان فى إطار الندية، ويغيبان صيرورة الزمن ومستقبل التلاقى.

٢-١-ريكور: حكائية الزمن واستمرار التاريخ

سبق أن بينا أن كلاً من التاريخ (تاريخ العلم، تاريخ الدولة، تاريخ الشخص) والحكى (الأسطورى الدينى الأدبى) - عند ريكور - ينهلان من نفس المعين السردى، ويعالجان مشكلة واحدة هى مشكلة الزمن فى امتداده من الماضى حتى الحاضر وإلى المستقبل، وهو ما يجعل لكل من التاريخ والحكى بعداً غائياً يتم بمقتضاه التعرف على الهوية، هذه الهوية التى تتحرك بين الإمكانات المتاحة والآمال المنتظرة. أكثر من ذلك يرى ريكور أن كلاً من الحكاية والتاريخ يقدم حلاً لمعضلات الزمن. فالزمن زمنان: زمن معيش وزمن كونى، وبينهما يقع ما يسميه ريكور «بالزمن الثالث» Tiers Temps زمن التاريخ وزمن الحكاية. هذا الزمن الثالث هو وحده الذى يستحق أن نطلق عليه الزمن الإنسانى، ذلك «لأن الزمن الإنسانى ليس شيئاً آخر غير الزمن المحكى»(٣٩).

على هذا النحو سوف نرى أن ريكور لايقدم تصوراً استراتيجياً أيديولوجياً للزمن كما كان الحال بالنسبة لليوتار، بقدر ما يقدم تحليلاً فلسفياً للزمن وعلاقته بالحكاية. ليصل الى الحد الذى لايصبح الزمن فيه مدركاً إنسانياً إلا عن طريق الحكى والتاريخ معاً. إن كلاً من زمن الحكى وزمن التاريخ لاينتميان لأى من الزمنين: الزمن المعيش (ذلك الزمن السيال المتدفق) أو الزمن الكونى (تلك الحركة المتكررة للأفلاك الى مالانهاية)، إنهما يشاركان الواحد والآخر، وذلك من خلال تأسيسهما المبتدع لزمن ثالث، هو الزمن الإنسانى (ذلك الزمن الذى يحتوى على الماضى والحاضر والمستقبل). بعبارة أخرى يقع كل من التاريخ والحكى بين الزمن الظاهراتى والزمن الموضوعى، بين زمن الموت والزمن التذكارى بين الزمن المعيش والزمن الكونى.

مرة أخرى ينطلق ريكور فى فلسفته هذه عن الزمن من الثقافة الغربية وإليها، فهو يبدأ من مصدريها الأساسيين: المصدر الفلسفى اليونانى، والمصدر التوراتى المسيحى، وعلى هذا يتخذ من أرسطو والقديس أغسطين فى منظورهما للزمن قاعدة أساسية لمناقشة معضلات الزمن فى كتابه «الزمن والسرد». ويرى ريكور أن أرسطو قد عالج الزمن من الناحية الفيزيقية، أى من ناحية الكم، أو عدد اللحظات الحاضرة، والتى بمقتضاها يتم التقويم، أما القديس أغسطين فقد عالج الزمن من الناحية النفسية، أى الزمن كما تعيه النفس طولاً وقصراً بحسب أحوالها ووعيها. عندنا إذن زمنان؛ واحد موضوعى والآخر ظاهراتى، ويرى ريكور أن لا الزمن الأول ولا الثانى يقدمان إجابات شافية لمعضلات الزمن فى تحديها للإنسان.

فبالنسبة لأرسطو الزمن المعدود هو الحركة، ومثل هذا الزمن يتطلب روحاً تستطيع أن تميز وأن تعد اللحظات، كما أن اللحظة المحددة وحدها هى التى تتجلى كلحظة حاضرة. ولكن ما من شيء لدى أرسطو يوضح ما بين اللحظة والحاضر من جدلية. وما ينشأ عن هذه الجدلية من تفسير للحظة فى وظيفتها المزدوجة: تقسيم الزمن وتوحيده.

وهنا يبرز دور أغسطين فى مواجهة هذه الصعوبة فيما أسماه «بالحاضر الثلاثى»: ذلك الحاضر الذى تعيه الروح فى امتلائه بالماضى القريب المتذكر والمستقبل القريب المنتظر. ومثل هذا الوعى بالحاضر يمكن له أن يوحد الماضى والمستقبل. غير أن الصعوبات الناجمة عن كل من المنظور الأرسطى أو الأغسطينى تقتضى المصالحة بين المنظورين. فليس من الممكن مواجهة مشكلة الزمن من طرف واحد، الروح أو الحركة(٤٠).

هنا يأتى دور التاريخ والحكاية ليقدما معاً ومن خلال تشابكهما حلاً لمعضلة الزمن، أو بالأحرى ليقدما إجابات إنسانية على هذه المعضلة. فالتاريخ يسجل الزمن المعيش على الزمن الكونى، أما الحكى فهو يقدم تنوعات خيالية كاشفة عن الخصائص غير الخطية لمسار الزمن. فتلك التنوعات هى التى تقر بأن الزمن والوجود يمكن أن يتجليا بعدة طرق. ومن هنا فالتاريخ يكتب حركة الإنسان فى الزمن والحكى يكتب معاناة الإنسان للزمن. ولكن ثمة تشابكا بين التاريخ والحكى، بين الزمن كحركة والزمن كمعاناة:

فالتاريخ ينطوى على عناصر حكائية أساسية: التقويم مثلاً فى التاريخ يبدأ من حكاية تهب للأشياء مجرى

جديداً انطلاقاً من لحظة محورية، وكل الأحداث يصبح لها وضع ما فى الزمن محدد وفق مسافتها من هذا الحدث المحورى، فبداية التاريخ قد تعزى الى ميلاد المسيح أو بوذا أو هجرة الرسول(٤١). ومثل هذه الحكاية المحددة لبداية التاريخ هى التى تسمح لنا بالتوجه الدائم نحو سبيلين: من الحاضر الى الماضى ومن الماضى الى المستقبل. وما من تاريخ إلا وهو مكون مثل الحكى من تجارب سابقة وآمال منشودة من قبل البشر المتحركين والمعانين. هذا معطى أنثروبولوجى بدونه ما أمكن للتاريخ أن يكون ممكناً، ولاحتى موضوعاً للتفكير(٤٢).

كما أن الحكى ينطوى على عناصر تاريخية أساسية: إذ يدعى أن ما يقدمه قد تم حدوثه بالفعل، كما أنه يضبط أزمنة المجتمعات والبشر الذين يعيشون فيها. كما أن تصورنا لنظام العالم فى علاقته بحركة البشر التى يسجلها التاريخ، مستمدة فى الأساطير التى ساهمت فى إرساء التكامل بين الزمن العادى فى تركيزه على حياة الأشخاص الذين يتحركون ويعانون، وزمن العالم المرسوم على صفحة السماء المرئية، من خلال الأعياد والطقوس، فقد علمتنا الأساطير أن هناك علاقة بين نظام العالم ونظام الحركة العادية للبشر(٤٣).

من هذا المنطلق يرى ريكور أن التصور الحداثى للزمن قد شابه ثلاث مغالطات أدت الى العواقب الوخيمة التى يعانيها المجتمع الغربى فى هذه الآونة. هذه المغالطات هى: ١- أن الحقبة الحداثية هى انفتاح على مستقبل غير مسبوق فى تاريخ البشرية، ٢- الثقة فى قدرة الإنسان على التعجيل بالزمن نحو الأفضل، ٣- أن الإنسان هو سيد التاريخ والمتحكم فيه.

الزمن الجديد، التعجيل بالزمن، التحكم فى الزمن: هذه هى المفاهيم التى ميزت بصفة عامة عصر التنوير والحداثة الغربية. كما يرى ريكور أن مثل هذه المفاهيم قد آلت الى الغروب فى أواخر القرن العشرين، ذلك أن فكرة الزمن الجديد تقوم على أساس أن الحداثة هى قطيعة وأصل فى ذات الوقت، ومثل هذه الفكرة ترتبط بوهم الأصل من جهة، كما أنها تتنكر للمركبات المتنوعة للظاهرة الحداثية من جهة ثانية، وها نحن نرى أن هذه المرحلة لم تكن فجراً للتقدم المنشود كما ادعت. أما فكرة التحكم فى التاريخ فقد ولت، إذ أثبت لنا مجرى الأحداث أن النتائج ليست كما كنا ننتظر أو نتوقع. فالحركة فى التاريخ تتحرك فى وسط، وظروف لم تنتجها، وهذا ما قصده ماركس حين قال: البشر يصنعون تاريخهم ولكن فى ظروف معطاة وموروثة يتلقونها. كما أن التعجيل بالتاريخ نحو مستقبل أفضل يفسح المجال لليوتوبيا. وعندئذ تفقد آمال الإنسانية كل جذر لها فى التجربة المكتسبة، وتسقط نفسها على مستقبل خالص غير مسبوق. ومع هذه اليوتوبيا يتحول التوتر بين الماضى والمستقبل الى انفصال أو انشقاق. ويصبح الحاضر بذلك ممزقاً بين منحيين من الهروب، الهروب من ماض يراد يجاوزه، ومن مستقبل غير محدد المعالم، لينغلق الحاضر على نفسه، ويتفكر ذاته كأزمة، وهذا هو حال حاضرنا المعاصر كما يرى ريكور(٤٤).

ويريد ريكور أن يتحول من خلال فلسفة التأويل بهذه الوضعية الحداثية المخيبة للآمال الى وضعية جديدة، وضعية تنظر للزمن من خلال «التاريخ الحاكى» و«الحكى التاريخ» فى تشابكهما، على اعتبار أن الحدث يحدث والتاريخ يحكى، وأن مجموع الأحداث المنفردة لاتصبح تاريخاً إلا إذا اندرجت ضمن نظام كلى حاكى. كما أن الحكى الخيالى يقدم تنوعات خيالية لمعاناة الإنسان للزمن، وهو على هذا النحو لايحل معضلات الزمن بقدر ما يحولها من عناصر كفيلة بالشلل والجمود الى عناصر منتجة وحافزة للحركة.

ورؤية الهرمنيوطيقى هذه للزمن، تتخلى عن كل من المفهوم الهيجلى المطلق والمغلق للزمن، والمفهوم الحداثى له، وتقدم تأويلاً للزمن بوصفه إمكانات متاحة فى حاضر «المبادرة الحى» الذى يتفجر مما بين «ساحة التجربة» أى الماضى المعطى، وبين «أفق الانتظار» أى المستقبل المنشود. «فما من شيء يقول أن الحاضر يمكن اختزاله فى الحضور، ولماذا لايكون الحاضر هو زمن المبادرة، أى الزمن الذى يكون فيه ثقل التاريخ المنجز كامناً ومعلقاً ومتوقفاً، ويكون فيه حلم التاريخ مازال فى حاجة للإنجاز وللتحول الى قرار مسئول»(٤٥) فالحاضر هو الذى يتحرك بين توقعاتنا التى تتراوح بين الخوف والأمل، الحساب والتخطيط الموجه نحو

المستقبل، وبين تفسيراتنا الموجهة نحو الماضى. والماضى والمستقبل على هذا النحو لايتعارضان، وإنما يكيف الواحد منهما الآخر. كما أن العلاقة بين الماضى «مساحة التجربة» والمستقبل «أفق الانتظار» هى علاقة متغيرة، ففى واقع الأمر كل من «مساحة التجربة» و«أفق الانتظار» مقولتان متعاليتان تتطوران وفق الاستثمارات التى تتيحها حركة وفكر التاريخ لهما على مر العصور. إذ أن هذه المقولات «الميتا–تاريخية» لايمكن فى الحقيقة إنقاذها إلا من خلال تطبيقاتها الأخلاقية والسياسية المستمرة. إن مساحة التجربة وأفق الانتظار هى أيضاً مقولات معرفية بدونها لايصبح التاريخ ممكناً(٤٦).

فى هذا الإطار يجب ألا يستسلم البشر لإغواء المستقبل اليوتوبى الخالص، فمثل هذا المستقبل لايؤدى إلا لإحباط الحركة، إذ يسلمنا العجز عن النفاذ الى التجربة الجارية وفهمها الى عجز آخر عن تقديم صياغة قابلة للتطبيق فى المستقبل. يجب أن تكون التوقعات محددة ومنتهية ونسبياً متواضعة، لتستثير التزاماً مسئولاً. كما يجب أن تنطوى هذه التوقعات على آمال للبشرية بأسرها. على ألا يختلط هذا الأمل بهيمنة مجتمع ما بصفة خاصة أو عدد قليل من المجتمعات المسيطرة. أما ماضى التجربة فلا يجب النظر إليه على أنه منته، وغير قابل للتغيير أو التطور، يجب فتح ملف الماضى، وإحياء الطاقات غير المنجزة فيه، أو تلك التى تمت مصادرتها ووأدها. إن المسافة التى تفصلنا عن الماضى ليست فاصلا من الموت وإنما مسافة لتوليد المعنى.

فالتراث هو عملية لايمكن فهمها إلا جدلياً، من خلال التبادل بين الماضى المفسِّر والحاضر المفسَّر. فكل قطيعة هى بالأحرى تجديد، وكل استمرار هو ترسيب ولايجب فى النهاية أن تصل العلاقة بين الماضى والمستقبل الى حد الانشقاق أو المطابقة، وإنما يجب الحفاظ على ما بينهما من توتر حتى يكون هناك ثمة تاريخ(٤٧).

يبدو لنا فى النهاية أن «حاضر المبادرة»، عند ريكور قريب الشبه من «حاضر الابتكار» عند ليوتار. فكلاهما معنى بحيوية الحاضر، وكلاهما رافض للاستكانة فى غابر الماضى، أو الخدر فى غياهب المستقبل، معنى بحركة الإنسان فى الحاضر بكل ما أوتى من ملكات الإرادة والإبداع هنا والآن. ولكن ثمة فارقا ما بين مفهوم «المبادرة» عند ريكور، ومفهوم «الابتكار» عند ليوتار. فمفهوم الحاضر المبادر عند ريكور يندرج ضمن الزمن الحكائى / التاريخى من الماضى المفسِّر الى المستقبل المأمول. فى حين أن الحاضر المعلوماتى المبتكر لدى ليوتار يندرج ضمن مفهوم متقطع من جهة وعنصرى من جهة أخرى. فالحاضر الحيوى القابل للانقسام والتجدد الى مالانهاية شأنه – شأن الحركة الكونية للزمن – مكرس للحاضر المعلوماتى للبلاد الأكثر تطوراً «فاستباق الزمن» من نصيبها. أما «الوجود فى الزمن الغابر» الماضى الحكائى فمكرس للبلدان الأقل تطوراً. وهما وحدتان زمنيتان وثقافيتان منفصلتان ومتعارضتان. عندئذ يبدو لنا ريكور فى تحليله الهرمنيوطيقى للزمن أكثر عمقاً من ليوتار، أو بالأحرى أكثر بعداً عن التصور الأيديولوجى الزائف للزمن الذى يطرحه ليوتار. ومع ذلك فإن حكائية الزمن الإنسانى لدى ريكور لا ترتد به «فى معظم دراساته» الا إلى «مساحة تجربة» الماضى التوراتى المسيحى واليونانى فحسب لاستعادة مسار جديد للهوية الحكائية الغربية، غير أن مجال «أفق التوقعات» الذى يطمح إليه ريكور فى النهاية هو أفق إنسانى مشترك. كما أن استعادة الحكاية الماضية كمعلومات فيما يشبه نسيانها عند ليوتار، يقابله استعادة ريكور للحكايات كمعرفة وقيم لا كتلاوة مكررة. ومثل هذه الاستعادة المفارقة تقتضى تعاملاً خاصاً مع اللغة من قبل كل من ليوتار وريكور.

رابعاً: الحكاية واللغة:

١–ليوتار: أداتية اللغة والرابطة الاجتماعية الشكلية

فرق العالم السويسرى دى سوسير بين اللغة والكلام، «فاللغة» هى مجموع القواعد التى يتم على أساسها «الكلام» الفعلى. على هذا النحو يشبه ليوتار «المعرفة الحكائية» أو «المعرفة المعلوماتية» ببنية قواعد اللغة، فعلى أساس «الحكاية» أو «المعلومات» – بوصفهما نمطين للتفكير – يتشكل مجموع القواعد التى يتم

بموجبها الكلام في الثقافة الحكائية أو العلمية. وهذه المعرفة تتكون من منطوقات: إشارية وتقعيدية وتقييمية. ويرى ليوتار أن هذه المنطوقات تعمل بشكل منسجم ومقبول للمتحدثين في المجتمع الحكائي، وهو ما يعبر عنه باسم «الرأى العام» أو «الإجماع»، وبه يتم تمييز ثقافة شعب ما عن ثقافة أخرى. أما في المجتمع المعلوماتي فإن هذه المنطوقات تعمل على أساس صراع تناحري بين الأفراد.

وعلى هذا يرى ليوتار أن اللغة في المعرفة الحكائية هي لغة «مركزة» ثابتة ومكررة، في حين أن اللغة في المعرفة العلمية «إشارية»، متطورة باستمرار. ومثل هذه المعارضة بين نظامي اللغة المستخدمة في الحالين، ذات صلة بتصور ليوتار الخاص عن اللغة ووظيفتها الاجتماعية في مجتمع ما بعد الحداثة، فهي عنده ليست وسيلة مستقرة لتبادل الأفكار أو المعلومات أو الرسائل بين المتحدثين، وإنما وسيلة «لممارسة الحيل»، والتفوق على الخصم بما يدفعه لأن يكون مرسلاً لمنطوق جديد، فهي علاقة نزاع أساساً بين متحايلين: «أن تتكلم معناه أن تقاتل». بهذا التعريف للغة المابعد حداثية، يناهض ليوتار اللغة الحكائية، كما يعارض مشروع هابرماس الذي يرى اللغة حواراً بين أذهان عاقلة تستهدف الإجماع الاتفاقي المحتمل. ذلك أن مثل هذا الاتفاق — بحسب ليوتار — لا يولد الابتكار، فالابتكار اللغوي يولد من الانشقاق ومن شحذ حساسية الاختلاف. فهل يعني هذا أن ليوتار تنازل عن الرابطة الاجتماعية التي يؤسس لها كل استخدام للغة؟

لا، فليوتار يحدثنا وبوضوح عن المفهوم المابعد حداثي للرابطة الاجتماعية. فهو (وعلى عكس ما هو شائع عند المابعد حداثيين في العالم الثالث)، لم يهمل للحظة واحدة طيلة كتابه الرابطة الاجتماعية بين الأفراد في المجتمع المابعد حداثي الجديد الذي يدعو له، ولكن انشغاله ينصب على وضع هذه الرابطة الاجتماعية في إطار من المرونة والحيوية الموائمة للوحدة المثالية الكبرى التي يقيم بحثه على أساس بلوغها. فالرابطة الاجتماعية هي مايحتل عناوين فصلين من كتاب ليوتار «طبيعة الرابطة الاجتماعية: البديل الحديث»، «طبيعة الرابطة الاجتماعية: المنظور المابعد حداثي»، ويقيم ليوتار هذه الرابطة الاجتماعية على أساس لغوي، فاللغة كما نعرف هي مؤسسة المؤسسات، وهي بنية التواصل والربط الأولى لأفراد مجتمع ما. ومن ثم فهي موضع اهتمام ليوتار، إذ كيف يقيم رابطة اجتماعية بين الأفراد في البلاد الأكثر تطوراً دون أن تصبح اللغة عائقاً دون التطور الإبداعي والابتكاري؟. إذ يقول: «كان الغرض الوحيد من هذا العرض التخطيطي .. هو تحديد الإشكالية التي أنتوي أن أجعلها إطارا لمسألة المعرفة في المجتمعات الصناعية المتقدمة».

بهذه الإشكالية يعبر ليوتار عن رغبته في تجاوز الرابطة الاجتماعية الخاصة بعصر الحداثة الى البديل الموائم للوحدة الجديدة التي يطرحها عبر كل ثنايا كتابه تحت مسمى «البلاد الأكثر تطوراً»، إذ يرى أن الرابطة الاجتماعية في مجتمع الحداثة تقوم على إرسال أحادي يستهدف تشكيل مجتمع كلي عضوي، كما أن الرابطة الاجتماعية في مشروع هابرماس تقوم على أساس النقد الذي يستهدف التواصل، ولا يقبل ليوتار هذه اللغة أو تلك لتشكيل الرابطة الاجتماعية للبلاد الأكثر تطوراً، فالأولى وظيفية، والثانية نقدية، وكلاهما لايصلح للوحدة الجديدة:

«وأنا أجد أن هذا الحل على أساس الانقسام (بين اللغة الأحادية ولغة النقد) غير مقبول، وأقترح أن البديل الذي يحاول (حل هذا التناقض بين اللغتين وإعادة إنتاجهما)، لم يعد صالحاً للمجتمعات موضع البحث. وأن ذلك الحل نفسه مازال مشتبكاً في أحبولة نوع من التفكير التعارضي الذي أصبح متخلفاً عن أكثر المعرفة المابعد الحداثية حيوية»(٤٨).

فما هي هذه اللغة الحيوية المابعد حداثية؟ كل نظام لغوي يفترض سلفا نسقاً محدداً. فإذا كانت اللغة في المعرفة الحكائية والميتا-حكائية تعمل وفق نظام مغلق على قواعد معينة أو على نسق معين، فإن النظام اللغوي المابعد حداثي يحطم الأنساق، ويقوم على أساس الاتفاق على منهج يسمح بتبني المتحدثين لألعاب مختلفة للغة. المهم هنا هو الاتفاق على منهج اللعب. فمثل هذا الاتفاق هو بذاته الرابطة الاجتماعية الجديدة، ومثل هذا

المنهج الذى يقترحه ليوتار - فى رأيى - يستبعد المركزية الأوروبية لصالح مركزية أشمل هى مركزية مصالح البلاد الأكثر تطوراً على اختلاف القارات، ففى إطار هذا النسق الواسع الذى يضم بلادا تنتمى الى عدة لغات وثقافات، يبدو لنا ليوتار مرسخاً لمركزية صغرى هى «ذات الفرد» تضمها مركزية أشمل هى مركزية «البلاد الأكثر تطوراً». فمثل هذه الذات هى الوحدة الصغرى التى يجب تدعيمها وصبها فى قالب أوسع من الحدود القومية لهذه البلاد، بما يكفل من جهة انتماءها لمجتمع لاهوتى جديد هو المجتمع التكنولوجى المعلوماتى، ويكفل لهذا المجتمع من جهة أخرى هيمنته واستمراره فى مواجهة المجتمعات الأخرى من جهة ثانية.

ولتجنب الصراع حول مضامين اللغة الذى يؤدى الى تهديد الرابطة الاجتماعية للمجتمعات الأكثر تطوراً، ينتصر ليوتار للتناحر بين الأفراد على مستوى سطح اللغة. فقد رسخ ليوتار - كما رأينا - بما يكفى لما يمكن أن يكون مضمونا موحداً لهذه البلاد، ومميزاً لها عن سائر البلدان فى العالم، حتى أصبح من قبيل العبث الصراع حول مصداقية هذا المضمون الجامع. أما ما هو جدير بالانتباه والعمل فهو كيفية تدعيم هذا المضمون بالحيوية اللازمة لاستمراره، عند هذا الحد يجب وضع منهج لغوى جديد يقوم على:

أولاً: استبدال كل ما هو سطحى وخلاق بالقيم العليا للحداثة: «إنه التزام باللعب الجمالى وبالسطح والسطحى بكل معانى الكلمة»، وأفول كل تعلق وجدانى بالمهمة السياسية الرئيسية لمجتمع الحداثة وما قد يثيره هذا التعلق من إرهاب، فما بعد الحداثة لاتريد إنتاج ثقافة وإنما سلعا ثقافية، كما يقول فردريك جيمسون.

ثانياً: إزاحة «بلاغة التحرر الكلية» لصالح «بلاغة الصراع» وهذه الأخيرة عبارة عن خطاب مكون «من جزئيات لغوية براجماتية»(٤٩) وفى هذا الإطار يتم استخدام اللغة بوصفها ألعابا، لأغراض براجماتية، المهم فيها هو «أحسن أداء» لها، لا «أقصى أداء». بما يقلل تكلفة الجهد ويشحذ المهارة، فالمهم هنا هو الكفاءة الابتكارية وليس الجهد المبذول(٥٠).

ثالثاً: النظر للغة لا بوصفها نظرية للاتصال، بل بوصفها لعبة شطرنج. ويستعير ليوتار ذلك المثال من فتجنشتين، ويزيد عليه فى النظر الى اللغة بوصفها «نظرية للألعاب تقبل التناحر كمبدأ مؤسس»(٥١)، على ألا يكون هذا التناحر مجرد رد فعل لفعل، بل أن يكون شحذاً لنقلات جديدة باستمرار، والمطلوب هنا هو أن يشعر المرسل (فى هذه المعركة اللغوية) باللذة وبهجة الابتكار «كذلك يمكن التشديد على اتساع الوجود والابتهاج الذى ينشأ من اختراع قواعد جديدة للعبة»(٥٢). ولايجب أن يرد عليه الخصم بلعبة معاكسة، فمثل هذه النقلات المعاكسة لاتضيف شيئاً، وإنما على المرسل أن يستهدف ليس فقط إزاحة الخصم، وإنما أيضاً محاولة إفقاد الخصم للاتجاه. إن نقل الصراع الى مستوى اللعب اللغوى ضمن الاتفاق على قواعد اللعبة، يجنب هذه المجتمعات - فى رأى ليوتار - الإرهاب والتصادم المباشر بين الأفراد، وممارسة العنف البدنى من جهة، كما يحفز الخصم لأقصى طاقة ابتكارية يولدها الاختلاف والانشقاق من جهة ثانية، ويؤدى الى تغيير اللغة التقليدية المقبولة لصالح تطور اللغة على مستوى الكلام من جهة ثالثة.

عند هذا الحد نرى مدى المساهمة الجديدة لليوتار، فالجدل السوفسطائى ليس مراده، وإنما مراده إذكاء الصراع اللغوى الى أقصى حد، وتعميمه الى أقصى مدى، مما يجعله جدلاً ابتكارياً، إذ يقول: «وهذه «النقلات» تثير بالضرورة «نقلات معاكسة». ويعلم الجميع أن النقلة المعاكسة التى تكون مجرد رد فعل ليست نقلة «جيدة». فالنقلات الجيدة التى تكون رد فعل ليست سوى تأثيرات مبرمجة فى استراتيجية الخصم؛ إنها تكون فى صالحه، وبالتالى لاتؤثر على ميزان القوى. لهذا فإن من الأهمية زيادة الإزاحة فى الألعاب، حتى إفقادها الاتجاه، بحيث تتيح القيام بنقلة غير متوقعة (منطوق جديد)(٥٣).

رابعاً: أن هذه النقلات اللغوية المبتكرة ليست «تذرّى» لما هو اجتماعى، وإنما هى شبكات مرنة من ألعاب اللغة، فاللغة عبارة عن معركة لاتخاض «شذر مذر». ولكنها حرب لها قواعد تسمح وتشجع أقصى

مرونة ممكنة للمنطوقات، وتتيح أكبر فرصة لتطورها، كما تتيح شكلاً جديداً للنظام. «ويشهد هذا على وجود هدف آخر داخل النظام هو معرفة ألعاب اللغة بوصفها كذلك، وقرار تولى المسئولية عن قواعدها وتأثيراتها.. وأبرز هذه التأثيرات هو بالضبط مايجعل تبنى القواعد صالحاً.(٥٤)

خامساً: إن معيار الصحة الذى يستند إليه منهج ألعاب اللغة هذا هو معيار برهانى برجماتى. ولايهم فى هذا الإطار البعد القيمى للمنطوقات (صادق كاذب)، المهم هو الفعالية (فعال أو غير فعال)، وتقديم البرهان على هذه الفعالية ولكن ما البرهان على أن برهانى صحيح؟ يتمثل الحل العلمى لهذه الصعوبة - فى رأى ليوتار - فى مراعاة قاعدتين: أولاهما جدلية أو حتى حيلة بلاغية إن ما يمكن استخدامه كدليل فى النقاش يعتبر مرجعاً. فمن المسموح به الاعتقاد بأن الواقع هو على هذا النحو الذى أقوله، والقاعدة الثانية هى: أن المرجع الواحد لايمكن أن يقدم تنويعة من البراهين المتناقضة أو غير المتسقة، أو بتعبير آخر أن «الرب ليس خادعا»(٥٥).

سادسا: على هذا النحو يحدد ليوتار اللغة المابعد حداثية بوصفها لغة «أدائية» مثلها فى ذلك مثل اللغة الوضعية التى تقوم على المزيد من طرح الحجج والبراهين، ولكنها أدائية تتفوق على الوضعية إذ أنها ترتبط بمبدأ براجماتى عملى متغير. ذلك «إن براجماتيات المعرفة العلمية ما بعد الحداثية فى ذاتها لها علاقة كبيرة بمطلب الأدائية»(٥٦) ولكنها أدائية تتشدد فى البحث عن طرق جديدة فى البرهان، وعلى ابتكار «نقلات» جديدة قواعد جديدة لألعاب اللغة، واختراع ما لايمكن إدراكه.

ويقسم ليوتار اللغة الى ألعاب إشارية، وتقعيدية (معيارية)، وتقنية. اللعبة الإشارية (هى ما يتم بها التفرقة بين ما هو صادق وكاذب)، واللعبة التقعيدية أو المعيارية (هى ما يتم به التفرقة بين ما هو عادل وجائر)، أما اللعبة التقنية (فهى ما يتم بها التفرقة بين ما هو فعال وغير فعال). وهو يرى أن اللغة المابعد حداثية هى لغة تهتم كاللغة التكنولوجية بما هو فعال فى المقام الأول، وأن مثل هذه الفعالية ترتبط بالمصالح البراجماتية للذات.

ومن ثم فهى فعالية متجددة باستمرار بحسب تعدد المواقف وقدرة الذات على الابتكار اللغوى، ومثل هذه الفعالية لها تأثير على معيار الصدق، فإمكانية إصدار أمر ما تزداد مع ازدياد فرص تطبيقه، وهو يكتسب مشروعيته من كونه أمرا واقعا. وعلى هذا النحو تتخلى اللغة المابعد حداثية عن الحتمية لصالح التصرف البراجماتى، وهو ما يميزها عن اللغة «الأدائية» الحتمية التى تميزت بها الحداثة.

ومن ثم ليست هناك معايير ثابتة، ولكن كل موقف براجماتى يخلق معاييره المحايثة له، وبذلك لن يكون للنظام تحكم ما فى الذات، وإنما عليه تزويد الذات بالمعلومات الكافية لتكوين لغتها بما يتسق ومصلحتها هى فى الواقع، وعلى هذا النحو تضمن الذات حريتها فى القرار من جهة، كما تضمن تخلقها بأخلاق واقعية وفق الحاجة الى ما هو فعال، وما هو محدود فى الزمان والمكان، لاتخلقها بأخلاق مثالية وهمية دائمة.

وهذا التنوع البراجماتى يقابله فى الفن، لغة معبرة عن اللا يقين، فهى تحرم كل تقديم للمطلق، وهى لغة تقوم على التجريد الفارغ، هذا التجريد يؤكد أن ثمة شيئا يمكن إدراكه لكن لايمكن رؤيته أو جعله مرئياً، ومثل هذا الشيء لاعلاقة له بالمعنى ولا بالمطلق ولابمبدأ الإجماع الشامل، وإنما بالشعور باللذة فحسب: اللذة التى يشعر بها الفنان والمتلقى. واللذة التى يشعر بها الفنان هى لذة مستقلة عن أى اهتمام يثيره العمل، وهى تتولد فى نفسه من الصراع بين إدراك الشيء والقدرة على تقديم شيء مناظر للمفهوم. وبما أنه ليس ثمة تناظر بين الأمرين فالفنان يلجأ الى التجريد الفارغ الذى يعبر عن الألم الناشيء عن هذا الصراع ولذة التعبير عنه بالفراغ. أما اللذة التى يشعر بها المتلقى، فهى تنشأ عن أن هذه الأعمال تمكننا من الرؤية بأن الرؤية مستحيلة!!(٥٧).

على هذا النحو نرى كيف يضع ليوتار الحدود لمنهج لغوى يقوم على الصراع والتناحر بين المتحدثين بما يكفل حرية هذه الذوات فى ابتكار نقلات متجددة فى لعبة اللغة. على أن السقف العام الذى يضمن لهذه اللعبة أقصى مدى من التشظى والترابط الاجتماعى فى ذات الوقت، هو الاتفاق على منهج ألعاب اللغة فى إطار نسق ألعاب اللغة فى إطار نسق البلاد الأكثر تطوراً.

في المقابل يبدو الخصم الذى يستخدم اللغة من خارج القواعد البراجماتية التناحرية المعلوماتية الشكلية الغربية، ذاتاً خارجة عن المنهج اللغوى للبلاد الأكثر تطوراً. وهو بذلك خصم عاجز عن امتلاك قواعد هذه الألعاب من جهة، وفريسة سهلة لها من جهة ثانية. وربما كانت هذه الألعاب اللغوية التى لا تتبنى المواجهة البدنية أو الصراع الفعلى للخصم، وإنما مصارعته وإزاحته على مستوى نفسى، وهزيمته على مستوى فكرى يفقده الاتجاه، دون تصفيته، أظهرت فعاليتها فى تاريخنا المعاصر. إذ استطاعت البلاد الأكثر تطوراً أن تساهم عن طريق هذه الألعاب اللغوية البراجماتية المتغيرة، فى انهيار أمم بأسرها دون أن تتكلف أعباء الدخول فى حروب مباشرة معها. كما استطاعت ومازالت تعد بشحن بلاد العالم - التى لا تتبنى منهج الألعاب اللغوية الغربية - بكل دواعى التناحر والصراع والتشرذم والانهيار فى النهاية. فى ذات الوقت الذى يزداد تضامن هذه البلاد الأكثر تطوراً واتفاقها على قواعد اللعبة اللغوية النفعية. هذا من جهة.

من جهة ثانية تبدو السلطة أو النظام الذى يوهم ليوتار بتضاد المابعد حداثى له، وكأنها لاتتبنى الآن مثلها مثل أفرادها إلا الخطاب البراجماتى الواقعى حيناً والمراوغ أحياناً، والحيل اللغوية القاضية تارة ثالثة، تلك الحيل التى وإن تعددت أقنعتها يجمعها هوية جديدة هى هوية المصالح المشتركة، أياً كان الثمن الفادح الذى يتكلفه العالم لتشغيل هذه الهوية. وأياً كان زيف ما تغوى به العالم من الانضمام الى الأهداف الكبرى لهذه الهوية الجديدة المفرغة من أية قيمة سوى قيم: لذة الابتكار الفردى، ولذة الانضمام للأذهان العاقلة فى هذا الكون!!

كما أن العدالة التى يوهم ليوتار بنجاح الذات فى تحقيقها، إذا ما اقتصر النظام على إمداد هذه الذات بالمعلومات، ويسر لها الاطلاع عليها، هى حرية وهمية. فإذا ما كان الأمر الهام كما يقول ليوتار «ليس أو ليس فقط إضفاء المشروعية على المنطوقات الإشارية المتعلقة بالصدق، مثل «الأرض تدور حول الشمس»، بل هو بالأحرى إضفاء مشروعية على المنطوقات التقعيدية مثل «يجب تدمير قرطاجة» أو «يجب تحديد الحد الأدنى للأجر بكذا دولار». فى هذا السياق يكون الدور الوحيد الذى يمكن أن تلعبه المعرفة الوضعية هو اطلاع الذات العلمية على الواقع الذى يندرج ضمن إطاره تنفيذ المنطوق التقعيدى. إنها تتيح للذات أن تحيط بما يمكن تنفيذه، أو بما يمكن عمله. لكن ما ينفذ، ما يجب عمله، يقع خارج نطاق المعرفة الوضعية، وكون مهمة ما ممكنة هو أمر يختلف عن كونها عادلة. لم تعد المعرفة هى الذات، بل هى فى خدمة الذات، ومشروعيتها الوحيدة (رغم أنها مشروعية ضخمة) هى حقيقة أنها تسمح للأخلاق بأن تصبح واقعاً..»(٥٨) نقول إذا ما كان الأمر كذلك فإن المعلومات المعطاة، سوف تخضع للحاجات العملية للأفراد، ومثل هذه الحاجات العملية قد تجد أنه من العدل أن يتم تدمير قرطاج أو العراق أو كوسوفا، حتى لايقل دخل الفرد عن كذا دولار!!.

وأخيراً فان الرابطة الاجتماعية التى يتوهم ليوتار وجودها مع انتقال الاستخدام اللغوى الى مستوى الالعاب التناحرية، بهدف الابتكار وتحقيق المصالح المتغيرة والمحدودة بالموقف فى الزمان والمكان، أى تحقيق نتائج مؤقتة لاستراتيجيات لغوية بما لايمنح امتيازا لأى نوع من أنواع الخطاب، لهى رابطة هشة فى العمق، تتهدد المتحدثين بها والمتفقين على الأخذ بمنهجها قبل تهديدها للتلاعب بالخصوم من خارج البلدان المتطورة. ويتوهم ليوتار أن الخصم الذى تم توعيته وموضعته فى إطار شروط لعبة اللغة هذه لن يعانى مغبات مثل هذا التشظى اللغوى الذى يستهدف الابتكار. ولكن مثل هذا المجتمع سيصبح هو ذاته ضحية لهذه الثنائية التى تستظهر التواصل البراجماتى وتستبطن التصارع المحموم. وربما كانت هذه هى القضية التى تشغل ريكور، وغيره من المعارضين للغة ما بعد الحداثة فى البلاد الأكثر تطوراً. تلك اللغة من خصائصها التواصلية بين الأفراد موهمة إياهم بالحرية فى حين أنها تستغلهم من أجل هدف هيمنة النظام التكنولوجى الرباح على العالم.

ريكور: رمزية اللغة والرابطة الإنسانية العميقة:

التنافس الابتكارى هو الغرض النهائى لاستخدام اللغة كألعاب لدى ليوتار، فى حين أن فهم اللغة، والتفاهم بها وحولها، هو الغرض النهائى من قراءة اللغة فى معظم أعمال ريكور بدءاً من «الاستعارة الحية»، وحتى «الزمن والسرد»، و«الأنا بوصفها الآخر». فهو لايقدم لنا مثل ليوتار أيديولوجيا لتعبئة الجماهير بقدر ما يطرح فلسفة للوعى بالذات والآخر.

حتى نفهم الجديد الذى يقدمه ليوتار والهدف النهائى من مشروعه اللغوى الذى يسمه «بمنهج ألعاب اللغة» فى مقابل مشروع فهم اللغة لدى ريكور، يجب علينا مراجعة مفهوم اللغة، فاللغة عند إدجار مورين مثلاً، تتكون من منطوقات إشارية، ومنطوقات رمزية. المنطوقات الإشارية هى الكلمات التى تشير الى الأشياء، والمنطوقات الرمزية تشير الى المعنى، والمعنى ليس هو الشيء.

كما أن المنطوقات الإشارية تتضمن قواعد شكلية هى قواعد المنطق. فى حين أن المنطوقات الرمزية لا تتضمن منطقاً وتتحدى محاولات تحويلها الى مفاهيم، فالمنطوقات الأولى قائمة على الشعور الخارجى بالعالم، والثانية قائمة على الشعور الباطنى بالعالم. ويرى مورين Morin أن اللغة الإنسانية قائمة على التزاوج بين المنطوقين الإشارى والرمزى(٥٩).

واللغة التى يريد ليوتار سيادتها هى لغة إشارية تقعيدية ذات منطق شكلى وقدرة على البرهان، وهو لايولى رمزية اللغة كبير اهتمام فى مشروعه المابعد حداثى. فى حين يركز ريكور على رمزية اللغة، ويرى أن «الفعل» ليس إلا نتاجاً لمفهوم الإنسان للرمز، أو بالأحرى نتاج لاجتهاد الإنسان لفهم الرموز الثقافية التى تكونه وتحفز فعله. وكما ذكرنا من قبل يرى ريكور أن الذات تتكون من رموز حكائية فى الأساس. فأنا مثلاً حتى أدرك نفسى أضع لنفسى حكاية عنى، وكذلك تفعل الأمم والجماعات فهى تدرك ذاتها عبر حكاية، وكذلك فعل بنا ليوتار نفسه إذ يدرك الذات المابعد حداثية من خلال حكاية البلاد الأكثر تطوراً، تلك الحكاية التى تبدأ باستبعاد الخصم الحكائى، وتبرز البطل المعلوماتى فى انتقاله من مرحلة الحداثة الى المرحلة الحاسمة التى يتم فيها استبعاد الخصم الحكائى الممثل فى البلاد الأقل تطوراً نهائياً فى مرحلة ما بعد الحداثة.

هكذا يبدو الإنسان لدى ليوتار كائن معلوماتى يستخدم اللغة للجدل الابتكارى فحسب على اعتبار أن الحقيقة هى الحقيقة البراجماتية، وهو يريد تعميم هذا النموذج، مما يجعل الهامشيين مبتكرين احتياطيين فى معركة سيادة تكنولوجيا البلاد الأكثر تطوراً، مما يجعل الذات المابعد حداثية فرداً فى إطار قالب يتم فيه الاتفاق بين البلاد الأكثر تطوراً على قواعد اللعب. وربما تقترب رؤية ليوتار هذه مثلاً – مع فروق واختلافات ليس المجال لعرضها – من رؤية فكتور فركس فى كتابه «الإنسان التقنى» الذى يختتمه بهذه العبارات «مازال على الإنسان التقنى أن يظهر الى حيز الوجود... فإذا لم يقتصر ظهور الإنسان التقنى بين العلماء والفنيين فحسب، بل فى نواحى الحياة فى جميع دول المتقدمة، فإن الثورة الوجودية قد تصبح أداة تحرير لا أداة تدمير»(٦٠).

فى حين يبدو الإنسان كائناً ثقافياً رمزياً يستخدم اللغة ويقرأها للوعى بالذات وللإرهاص للمستقبل لدى ريكور، وهو الرأى الذى يشاطره إياه الكثيرون – مع فروق واختلافات – من علماء اللغة والاجتماع والنفس والأنثروبولوجيا والإدراك المعاصرين فى الغرب من أمثال مورين وجاردنر وهانت وتشومسكى وغيرهم، إذ يتفقون على «أن الكائن الإنسانى هو كائن ثقافى بالطبع، أى أنه الكائن الوحيد الذى يتميز عن غيره من الكائنات بنسق معقد يسميه هؤلاء بنسق عالم الرموز، فعلى هذا المستوى يتفوق الإنسان تفوقاً كلياً على عالم الحيوانات والحشرات والدواب من جهة، وعالم ما يعرف اليوم بالذكاء الاصطناعى أمثال الحاسبات والكومبيوتر من جهة ثانية، فمن بين مكونات هذا النسق «الرمزوى» عند الإنسان: اللغة المكتوبة والمنطوقة والقيم والمعايير الثقافية والمقدرة على استعمال أدوات ورموز المعرفة والعلم. فهو الكائن الوحيد الذى يتمتع بأنساق رفيعة المستوى فى المجالات «الرمزوية» أمثال الدين

والأساطير والسحر، وهو كذلك فريد فى تميزه بالمقدرة على التفكير وتطوير عالم الأفكار الى مستويات جد معقدة ومتشابكة التركيبة، فمن هذه الأمثلة يصبح من الشرعية تسمية الإنسان بالكائن الرمزوى Homosy Mbolicus أو الثقافى»(٦١).

لكن ريكور يتعامل مع العالم الرمزى المكون للإنسان، من خلال منهج تأملى ذاتى هو منهج التأويل «الذى يجد اكتماله داخل تأويل الذات المؤولة لذاتها، هذه الذات التى منذ ابتداء تأويلها للنص فصاعداً، تفهم ذاتها بشكل أحسن ومغاير وتبدأ فى تحقيق هذا الفهم الذاتى. إن اكتمال تعقل النص هذا داخل تعقل الذات هو الذى يميز نوعاً من الفلسفة التأملية الذاتية. ويمر فهم الذات عبر فهم رموز الثقافة التى تتوثق الذات داخلها وتتكون... فالذات لاتعى ذاتها على نحو مباشر كما هو الحال الكوجيتو الديكارتى، إذ لاتمارس الذات وجودها – ولاتفهم هذا الوجود – إلا من خلال فضاء رمزى دلالى(٦٢).

ويولى ريكور أهمية قصوى لفعل القراءة بوصفه استعادة متجددة للنصوص للرموز للحكايات. فالخطاب الاحتجاجى البرجماتى الذى يحبذه ليوتار لتنمية اللغة وصناعة نقلات جديدة مبتكرة، يقابله الخطاب التأملى القارئ للنصوص والمجدد لها لدى ريكور، ومن هنا نلاحظ أن المنطق العملى النفعى المحفز ألعاب اللغة لدى ليوتار، يقابله منطق موائمة القارئ لنص بحسب واقعه لدى ريكور. ولكن حين تصبح حيل الابتكار هى الأساس فى ألعاب اللغة عند ليوتار على اعتبار أن الحق فى المنهج البرجماتى يتمثل فى ارتباط القيمة بالمنفعة وبفاعليتها فى تحقيق مشروع عملى لإنجاز غرض معين، يصبح البحث عن الحقيقة هو الأساس لدى قارئ ريكور على اعتبار أن الحق يدرك وفق حاضر المبادرات فى كل عصر، وأن هذه المواءمة تؤدى الى فهم متجدد للنص وللذات المؤولة نفسها. على هذا النحو لاتظل الذات مجرد حامل للمعلومات بدون هوية سوى هوية براجماتية هى قالب يضم جميع المشتركين فى أرض البلاد الأكثر تطوراً، وإنما هى ذات تدرك هويتها العميقة بقدر اجتهادها فى الوقوف على ماتشترك فيه من قيم مع الآخرين الذين تضمهم البلاد الأكثر تطوراً. فريكور نفسه لم يقدم مفهوماً إنسانياً جامعاً لكل الثقافات وإن نادى به، ولكن أعماله انصبت على المشترك التوراتى الإنجيلى اليونانى بصفة أساسية. لكن ريكور لايفرق بين ما هو فعال وغير فعال فى لعبة اللغة كما هو الحال عند ليوتار، وإنما بين ما هو زائف وحقيقى، إذ يفرق بين نوعين الرمز:

الأول: الرمز كوسيط شفاف ينم عما وراءه فى عالم المعنى.

والثانى: الرمز كحقيقة زائفة سطحية يخفى وراءه معنى حقيقى

وبذلك يفرق ريكور بين نوعين من التعامل مع الرموز التعامل التقليدى مع الرمز كوسيط شفاف، والتعامل الهرمنيوطيقى الذى يهتم بإزالة المعنى السطحى الزائف والكشف عن المعنى الخفى.

كما يرى ريكور أن تفسير الرمز يتم على ثلاثة مستويات:

مستوى فينومنولوجى: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء فى توسع، وفيه يفسر الهرمنيوطيقى مثلاً الرمز الأسطورى فى أسطورة ما بأسطورة أخرى أو بطقس آخر.

مستوى هرمنيوطيقى: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء فى انفعال، وفيه يشارك الهرمنيوطيقى الرمز فى حيويته، تلك الحيوية التى تكون مرتعاً لتجاوز الوعى الزائف بالرمز.

مستوى فلسفى: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء المتأمل، وفيه تتم عقلنة الرموز وفض المجاز.

وهنا يتحرر ريكور إذ يرى أن عقلنة الرموز تؤدى الى توليد أساطير دوجماطيقية، وفى هذا تكمن ظلامية الفكر، وضرورة العودة من جديد الى درامية الرمز وغموضه الموحى.

وبذلك نصل الى أهم نقطة فى المشروع الهرمونيوطيقى عند بول ريكور، وهى مصداقية المنهج الهرمنيوطيقى: كان بول ريكور متسائلاً دائماً عن مصداقية المنهج الهرمنيوطيقى، فقد أراد ريكور من خلال منهج التأويل أن يقاوم كل سلطة زائفة، السلطة الدينية فى إدعائها تثبيت المعنى، والسلطة السياسية فى

إدعائها صدق مقولاتها، وسلطة كل كلمة حاملة لأيديولوجية قمعية. ولكنه عاد، ليضع منهج التأويل – الذى هو سبيل حرية الفرد – نفسه موضع تساؤل، وذلك حين يصبح المؤول نفسه موضع سلطة. فيقول «أن كل تحليل للرمز يميت الرمز فى النهاية، وهذا هو التحدى الحقيقى لمنهج التأويل، فكل محاولة للتفسير تكشف حقيقة ممكنة تغرى بمصادرة الرمز نفسه الذى هو مكمن حقيقة أكبر من كل تأويل، يظل نسبياً على كل حال». هكذا يضع ريكور المحاذير الأساسية، التى يجب أن يأخذها المنهج الهرمنيوطيقى فى الاعتبار حتى لايتحول المؤول الهرمنيوطيقى الى سلطة دوجماطيقية تحاربها كل هرمنيوطيقا جديرة بهذا الاسم. أول هذه المحاذير أن يعى المؤول نسبية حقيقة المعنى الذى يكشفه. وثانى هذه المحاذير هو ألا يحاول الهرمنيوطيقى أن يجعل تفسيره بديلاً عن الرمز ذاته أبداً.

وفى ذلك يقول: «إنى أرغب فى فلسفة للتأويل تنطلق من الرمز ووفقاً للرمز بحيث تصبح مادته غير قابلة للهدم... ذلك أن عقلنة الرموز يتولد عنها أساطير دوجماطيقية، ولكن تفسير الرمز ينطوى على رؤية أخلاقية له. ومشكلتى هى: كيف نستطيع أن نفكر انطلاقاً من الرمز ذاته، دون العودة الى التفسير البلاغى القديم، ودون الوقوع فى شراك الغنوصية؟ كيف نستبطن من الرمز المعنى يجعل الفكر فى حالة حركة، دون أن نفترض معنى موجود سلفاً، خفى مغطى، ودون أن نتورط فى شبه معرفة هى أسطورة دوجماطيقية؟.. إنى أرغب فى سلوك درب آخر، يكون التفسير فيه مبدعاً، يحترم الغموض الأصلى للرموز، ويترك نفسه للتعلم منها.. وانطلاقاً من هنا يحرك المعنى، ولكن كيف يكون الفكر مرتبط بالرمز وحر فى ذات الوقت.. وكيف نمسك معاً بمباشرة الرمز ووساطة الفكر؟ إنه صراع الفكر مع الرمزية، لماذا يختزل الفكر الثراء الرمزى الذى لايكف عن تعليم هذا الفكر؟... إن الرمز يضع الطمأنينة موضع تساؤل، كما إنه يحد من الثقة بالنفس والغرور النقدى وغطرسة الضمير الأخلاقى.. فالوضوح يفقدنا العمق.. وقد نهدم الرمز ولانصل لشىء من غموضه المجهول.. فما أن يفض معنى المجاز، حتى يبدو الرمز بلا جدوى.. هنا يجب التفكير فيما وراء الرمز، ولكن انطلاقاً منه ووفقاً له بحيث تصبح مادته غير قابلة للهدم، وبحيث تحفظ العمق الموحى للكلمة التى تسكن بين البشر»(٦٣).

خامساً: الخاتمة: نحن وما بعد الحداثة

سبق وأن بينا أن كلاً من ريكور وليوتار مشغولان بقضايا واقعية تمس واقع ثقافتهم ومصالح مجتمعاتهم. وهما فى هذا الأمر أو ذاك أمناء مع أنفسهم. ومن الغريب أن ما نستبقيه نحن من التجربة المابعد حداثية لليوتار هو تفكير خاضع لإغوائها الاستراتيجى دون قيمتها الفكرية. فأهم ما يمكن أن نستفيده من نظرية ليوتار هو تعاملها مع واقع المجتمعات الغربية، وطموحها لشحذ ملكات الأفراد لأقصى مدى من الابتكار للتعامل مع مشكلات هذا الواقع. ولكننا نتبنى نحن ما بعد الحداثة على أساس التقليد، وهذا يعنى أننا نخضع لإغواء النظرية، أكثر مما يمكن أن يكون جوهرها ويكون مفيداً لنا، وهو أن نتعامل مع واقعنا، وأن نشحذ ملكاتنا لابتكار ما يناسبه من حلول، بهذا المعنى نكون ما بعد حداثيون، وبغير ذلك فأى حداثة فيما نستحدث؟

وعلى الرغم من صدور المفهوم الحكائى عند ريكور – فى تقديرى – عن منظور أكثر إنسانية مما هو عليه الحال عند ليوتار الذى يشيد حله لأزمة الحداثة على حساب استغلال الآخرين، فإن المنهج الهرمنيوطيقى لدى ريكور، هو منهج ملائم تماماً لحالة النسيان للحكاية التى تعانيها الحداثة الغربية، أما نحن فى عالمنا الثالث نعانى من كثرة التكرار لحكايتنا، أكثر مما نعانى من نسيانها، وربما كان الحاصل هو حالة نسيان فى الحالين. ذلك أن زمن التكرار كما أوضح ذلك ليوتار عن حق هو نسيان بالضرورة. فنحن نكرر حكاياتنا فى إطار النسيان لماضينا.

ومن المبالغة فى حسن الظن أن نظن أن كلا من ريكور وليوتار يكتبان ما يكتبان من أجل صالحنا نحن، وأنهما يجتهدان لحل مشاكلنا نحن فى عالمنا الثالث، ومن السذاجة أيضاً أن نظن أن ما يكتبه ليوتار وريكور لايخصنا شىء منه. ومن السذاجة أن نرى أن ثمة منهج واحد من المناهج الثلاثة: المابعد حداثى، الهرمنيوطيقى، أو النقدى الهابرماسى، يستقل وحده

بالساحة فى ثقافة البلاد الأكثر تطوراً، وأن ندافع نحن – الى حد التقاتل – فى تبنينا لواحدة من هذه المناهج، بوصفه الحل الوحيد للخروج من أزماتنا المعضل. فمن الثابت للناظر الى خريطة الثقافة الغربية أن هذه المناهج تتنافس بقدر ما تتشابك معاً فى محاولة لدفع مسيرة الثقافة الغربية الى الأمام.

فإذا اعتبرنا كلاً من المشروع النقدى عند هابرماس والمشروع الهرمنيوطيقى عند ريكور والمشروع البراجماتى عند ليوتار كلها مشاريع فلسفية تنتمى الى حقبة ما بعد المجتمع الصناعى الغربى، فإنها تنطلق جميعاً من الاهتمام بأزمة الحداثة وإرادة تجاوزها وتجديدها فى ذات الوقت.

فما يبدو تحريراً برجماتياً للذات ضمن استراتيجية البلاد الأكثر تطوراً لدى ليوتار، يلتقطه هابرماس ليمحصه من خلال النقد المستمر للخطاب المزيف المشوش السلطوى، ويتلقفه ريكور باحثا عن هوية أعمق لهذه الذوات تجمعهم على القيم المشتركة. وهذه الاتجاهات جميعا تعبر عن الهوة التى تفصل بين ما وعدت به الحداثة وما آلت إليه ومحاولاتها لرأب الصدع. ولكنها تختلف فى الحلول المطروحة. لقد طرحت الحداثة فى بدايتها شعارات التحرر البشرى، ووصلت الى آليات قمع أكثر استحكاما، ودعت الى أخوة جميع البشر وانتهت الى تحويل العنصرية الى واقع عملى تتميز بيه الأجناس الأرقى عن الأجناس الأدنى، وطالبت بالسلام وشبح الحرب يخيم فى كل مكان. ورأت أن المعرفة يجب أن تكون للجميع، وانتهت الى نخبوية فكرية لاتختلف كثيرا عن وضع رجال الدين فى العصور الوسطى، وعولت على التكنيك لإسعاد الإنسان فصار من أبرز مظاهر اغترابه.

فى هذا الإطار نلاحظ أن مشروع ريكور يستهدف إجماعاً إنسانياً عميقاً، ومشروع هابرماس يستهدف تواصل شفافا بين كائنات عاقلة، أما مشروع ليوتار فهو تعبير عن أزمة الحداثة أكثر مما هو تجاوز لها. فهو منذ البداية يحاول الإيحاء بأنه يقترح أسلوبا جديدا فى التفكير يحل محل الأسلوب الحكائى البدائى، والميتا حكائى الحداثى والذى تجاوزه الواقع. ولكنه فى حقيقة الأمر غايته – فى تقديرى – نقد الأفكار الوعود، التى جاءت بها الحداثة، نزع الأهمية عنها، وإظهار الإنسان المتعلق بها مظهر الحالم المسكين الذى يدير ظهره للواقع. وهذا التناول من جانب ليوتار هو فى أحسن الأحوال نوع من المقاومة السلبية للخروج بالإنسان من حالة الإحباط التى تنتابه لفشله فى تحقيق آماله، عن طريق نزع القيمة عن هذه الآمال، ومن جهة أخرى يدافع ريكور عن الأمر الواقع، ويبرر الامتيازات التى تحظى بها الأقلية السياسية والاقتصادية والفكرية فى مواجهة الملايين من العمال والعاطلين فى المجتمعات الأوروبية، وكذلك الامتيازات التى تحظى بها الدول والشركات المهيمنة على مصائر شعوب العالم الثالث.

إن محاولة ليوتار تسعى لسد الطريق على أية محاولة جادة لتغيير العالم، وإغراء للإنسان بأن يسعى لخلاصه الفردى ناشداً الانضمام للنخبة والتى بطبيعتها لن تشمل كل الراغبين، كما أنها أيضاً محاولة لتخفيف العبء عن الدولة التى تقف مكتوفة الأيدى أمام التزايد المستمر فى أعداد العاطلين والذى يطرد اطرادا عكسياً مع النمو التكنولوجى. حيث يجعل من التدخل الفوقى للدولة لحل مشكلة من المشال ضرباً من السلطة وملمحاً من ملامح الحداثة، يدعو لترك الأفراد لمصائرهم والذين سيصفى مشاكلهم النزوع البراجماتى المابعد حداثى لكل فرد والحرب اللغوية للجميع ضد الجميع. والتفنن فى استخدام المراوغة الكلامية كسلاح فعال لضحد الخصم، وتفتيت الدول.

ما بعد الحداثة ضد هدف موحد للتاريخ وللذات، وهدفها ليس الاجماع ولكن العقد المؤقت(٦٤). ولكن فى إطار هوية جديدة جامعة للبلاد التكنولوجية الأكثر تطوراً فى مقابل البلاد المتخلفة، الواجب تفريغها من عقولها ورؤوس أموالها لصالح التشغيل المستمر للآلة التكنولوجية المعلوماتية الرباحة، مع الإبقاء على شعوب هذه البلاد على حال من الطموح والعجز عن مناهزة هذه الهوية الجديدة بعد تشديد الضربات على حكاياتها الراوية لهويتها، وذلك لتظل هذه الشعوب زبائن مستمرة للمبتكر الغربى. وهذا يعنى إن ما يجب الانتباه إليه بالنسبة لنا ليس التبنى المعلوماتى التكنولوجى وإنما لآلية النظرة الجديدة، والتى تتمثل فى وجوب الالتفات لمعطيات واقعنا نحن بما يكشف عن إمكانات تطوره. دون أدنى تخاذل أو تجاهل لضرورة إعادة قراءتنا لتراثنا وكذا للحاضر الغربى المنسى بفعل التكرار والتشدق والتعصب والمبالغة والخضوع.

المراجع :

(١) جان فرنسوا ليوتار، الوضع مابعد الحداثى، ترجمة أحمد حسان، القاهرة، دار شرقيات، ١٩٩٤، ص ١١ المقدمة بقلم فردريك جيمسون.

(٢) جان لاكروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة د. يحيى هويدى، د. أنور عبد العزيز، القاهرة، دار المعرفة ١٩٧٥، ص ١١.

(٣) اعتمدت فى دراسة الأسطورة فى هذه الفقرة على المراجع الآتية:

المعتقدات الدينية لدى الشعوب، المشرف على التحرير: جفرى بارندر، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د.عبد الغفار مكاوى، الكويت، عالم المعرفة، مايو ١٩٩٣، ص ٦٨-٧٥-٧٦

د.نزار عيون السود، نظريات الأسطورة، عالم الفكر والمجلد ٢٤، العدد الأول والثانى، يوليو ديسمبر، ١٩٩٥، المرجع السابق، من ص ٢١٣ الى ص ٢٣٣.

أرنست كاسيرر، الدولة والأسطورة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٣٦٦-٣٨١.

Mircea Eliade' Les Mythes de l'éternel retour: Archétypes et répétition' Ed Follio' Paris; 1969; p159: 173;

Mircea Eliade, Mythes, Réves et Mystéres; Ed Follio, Paris; 1957; p21:35

Bergson, Les Deux soursces de la morale et de la religion; Paris, P>UF; "ED,1988; p38.

Roland Barthes, Mythologies; Paris, Seuil; 1957; p224:247

(٤) ليوتار، ص ٤١.

(٥) ليوتار، السابق، ص ٢٣.

(٦) السابق ص ٣٥.

(٧) السابق، ص ٥٣.

(٨) صوفى بيرتو، الزمن والحكى ومابعد الحداثة، ترجمة ابراهيم عمرى، مراجعة محمد السرغينى، مجلة نوافذ، عدد يونيو ١٩٩٨، ص ٨٣.

(٩) ليوتار، السابق، ص ٢٣.

(١٠) ليوتار، السابق، ص ٢٥.

(١١) فردريك جيمسون، مقدمة كتاب ليوتار، الوضع ما بعد الحداثى، ص ١٩.

(١٢) ليوتار، السابق، ص ١٠٨.

(١٣) السابق، ص ٧٩.

(١٤) السابق، ص ١٦-٢٠-٢١.

(١٥) السابق، ص ٦٧.

(١٦) السابق، ص ٧٥.

(١٧) السابق، ص ٦٧.

(١٨) السابق، ص ٦٢.

(١٩) السابق، ص ٢٤.

(٢٠) السابق، ص ٢٣-٢٨-٤٤-٤٨.

(٢١) السابق، ص ٤٧.

(٢٢) السابق، ص ٢٥-٢٦.

(٢٣) ترجمة لمقولة ريكور فى كتابه «نظرية التفسير»، عن د.حسن البنا، مؤتمر النقد الأدبى على مشارف القرن الحادى والعشرين، جامعة عين شمس، أكتوبر ١٩٩٧.

(٢٤) P.RICOEUR; Temps et récit, Paris, Seuil; 1983;p835.

(٢٥) P;RICOEUR; Dictionnaire des philosophes, Paris; Narrativité; phénoménoménologie; hermeunitique; p65

(٢٦) Ricoeur, op,cit, p68-69.

(٢٧) Ricoeur, Temps et récit; Tome I; Paris, Seuil; 1983; p11-14.

(٢٨) انظر فى مفهوم علاقة الحكى بالتعرف على الهوية لدى الفرد والجماعات، وعلاقة الأيديولوجيا بالرباط الجماعى:

Ricoeur; Soi-méme comme un autre; Paris Seuil; 1990; p137-198.

Ricoeur; Ideologie et utopie; Paris; 1997; p17-54.

وانظر أيضا: بول ريكور، الهوية السردية، ترجمة د.سعيد الغانمى، مجلة القاهرة، عدد ٨١، نوفمبر ١٩٩٧، ص ٥٢-٥٨.
ود.محمد سبيلا، الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، الدار البيضاء، المركز الثقافى العربى، ١٩٩٢، ص ٢٠٨-٢٠٩.

(٢٩) ليوتار، الوضع ما بعد الحداثى، ص ٣١، ص ٥٥.

(٣٠) Ricoeur; Le conflit des Interpretations; Paris, Seul; 1969; p284.

(٣١) Ricoeur, op.cit, p294.

(٣٢) انظر: د.ماهر الشريف، أطروحتا «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات» (عرض نقدى)، ضمن أوراق المؤتمر الدولى حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟» ١٠-١٢ مارس ١٩٩٧، القاهرة، منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية، ص ٢-٤.

(٣٣) ليوتار، السابق، ص ٤٤ ص ٤٣.

(٣٤) السابق، ص ٤٤-٤٧.

(٣٥) Edgar MORIN; La Méthode: 3-La Connaissance de la connaissance; Paris; Seuil; 1986; p154.

(٣٦) Edgar Morin; op.cit; p155:169.

(٣٧) ليوتار، السابق، ص ٤٨.

(٣٨) صوفى بيرتو، الزمن والحكى ومابعد الحداثة، ترجمة ابراهيم عمرى، مراجعة محمد السرغينى، مجلة نوافذ، عدد يونيو ١٩٩٨، ص ٨٦ ومابعدها.

(٣٩) ليوتار السابق المقدمة بقلم فردريك جيمسون، ص ١٧.

(٤٠) Paul RICOEUR; Temps et Récit; Le Temps Raconté; Tome 3; Paris , Seuil; 1985;p34-35-36.

(٤١) Ibid; p150-145.

(٤٢) Ibid; p310.

(٤٣) Ibid; p1540-156.

(٤٤) Ibid; p

(٤٥) Ibid; p301

(٤٦) Ibid; p304-311

(٤٧) Ibid; p 317

(٤٨) ليوتار، السابق، ص ٣٦.

(٤٩) ليوتار، السابق، ص ١٩-٢٠.

(٥٠) السابق، ص ٢٩.

(٥١) السابق، ص ٣٩.

(٥٢) السابق، ص ١٠٨.

(٥٣) السابق، ص ٣٨.

(٥٤) السابق، ص ٧٩-٨٠.

(٥٥) السابق ص ٤٥.

(٥٦) السابق ص ٦٩.

(٥٧) السابق، ص ١٠٦-١٠٨.

(٥٨) السابق ص ٥٥.

(٥٩) Morin, op,cit; 155-169.

(٦٠) فكتور فركس، الإنسان التقنى، ترجمة أميل خليل بيدس، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ص ١٥٧.

(٦١) د.محمد الذوادى، فى الدلالات الميتافيزيقية للرموز الثقافية، الكويت، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٥، العدد ٣، مارس ١٩٩٧، ص ١١.

(٦٢) بول ريكور، النص والتأويل فى كتابه Du Texte à l'action، ترجمة: منصف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمى، العدد ٣، صيف ١٩٨٨، بيروت، مركز الإنماء القومى، ص ٤٧-٤٨ انظر المتن وهامش المترجم.

(٦٣) منى طلبة، الهرمنيوطيقا، المصطلح والمفهوم، مجلة إبداع، القاهرة، ابريل، ١٩٩٨، ص ٦٨-٦٩.
Ricoeur; Conflit des interprétations; p295-306.

(٦٤) انظر ليوتار، المرجع السابق، ص ١٠٢-٧٩.



نقد هابرماس
لتيار ما بعد الحداثة

أشرف حسن منصور*

مقدمة:

شهد القرن العشرون العديد من التيارات الفكرية التى شكت فى المشروع الحضارى للحداثة والتنوير الغربى. فقد جاء هذا القرن بالكثير من الكوارث على أوروبا وعلى العالم أيضاً مما أدى إلى زعزعة الثقة فى القيم والمثل التى دعا إليها عصر التنوير مثل العقل والحرية والعدالة والمساواة. فمنذ أوائل القرن ظهرت فلسفات متشائمة فى التاريخ أبرزها فلسفة شبنجلر الذى رأى أن الغرب قد أفلس فكرياً وأن الحضارة الغربية فى اضمحلال. وبعد منتصف القرن ظهرت تيارات فكرية تتخلى عن النماذج الكبرى التى اعتمد عليها الفكر الغربى طويلاً؛ فظهرت البنيوية وما بعد البنيوية والتفكيكية، وقدمت نقداً جذرياً لمفاهيم الذات والوعى الذاتى والتقدم والحرية وفكرة الاتصال التاريخى، وحكمت على الحداثة الغربية بالإفلاس والفشل، ووصفت موقفها الذى تنظر منه إلى الحداثة على أنه «ما بعد الحداثة» Postmodernity قاصدة بذلك نقد المنظومة الفكرية والثقافية الغربية من موقع خارجى لا يعود إلى أى بدائل تقدمها الحداثة(١).

فابتداء من بنيوية كلود ليفى ستروس تم التخلى عن النظرة إلى العقلانية الأوروبية على أنها أعلى شكل وصل إليه العقل وأكثره تطوراً. إذ كشفت الأبحاث الأنثروبولوجية لليفى ستروس عن العقلانية الكامنة فى نظرة القبائل البدائية إلى العالم، والمحتوى العقلانى للأساطير والبنية المشتركة لكثير منها، والتى تكشف عن محاولات لتنظيم العلاقة بين الإنسان والطبيعة مثلها مثل العلم الحديث، أو بين ما يبدعه من ثقافة وما يتعامل معه من ظواهر طبيعية. وتم الكشف عن منطق عقلانى يكمن فى السحر والطقوس والشعائر فى قبائل البدائيين يوازى فى وظيفته وظيفة التنظيمات الغربية فى الحفاظ على هوية الجماعة وتحقيق التساند الاجتماعى بين أعضائها. وعملت دراسات ميشيل فوكو على الكشف عن العلاقة الخفية بين خطاب المعرفة ومنطق السلطة فى العلوم الإنسانية الغربية، مما أدى إلى رفضه للعقلانية الزائفة التى تظهر بها هذه العلوم. وأدت أبحاث دريدا إلى زعزعة الاعتقاد السائد فى كلية العقل وشموله فيما يسميه بمركزية اللوجوس Logocentrism.

وفى نفس الوقت الذى كان يتبلور فيه تيار ما بعد الحداثة، أى فترة الستينيات والسبعينيات، كان يتبلور فكر فيلسوف جديد وهو المفكر الألمانى يورجن هابرماس الذى يعد أبرز فلاسفة الجيل الثانى من مدرسة فرانكفورت. وهو يعمل منذ أواخر الخمسينيات على

(*) معيد بقسم الفلسفة - جامعة الإسكندرية.

تكوين اتجاه نظرى جديد يمزج فيه بين الرؤية الشاملة التى تتميز بها الفلسفة وروح التخصص فى العلوم الاجتماعية. وتعد نظريته مراجعة شاملة للمواقف التى انتهت إليها مدرسة فرانكفورت بعد الحرب العالمية الثانية، إذ أن هذه المواقف تتماثل مع تيار ما بعد الحداثة فى النقد الكلى للعقل والعقلانية الغربية وفقدان الثقة فى قيم ومثل التنوير الأوروبى والتخلى عن الماركسية كرؤية لماضى ومستقبل الغرب، وتشخيص الحداثة الأوروبية على أنها عقلانية أداتية Instrumental Rationality تمت على حساب المجتمع وعالم الحياة الاجتماعية. ويتلخص مشروع هابرماس الفكرى فى الاستعاضة عن المادية التاريخية بنظرية فى التطور الاجتماعى تعطى الأولوية لتطور الأنساق المعيارية وإبراز دور كل نسق معيارى لكل مرحلة يمر بها المجتمع فى تشكيل نظمه السياسية والقانونية، وذلك كبديل للأولوية التى أعطتها المادية التاريخية للبناء التحتى الاقتصادى فى تشكيل البناء الفوقى. يريد هابرماس توضيح أن للمعايير وللعلاقات الاجتماعية منطقا خاصا فى التطور مستقل عن مستويات التطور الاقتصادى التى تمر بها المجتمعات(٢).

وعلى أساس نظريته هذه فى التطور الاجتماعى شخص عملية التحديث فى الغرب على أنها كانت عقلانية وظيفية وأداتية أدت إلى تطور النسق الاقتصادى والنسق السياسى وذلك على حساب عالم الحياة الاجتماعية. فهابرماس ينظر إلى العقلنة Rationaliza-tion على أنها نوعان: نوع يؤدى إلى توسيع نطاق الفعل الأداتى فى مجال الانتاج المادى والإدارة، ونوع يؤدى إلى توسيع نطاق الفعل التواصلى Communicative Action فى مجال الأخلاق والحياة الاجتماعية. كما أن تطور الأنساق المعيارية للمجتمعات وتطور وعى هذه المجتمعات بذاتها ووعى الأفراد بذواتهم يعتمد على توسع نطاق الفعل التواصلى القائم على أساس التفاعل الاجتماعى والتفاهم المتبادل بين الذوات(٣).

وتعد نظرية هابرماس بمحاولتها لتقديم تشخيص جديد لعملية التحديث فى الغرب، ولاكتشاف صورة أخرى من صور العقلنة وهى العقلنة التواصلية Communicative Rationality بديلاً عن تشخيص مدرسة فرانكفورت لعملية التحديث على أنها عقلانية أداتية فقط. وهذا هو ما يجعلها مقابلة لتيار ما بعد الحداثة وما يقوله عن فشل مشروع الحداثة وإفلاسه. ففلاسفة ما بعد الحداثة لم ينظروا إلا إلى الآثار السلبية الناتجة عن عملية التحديث الاقتصادى والإدارى وبالغوا فى تقييم هذه الآثار حتى عدوها سقوطاً لمشروع الحداثة. أما هابرماس فيحاول إعادة الثقة فى الحداثة الغربية بالكشف عن منطق آخر فى التطور يمثل عقلانية تواصلية أدت إلى زيادة العقلنة الاجتماعية فى مجال الأخلاق والقانون وإلى ظهور تنظيمات ديموقراطية وقوانين وضعية ودساتير جمهورية. ينظر هابرماس إلى هذه الإنجازات على أنها تطور حقيقى موازى للتطور فى قوى الإنتاج ويكشف عن نموذج آخر فى العقلنة - ليس وظيفياً أداتياً بل تواصلياً اجتماعياً.

لم يحتك هابرماس بتيار ما بعد الحداثة إلا فى تاريخ متأخر نسبياً وهو أوائل الثمانينيات وأثمر حواره مع فلاسفة ما بعد الحداثة كتابه الهام «الخطاب الفلسفى للحداثة» The Philosophical Discourse of Modernity(٤) الذى أصدره سنة ١٩٨٥ ويتناول فيه بالنقد ميشيل فوكو ودريدا وهايدجر وهور كهايمر وأدورنو وكورنيليوس كاستورياديس، والاختلاف الجذرى بين هابرماس وما بعد الحداثة لايظهر فى هذا الكتاب فقط بل يتضح بقوة فى كل أعمال هابرماس السابقة وهو ما سنحاول توضيحه فيما يلى:

ويرجع السبب فى تأخر حواره مع فلاسفة ما بعد الحداثة إلى أن أعمال هؤلاء لم تفعل تأثيرها فى ألمانيا إلا فى أواخر السبعينيات عندما تمت ترجمة اعمال فوكو إلى الألمانية وشدت انتباه المفكرين هناك. وهناك سبب آخر يرجع إلى أن الكتاب الذى حدد معالم ما بعد الحداثة ومدى اختلافها عما قبلها وهو كتاب جان فرانسوا ليوتار «وضع ما بعد الحداثة» La Condition Postmoderne لم يظهر إلا سنة ١٩٧٩، إذ نقد فيه ليوتار مشروع هابرماس الفكرى بشدة مما دفعه إلى الرد عليه فى مقال سنة ١٩٨٠ بعنوان «الحداثة: مشروع لم يكتمل» Modernity: An Incomplete Project(٥)

والذى يعد بداية حوار هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة والذى سيتبلور ويأخذ طابعه الفلسفى فى كتاب «الخطاب الفلسفى للحداثة» سنة ١٩٨٥.

ويعد نقد ليوتار لهابرماس فى «وضع ما بعد الحداثة» ورد هابرماس عليه وحواره لفلاسفة ما بعد الحداثة تفاعلاً وتداخلاً بين تراثين فكريين فى كل من ألمانيا وفرنسا: النظرية النقدية وفلاسفة ما بعد الحداثة. كما يعد حواراً من أهم وأخصب الحوارات الفكرية فى القرن العشرين، كانت محاوره نماذج الفكر الغربى ذاته. فقد هاجم فلاسفة ما بعد الحداثة العقل واعتبروه تصوراً ميتافيزيقياً، ونظروا إلى فكرة الإنسان ومفهوم الذاتية Subjectivity على أنها ما هى إلا نزعة أنوية Egoism وحفاظ على الذات Self-Preservation. وعلى الجانب الآخر دافع هابرماس عن العقل تحت مسمى العقلانية التواصلية، وعن الحداثة الغربية باعتبارها مشروعا لم يكتمل ولايزال قادراً على الاستمرار على الرغم من سلبياته، وعن الذاتية للحفاظ على لستقلال الذات وإنقاذها من الضياع.

وعلى الرغم من أن فكر هابرماس لم تحفزه تيارات البنيوية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، إذ ظهرت كل هذه التيارات بعد أن ظهر هابرماس كمفكر مرموق وبعد أن اتضحت معالم نظريته، إلا أن نظريته هذه بها ما يدفع عنها انتقادات تيار ما بعد الحداثة لكل نظرية تدافع عن مشروع الحداثة. هذا بالإضافة إلى أن التيار الذى حفزه فكرياً وهو مدرسة فرانكفورت يتشابه مع اتجاه ما بعد الحداثة كما أعلن هابرماس نفسه فى «الخطاب الفلسفى للحداثة» إذ يمارس كل من هوركايمر وأدورنو وماركيوز نقداً شاملاً للعقل والعقلانية الأوروبية ويفقدون الثقة فى مشروع الحداثة. ونظرية هابرماس التى صاغها بحيث تخرج عن نزعة التشاؤم والعدمية التى اتضحت عند المدرسة، وتعيد الثقة بمشروع الحداثة الأوروبية الذى شكت فيه، تقف بطبيعتها ضد تيار ما بعد الحداثة حتى قبل أن يتعامل معه هابرماس بالنقد.

(١) من فلسفة فى التاريخ إلى منطق للتطور الاجتماعى:

يرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن النظرة إلى التاريخ باعتباره تقدماً مستمراً نحو الحرية وسعياً نحو التقدم لم تعد تلقى قبولاً الآن. فقد انتهت الفلسفات التى تصف حركة التاريخ على أنها تسير نحو سيادة طبقة من الطبقات سواء كانت البورجوازية أو البروليتاريا، أو إلى سيادة جنس من الأجناس أو قومية من القوميات. فقد حكم ليوتار على كل النظريات العامة فى التاريخ بأنها أيديولوجيات، إذ هى مجرد صورة زائفة لاتقابلها حقيقة واقعة. وما تسبغه هذه النظريات على التاريخ من اتصال واستمرار فى خط واحد هو مجرد وهم، وهى لاتقوم بذلك إلا لتبرير الوضع القائم وإضفاء المشروعية عليه(٦).

ومن أهم انتقادات ليوتار لهابرماس أن نظريته ما هى إلا فلسفة أخرى فى التاريخ أو نموذج سردى Meta-narrative يحكى قصة تحرر البشرية ورقيها فى تقدم أخلاقى. ويقسم ليوتار النظريات العامة فى التاريخ إلى نوعين: نوع يحكى التاريخ كتحرر تدريجى للانسانية كلها، ونوع آخر يحكى التاريخ كزيادة فى التفرد Indi-viduation وتحرر الفرد من قيوده. والماركسية الأرثوذكسية هى من النوع الأول، أما فلسفة مدرسة فرانكفورت فهى من النوع الثانى إذ تركز على تحرر وعى الفرد وتخليصه من اغترابه فى المجتمع الرأسمالى وحسب هذا التشخيص فإن نظرية هابرماس متهمة بكونها وارثة لكلا النوعين من النظريات؛ فهى تقيم توازياً بين تطور الفرد الإدراكى والمعرفى وتطور المجتمع وترى أن التفرد الحقيقى لاينتج إلا عن وعى جمعى متطور، أى أن الأشكال الأصلية والأكثر تقدماً من التفرد ومن شعور الفرد باستقلاله وكيانه ومسئوليته قائمة على أساس أشكال أصيلة وأكثر تطوراً من التساند والاندماج الاجتماعى(٧).

والحقيقة أن مشروع هابرماس الفكرى به ما يدفع عنه انتقادات ليوتار، إذ يقدم رؤية أخرى للنظريات العامة فى التاريخ. فقد رأى أنها سادت فى فترة معينة فى التاريخ الأوروبى وهى التى بدأت بعصر النهضة وحتى منتصف القرن العشرين. وكانت هذه النظريات فلسفات أو رؤى ونظرات عامة للعالم Worldviews تعمل على تكوين تصور كلى لجماعة أو فئة أو قومية عن هويتها ومكانها فى التاريخ ودورها فيه، وكانت كذلك تسهم

فى التساند الاجتماعى بين أفراد هذه الفئة واندراجهم جميعاً فيها عن طريق رؤية شاملة تجمعهم وتضمهم فى متصل تاريخى، وبهذا الاعتبار حلت محل الدين فى العصور الوسطى. فهى اذن ظهرت استجابة لحاجة جديدة إلى تكوين رؤية تاريخية شاملة بعد التحولات التى حدثت منذ ظهور الرأسمالية. فما يميز عصر ظهور الرأسمالية هو نهاية الرؤية الدينية اللاهوتية للعالم. وما يميز فلسفة التاريخ البورجوازية أنها صاغت التاريخ فى صورة خط متصل من التقدم وزيادة سيطرة الانسان على الطبيعة وبذلك كانت استجابة لظهور الرأسمالية وما تبعها من زيادة قوى الانتاج. وفى هذا الاطار أيضاً نظر هابرماس إلى نقد ماركس للمجتمع الرأسمالى على أنه تحويل لهذه الرؤية نحو اتجاه ثورى يبرز دور قوى الإنتاج فى تشكيل التاريخ ويجعل من البروليتاريا محرك التاريخ وأداة التقدم.

ونظرية هابرماس ليست فلسفة فى التاريخ إلا بمعنى أنها نظرية فى التطور الاجتماعى تحاول توضيح الطرق التى تمت بها عقلنة الحياة فى الغرب، والكشف عن الاتجاهات التى تسير فيها العقلانية الغربية. فهى فلسفة فى التاريخ بهدف تشخيص اتجاهات عامة كبرى فى تاريخ الغرب. وقد حكم ليوتار على فلسفات التاريخ، البورجوازية منها والماركسية، بأنها ميتافيزيقية، إذ تحاول إضفاء نظام منطقى ونسقى على الأحداث لتثبت سيرها نحو غاية مثالية، سواء كانت هذه الغاية هى انعتاق البشرية من أسر الطبيعة أو تحرر البروليتاريا. ويوجه هابرماس نقده لهذا الحكم الذى أصدره ليوتار، إذ يرى أن النظريات العامة فى التاريخ ليست ميتافيزيقية لمجرد كونها عامة أو لطابعها النسقى المبالغ فيه أو لتجريدها وتعبيرها من التاريخ الإنسانى فى صورة علاقات منطقية، بل لكونها تنظر إلى نفسها باعتبارها خطابا يحمل فى داخله مصداقيته وليس فى حاجة إلى محك خارجى ليثبت صحته، ويعتبر نفسه بعيداً عن الإثبات أو النفى التجريبى(٨). ويتفادى هابرماس هذا العيب بتأكيد الطابع التجريبى لنظريته، وأنها ليست إلا إطاراً عاماً يستفيد من الإيبستمولوجيا التكوينية عند بياجيه ونظريات دور كايم وهيربرت ميد وبارسونز فى إثبات التوازى بين تطور الوعى الأخلاقى عند الفرد وتطور النظرات إلى العالم فى المجتمع، مستعيداً بذلك الثقة فى الوعى الذاتى الذى وصل إليه الفرد، وفى الإنجازات الديمقراطية للمجتمعات الغربية.

(٢) مفهوم الذات:

من الأفكار الهامة التى كانت موضع نقد شديد من جانب تيار ما بعد الحداثة فكرة الذات Subject باعتبارها مالكة لوعى وإرادة واستقلال وفاعلية مستقلة. فلقد ذهب فوكو إلى أن الذات مفهوم حديث ظهر مع نشأة العلوم الإنسانية فى العصر الحديث ولم يكن له وجود من قبل، كما هاجم علم تاريخ الأفكار باعتباره يقيم وزناً للمفكر أو العالم أو الفيلسوف ويعده مصدر ما ينتج عنه من مذاهب وأنساق فكرية، وقدم بديلاً لهذا التأريخ التقليدى للأفكار وهو منهجة فى «أركيولوجيا المعرفة» الذى يهتم بوصف الحقب المعرفية أو الإبستميات، وهى أنساق مجردة تحدد بنية المعرفة فى كل عصر، كما تحدد أشكال العلوم السائدة بها بصرف النظر عن وعى وإرادة العلماء والمفكرين. أما فى المجال الاجتماعى فقد ذهب فوكو إلى أن الذات ما هى إلا نتاج للسلطة التى عملت على خلق فراغ داخلى عند الأفراد يسهل إخضاعهم عن طريقه يتمثل فى الوعى والإرادة، كما عملت السلطة على خلق وهم استقلال هذه الذات فى حين أن الإنسان كجسد خاضع لسيطرتها(٩).

كما يرى ليوتار أن هناك علاقة وثيقة بين مفهوم الذات وفلسفات التاريخ، إذ تعتمد هذه الفلسفات على فكرة عن ذات كلية Total Subject هى الفاعلة فى التاريخ وهى التى يقع عليها التغير. إذ يتم فيها اختزال كل الفئات المختلفة فى المجتمع إلى كيان واحد يتم سرد التاريخ على أنه سيرته الذاتية وقصة ميلاده وتطوره وتحرره(١٠) وقد أدى اختزال التعدد الاجتماعى فى ذات كلية إلى النظر إلى البرولتياريا على أنها ممثلة لهذه الذات. كما نجد فى الماركسية، وإلى الحزب على أنه ممثل للبروليتاريا - كما نجد فى التأويل اللينينى للماركسية. ووفق هذا النموذج عن الذات الكلية حللت الماركسية الغربية، وخاصة لوكاتش ومدرسة فرانكفورت، الجوانب السلبية للحداثة على أنها اغتراب

Alienation وتشيؤ Reification للوعي. ولأن الماركسية الغربية شخصت سلبيات الحداثة على أنها سلبيات تصيب الوعي، فقد تمثل الحل الذى قدمته فى معالجة هذا الوعى المغترب فى نقد عوامل اغترابه ولإنقاذه من الزيف والأوهام، وهو نقد أشبه بالتطهير الديني.

وقد أدرك هابرماس جيداً ما تحمله فلسفة الوعي هذه من طابع ميتافيزيقى مثالى وذلك منذ أوائل السبعينيات، وكانت مما رفضه من تراث الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت. لذلك عمل منذ ذ لك الحين على إعادة بناء المادية التاريخية، لا فى صورة ذات تسعى لتكوين نفسها وتحرير قواها بالسيطرة على شروطها الاجتماعية، لكن فى صورة مجتمع يصل إلى التعين الذاتى Self Determination والاستقلال Autonomy من خلال المستوى العقلانى الذى يصل إليه. ويتبين مدى الاختلاف بين هابرماس وما بعد الحداثة فى موقف كل منهما من الوعى الأخلاقى Moral Consciousness فقد رأى ليوتار أن الوعى الأخلاقى الجديد الذى ظهر فى الحداثة الأوروبية مصاحباً لعصر التنوير سوف يضمحل كما اضمحلت الميتافيزيقا التقليدية. فقد اعتمد هذا الوعى الأخلاقى على استقلال الإنسان كذات وإرادة حرة مسئولة عن أفعالها، وهذه هى نفس العناصر التى ترفضها ما بعد الحداثة، وهى برفضها لكل ما يدعم أخلاق الحداثة من مفاهيم وتصورات فهى ترفض أن يكون لهذه الأخلاق الكلية والعمومية التى دعت إليها الحداثة دائماً(١١) أما هابرماس فيرى عكس ذلك تماماً، إذ ينظر إلى الوعى الأخلاقى للحداثة على أنه تحرر للأخلاق من أسر الرؤى الميتافيزيقية والدينية واستقلالاً لميدان الأخلاق عن الإلزام الدينى اللاهوتى، وتحولاً له من سلسلة أوامر ونواه ومحرمات إلى مجموعة قواعد لممارسة التواصل فى المجتمع؛ وبعبارة أخرى فهابرماس ينظر إلى الوعى الأخلاقى الحديث على أنه يمثل تقدماً ويعد مرحلة تكوينية Genetic جديدة.

وعلى الرغم من التعارض الشديد بين موقف هابرماس وموقف ما بعد الحداثة من مفهوم الذات، إلا أننا من الممكن أن نلاحظ شيئاً من التقارب بينهما. فكلاهما يرفض مفهو الذات باعتبارها تقوقعاً على الذات Ego-centrism أو حفاظاً أنانياً على النفس Self Preser-vation.

وفى حين رفض ليوتار مفهوم الذات لأنه يشير إلى علاقة أنانية مع النفس وإلى نزعة للتقوقع حول المصلحة، حاول هابرماس من ناحية أخرى اثبات كيفية تكوين الفرد باعتباره ذاتاً انطلاقاً من عملية تنشئة اجتماعية بدأت مع الحداثة الأوروبية(١٢). وعلى الرغم من عداء فوكو الشديد لمفهوم الذات – إلا أن نقده الموجه لنظم العقاب ومؤسسات الإصلاح والسجن فى العصر الحديث يكشف عن مسلمة ضمنية مختفية فى ثنايا نصوصه، مسلمة لاتزال تثق فى الذات باعتبارها كياناً قادراً على الممارسة الواعية بنفسها وتستطيع تحقيق الاستقلال والتوافق مع الغير.

(٣) من التصور الميتافيزيقى للعقل الخالص إلى الشروط البراجماتية للعقلانية التواصلية:

من بين المفاهيم الأخرى التى هاجمها فلاسفة ما بعد الحداثة مفهوم العقل Reason. ولقد فهم الفكر الغربى العقل على أنه ملكة منظمة، وهو عند كانط ملكة تضم تنوع الخبرة فى كل نسق وتوجه الفعل الأخلاقى وفق معايير عامة كلية، والواقع أن هذا هو معنى العقل فى الحداثة الأوروبية كلها، إذ وجد هذا المعنى صياغته الفلسفية على يد كانط. وفى حين تخلى فلاسفة ما بعد الحداثة عن هذا المفهوم التقليدى عن العقل باعتباره مفهوماً ميتافيزيقياً، حاول هابرماس العثور على شروط أخرى تتحقق بها العقلانية تكون بديلاً عن وضع معايير العقلانية والممارسة الأخلاقية فى تصور ميتافيزيقى عن عقل خالص Pure Reason. لقد كان هابرماس يعيش نفس الظروف التى عاش فيها تيار ما بعد الحداثة وهى نهاية الميتافيزيقيا التقليدية وانتهاء الفكر الأوروبى عن وضع أسس الخطاب العلمى والخطاب الأخلاقى فى تصور عن العقل الخالص وذلك بعد أن حلت الوضعية والبراجماتية وفلسفة التحليل محل فلسفة كانط. ويتمثل الفارق الأساسى بين هابرماس وما بعد الحداثة فى اختلاف استجابة كل منهما إلى هذا الوضع الجديد. فبينما تخلى تيار ما بعد الحداثة عن مفاهيم

العقل والعقلانية بعد أن ثبت عدم إمكان الاعتماد على التصور الميتافيزيقي للعقل الخالص، حاول هابرماس العثور على سياقات أخرى يظهر فيها العقل وتتحقق بها العقلانية.

يرى هابرماس أنه لم يعد من الممكن الآن البحث عن العقلانية ومعاييرها فى «كوجيتو» أو أنا مفكرة أو وعى ذاتى مجرد – بل يجب البحث عنها فى اللغة بإعتبارها الإطار الذى يحدث فيه التواصل الإنسانى ويمارس من خلاله الفعل الاجتماعى. وذهب إلى أن تحليلنا للشروط التى تمكننا من الوصول إلى تفاهم متبادل وإجماع حول شيء ما هى ذاتها قيم ومعايير عقلانية. وتفترض عملية التفاهم هذه أسسا عقلية كإطار تحدث فيه، وهى نفس الأفكار المكونة لمفهوم العقلانية فى التراث الفلسفى. فالتواصل الناجح الذى يصل إلى تفاهم المشاركين فيه وإجماعهم إجماعاً عقلانياً يفترض ذاتاً مستقلة ومسئولة وتحوز على الرشد والتعين الذاتى. وهذه الشروط أو الأسس السابقة على التواصل والمؤسسة كذلك للتفاعل الاجتماعى ليست ترانسندنتالية، بمعنى أنها تكمن فى بنية قبلية فى العقل الخالص، بل هى براجماتية أى لاتظهر إلا مع عملية التواصل نفسها، وهى المحركة لهذه العملية. ولذلك يسمى هابرماس نظريته فى شروط الفعل التواصلى بالبراجماتيقا العامة Universal Pragmatics وهى عامة لأنها تصف معايير عامة شاملة: «فأول عبارة ننطق بها تعبر عن سعينا نحو التفاهم الذى هو معيار كلى»(١٣). أما الكليات البراجماتية التى تعد أسساً للتواصل فهى:

أ) الصدق: يجب أن تكون عبارات المتكلم صادقة.

ب) مصداقية المتكلم: يجب أن يكون صادقاً فى التعبير عن نواياه.

جـ) الصحة المعيارية: يجب أن يكون استخدام الكلمات والعبارات متفقاً مع السياق المعيارى المتعارف عليه فى المجتمع.

ويرتبط كل شرط من هذه الشروط الثلاثة بمجال معين، فالصدق هو علاقة بين اللغة والعالم الخارجى، إذ يجب أن تعبر اللغة عن أحداث أو وقائع موضوعية فى العالم الخارجى، ومصداقية المتكلم هى علاقة اللغة بعالم الخبرة الداخلية للذات المتكلمة، والصحة المعيارية هى علاقة اللغة بعالم الحياة الاجتماعية. وبذلك تحدد شروط التفاهم هذه علاقتنا بالعالم الخارجى الطبيعى والعالم الداخلى الذاتى والعالم الاجتماعى. ولكل عالم من هذه العوالم الثلاثة خطاب نظرى يتخصص فى البحث فى العقلانية الخاصة بكل عالم. فالخطاب العلمى يتخصص فى بحث معيار الصدق فى مجال البحث فى الطبيعة، والخطاب الجمالى Aesthetic Discourse يتخصص فى بحث المعايير الفنية والتعبيرية فى مجال العمل الفنى، والخطاب الأخلاقى القانونى يتخصص فى بحث معايير التفاعل والسلوك العملى فى مجال الحياة الاجتماعية(١٤).

يحاول هابرماس بذلك إثبات أن انهيار الميتافيزيقا التقليدية ومن بعدها فلسفة كانط الترانسندنتالية بمفهومها عن العقل الخالص، تبعها عملية تمايز Differentiation لمجالات القيمة، العلمية والفنية والعملية، وأصبح لكل مجال خطاب نظرى خاص، كما أصبح مستقلاً بذاته وتطور وفق منطقه الخاص.

لكن ما علاقة وصف هابرماس لتمايز مجالات القيمة بتيار ما بعد الحداثة؟ يثبت هذا الوصف أن هناك تقدماً واضحاً فى العقلانية بدأ منذ بداية الحداثة الغربية، فعلى حين نظر ليوتار إلى عملية تمايز مجالات القيمة على أنها ضياع لوحدة العقل التى كانت سائدة فى الميتافيزيقا الغربية ونهاية لمفهوم العقلانية ذاته ولكل دعاواها فى كلية وشمول معايير العقل، نظر هابرماس إلى عملية التمايز هذه على أنها مرحلة جديدة فى التطور المعرفى. وفى حين يبخس ليوتار من قيمة تمايز وإستقلال الخطابات العلمية والفنية والأخلاقية، يرى هابرماس أن هذا التمايز والاستقلال هو الإنجاز الأكبر للحداثة الغربية.

(٤) فكر ما بعد الحداثة باعتباره خطاباً فلسفياً حول الحداثة:

كان العرض السابق محاولة لإبراز ملامح نظرية هابرماس التى تجعلها مختلفة عن تيار ما بعد الحداثة ومتجنبة للانتقادات التى وجهها هذا التيار للنظريات

العامة فى التاريخ. لكن كيف واجه هابرماس التحدى الفكرى القادم من مفكرى ما بعد البنيوية والتفكيك؟ يعد كتاب «الخطاب الفلسفى للحداثة» The Philosophical Discourse of Modernity الذى أصدره هابرماس سنة ١٩٨٥ هو النص الذى يجسد استجابته لنقد تيار ما بعد الحداثة للحداثة الغربية. فقد رأى أن خير طريقة للدفاع عن مشروع الحداثة ضد انتقادات فلاسفة ما بعد البنيوية والتفكيك هى تقديم تصور واضح عن الحداثة ذاتها وإثبات أن خطاب ما بعد الحداثة ما هو إلا أحد الخطابات العديدة التى ظهرت ابتداء من هيجل حول الحداثة، تلك الخطابات التى أخذت على عاتقها تكوين تصور فلسفى عن الحداثة وإبراز خصائصها. إذ يثبت هابرماس أن نقد تيار ما بعد الحداثة للحداثة الغربية ليس هو الأول من نوعه، بل سبقته خطابات عديدة حولها ترجع كلها إلى هيجل، إذ هو الذى قدم أول تشخيص فلسفى للحداثة، وتفرع عن هيجل اتجاه يمينى واتجاه يسارى، كل يحاول تقديم تشخيص مختلف للحداثة انطلاقاً من أحد جوانب فلسفة هيجل. كما لا يعد النقد الكلى الشامل الذى وجهته ما بعد الحداثة لمفاهيم الذات والعقل والوعى ولقيم عصر التنوير مثل الحرية والعدالة والمساواة هو الأول من نوعه، إذ أن نيتشه هو أول من بدأ هذا النوع من النقد الشامل، ويرتبط مع تيار ما بعد الحداثة بأواصر عديدة، فهو المفكر الأساسى الذى تأثر به هذا التيار وأخذ منه الكثير، ويتضح ذلك عند كل من فوكو ودريدا. وباختصار فإن هابرماس ينظر إلى فكر ما بعد الحداثة على أنه أحد الخطابات الفلسفية حول الحداثة، خطاب يوجه نقداً كلياً ويحمل نظرة عدمية لقيم الحداثة ترجع إلى نيتشه(١٥)، ويعلن إعلاناً واضحاً صريحاً أن الحداثة لايمكن تجاوزها ولايمكن نقدها من موقع خارجى عنها كما تدعى ما بعد الحداثة، ففلاسفة ما بعد البنيوية والتفكيك لايزالون يتحركون فى الأفق الفكرى لفلاسفة اليمين واليسار الهيجلى(١٦)، وذلك كما سنوضح فيما يلى.

يعد هيجل أول من وضع يده على الطابع الأساسى للحداثة، ويتمثل هذا الطابع عنده فى وعيها بالزمن ووعيها بذاتها. فما يميز الحداثة إدراكها أنها مرحلة تاريخية جديدة. فوعى الحداثة لايبحث عن أصول له فى حقب سابقة، ولا يربط نفسه بأى حادثة سابقة ليجد فيها مبرر وجوده، بل يأخذ الأحداث الحاضرة على أنها نقطة الانطلاق التى ينظر بها إلى كل من الماضى والمستقبل؛ فلا ينظر هذا الوعى إلى المسيحية على أنها أصل له، ولا إلى الحضارة اليونانية مثلاً على أنها بداية أولى له؛ بل يجد مبرر وجوده فى إنجازات الحداثة ذاتها، تلك التى تتمثل فى نظم سياسية هى الأولى من نوعها فى التاريخ، وقوانين وضعية وحقوق دستورية تحمل تصوراً جديداً عن المواطن وحقوقه، وهى غير مسبوقة فى التراث المسيحى ولا التراث اليونانى؛ بالاضافة إلى العلم الحديث الذى أحدث قطيعة مع الكوسمولوجيا القديم ونظام بطليموس الفلكى وطبيعيات أرسطو. وبذلك كانت الحداثة وعياً ثورياً بالجدة، أى بالطابع الجديد لرؤيتها ونظمها السياسية والعملية(١٧) (والجدة هى من ضمن المعانى العديدة لكلمة Modernity، فهى تعنى الحداثة والجدة معاً).

وبذلك شخص هيجل الحداثة على أنها انفصال عن الرؤية التقليدية اللاهوتية الميتافيزيقية للعالم. لكنه فى نفس الوقت نظر إلى هذا الانفصال على أنه ضياع للروابط التى كانت تجمع الفرد بالمجتمع فى وحدة شاملة كانت توفرها الكنيسة، وحدة كانت تجمع شمل المجتمع فى حياة أخلاقية؛ كما نظر إلى تمايز المجالات العلمية والعملية والفنية على أنه ضياع لوحدة العقل وشموله، تلك التى كانت توفرها الرؤية الميتافيزيقية القديمة. ومن هنا نظر هيجل إلى الوعى الجديد المصاحب للحداثة على أنه منقسم على نفسه بين الإنجازات العلمية والسياسية والفنية للحداثة واختفاء الوحدة والانسجام بين الفرد والجماعة، بين الوضع الدستورى المتميز الذى أصبح يتمتع به الفرد وتشتت ولاءاته بين الدولة باعتباره كياناً سياسياً والأخلاق باعتباره كياناً أخلاقياً. ومن هنا نظر هيجل إلى المهمة الجديدة للفلسفة، إذ رأى أن الفلسفة يجب أن تقضى على كل صور التعارض والانقسام الناتجة عن وعى الحداثة المنقسم على نفسه؛ فمن بين صور الانقسام الثنائيات الشهيرة فى تاريخ الفكر الأوروبى بين النفس والجسد

والعقل والجسم والذات والموضوع والجوهر والمظهر والكل والجزء والعام والخاص، فهذه الثنائيات كلها عبارة عن انعكاس فلسفى لحالة الوعى الجديد المنقسم على ذاته. وتمثلت المهمة الجديدة للفلسفة عند هيجل فى القضاء على كل هذه الصور فى التعارض والانقسام؛ كما نظر إلى فلسفته هو على أنها هى القادرة على القيام بهذه المهمة الجديدة. لكن كيف يتم ذلك؟ رأى هيجل أن الطريقة التى تستطيع بها فلسفته معالجة انقسام الوعى الحديث والتعامل مع حالة التشتت والضياع المصاحبة للحداثة وإعادة الوفاق والانسجام لهذا الوعى تتمثل فى إثبات وحدة العقل وشموله على الرغم من مظاهر الانقسام والثنائيات العديدة فى الفكر الغربى. وهذه هى وظيفة الجدل فى مذهب هيجل، فالمنهج الجدلى يثبت أن كل صور التعارض، سواء فى الفكر أو فى التاريخ، ما هى إلا حالات مختلفة يتجلى فيها المطلق، لكن ما هو هذا المطلق الذى رأى هيجل أن كل التناقضات تنتهى فيه؟ إنه روح الشعب Volksgeist وكأن هيجل بذلك يريد أن يقول أن معالجة حالة انقسام الوعى الحديث تتمثل فى عودة الوفاق والانسجام المفتقد فى صورة كيان أخلاقى شامل وهو المقصود من مصطلحه روح الشعب. لكن كيف تتحقق هذه الروح فى الواقع؟ ما هو الكيان الذى يمثل هذه الروح؟ يعلن هيجل أنه هو الدولة الدستورية الحديثة. أى أن علاج تناقضات الحداثة كلها يكمن فى التنظيمات السياسية للدولة الحديثة.

كان خطاب هيجل الفلسفى حول الحداثة نقطة انطلاق لثلاثة خطابات أخرى تفرعت عنه تتمثل فى اليمين الهيجلى واليسار الهيجلى ونيتشه. أنشأ اليمين الهيجلى خطاباً حول الحداثة أكد فيه أن علاج سلبياتها وتناقضاتها لا يأتى إلا عن طريق إعادة المكانة القديمة للدين، وركز على دور الدولة باعتبارها تجسيداً لروح الشعب كما رأى هيجل. أما اليسار الهيجلى فقد رفض تأكيد اليمين على الدين والدولة ورأى أن الحل يتمثل فى إعادة تنظيم المجتمع(١٨)؛ وكان ماركس فى شبابه من الأعلام البارزين فى اليسار الهيجلى، إذ نقد فلسفة هيجل فى الدولة وحلل وعى الحداثة على أنه وعى زائف ووصف الحداثة الأوروبية بأنها مليئة بالصراع والتناقضات، وأرجع السبب فى ذلك إلى التناقض بين رأس المال والعمل المأجور، وذهب إلى أن العلاج يتمثل فى نظام اشتراكى، إذ هو الذى سيحقق الوفاق والانسجام المفتقد. وعلى الرغم من نقده الحاد للرأسمالية إلا أن تصوره عن الشيوعية كان فى حقيقته تحقيقاً لمشروع الحداثة الغربية وحلاً لتناقضاتها مثلما كانت الدولة عند هيجل «الفئة الأولى كانت تحاول تجميد إنجازات الحداثة، أما الفئة الثانية فكانت تحاول التعجيل والاسراع فى عملية التنوير وفق معايير ثورية»(١٩). أما نيتشه فقد ركز على سلبيات الحداثة ووجه نقداً عدمياً لها ورفض قيمها ومؤسساتها واستعاض عنها بفكرته عن الانسان الأعلى التى يذهب هابرماس إلى أنها ما هى إلا صياغة جديدة للمعانى الجديدة عن الذاتية Subjectivity والفردية Individuality التى حملها مشروع الحداثة. فعلى الرغم من نقد نيتشه الشامل للحداثة وعلى الرغم من عدميته إلا أنه قدم بديلاً عنها وهو الانسان الأعلى الذى هو مجرد معنى آخر لمفهوم الذاتية.

ويذهب هابرماس إلى أننا لازلنا معاصرين لشباب الهيجليين ونيتشه، أى لايزال أفقنا الفكرى هو نفس أفقهم(٢٠). فطوال القرنين التاسع عشر والعشرين ظهرت خطابات فلسفية عديدة كل منها يحاول صياغة تصور عن الحداثة وطرق علاج سلبياتها انطلاقاً من أحد الاختيارات التى تناولها الشباب الهيجلى: الدين أو الدولة أو الاشتراكية أو العلم الحديث أو الفن أو الفلسفة. ويعد عالم الاجتماع الأمريكى دانيال بيل فى نظر هابرماس أحد الذين أكدوا على دور الدين فى إنقاذ مشروع الحداثة. فقد بالغ بيل فى تشخيص الأزمة الثقافية للرأسمالية ورأى أن الحداثة لم تعد قادرة على الحفاظ على قيم الفردية وعلى معايير للتساند الاجتماعى، وأن الحل الوحيد يتمثل فى نهضة أو إحياء دينى: «الإيمان الدينى المرتبط بإيمان بالتراث سوف يمد الأفراد (بوعى جمعى حقيقى) وأمان وجودى»(٢١).

ومن بين الاختيارات الأخرى التى لجأ إليها بعض المفكرين لمعالجة حالة الوعى الحديث نموذج الفن

باعتباره قادراً على الإيحاء بنظرة جديدة إلى العالم ومحفزاً لحس جديد New Sensibility، ويظهر ذلك واضحاً عند نيتشه، إذ تحتل التراجيديا عنده مكان الدين، وهى الكاشفة عن الحالة الأصلية للإنسان والمعبرة عن معنى الحياة البشرية. ويذهب هابرماس إلى أن نيتشه متأثر فى ذلك بشليجل الذى أصبح الفن عنده بديلاً عن الدين، وشليجل بدوره يعبر فى موقفه من الفن ودوره الخلاق فى حياة الإنسان عن موقف الحركة الرومانتيكية كلها وأعلامها: هولدرلين ونوفاليس وشلنج. فاتجاه نيتشه نحو الفن باعتباره نموذجاً موحياً بمعان جديدة للحياة البشرية يمتد بجذوره إلى الحركة الرومانتيكية وهو ليس بموقف جديد(٢٢).

ويذهب هابرماس إلى أن بعض أعلام ما بعد الحداثة نظروا إلى الفن نفس نظرة نيتشه إليه باعتباره كاشفاً عن معنى الحياة الإنسانية ونموذجاً يقومون على أساسه بتشخيصهم للحداثة، وأبرز مثال على هؤلاء فوكو. ولذلك ينظر هابرماس إلى أتباع ما بعد الحداثة على أنهم يلجأون إلى نماذج معروفة فى تاريخ الفكر الغربى ليتناولوا بها قضايا الحداثة ويقدموا وصفاً لها. فمنهج فوكو الجينيالوجى فى تتبع أصول العلاقة بين السلطة والجنس والأخلاق فى أوروبا منذ اليونان كما يتضح فى كتابه «تاريخ الجنس» هو نفس منهج نيتشه فى «جينيالوجيا الأخلاق»، كما أن نقده للعقل من خلال دراساته الأركيولوجية للعلوم الإنسانية فى «الكلمات والأشياء» هو نقد كلى وشامل للعقل يصل إلى حد العدمية، ومثل هذا النوع من النقد مارسه نيتشه من قبل ويتضح أيضاً عند مدرسة فرانكفورت، وخاصة فى كتاب «جدل التنوير» Dialectic of Enlightement لهوركهايمر وأدورنو؛ إذ مارسا فى هذا الكتاب نقداً كلياً للعقلانية الغربية وحكما عليها بأنها أعادت صور الطغيان القديمة. ويضع هابرماس مدرسة فرانكفورت مع فلاسفة ما بعد الحداثة جميعهم فى فئة واحدة ويقول: «إن كل من الجدل السلبى Negative Dialectics (كتاب أدورنو الشهير الذى قيل عنه أنه وصيته الفلسفية) والتفكيك Deconstruction (يقصد دريدا) والجينيالوجيا (يقصد فوكو) قد مارس نقداً كلياً – ونستطيع أن نقول عدمياً – للعقل، وذلك بدون أساس، وبدون تحديد الموقف الذى ينقدون منه، وبدون الدفاع عن معيار آخر خلاف كل المعايير التى ينقدونها. والأكثر من ذلك أنهم لايدركون مايترتب على نقدهم(٢٣) سياسياً» ويعلن هابرماس أن ما يترتب على نقدهم سياسياً هو عدم التمييز بين عوامل القهر وعوامل التحرر، طالما يشخصون العقل على أنه هيمنة وتسلط، وبين الحقيقة والزيف طالما أن نقدهم يثبت زيف كل شيء. «لقد تم طمس التمييز الأساسى الذى أقامه كل من هيجل وماركس وفيبر ولوكاتش بين الدور التحررى – التوافقى والدور القمعى – الاغترابى للعقلنة الاجتماعية»(٢٤).

ويتعجب هابرماس من فوكو، إذ بعد أن مارس نقداً عدمياً للحداثة الغربية كتب مقالاً حول محاضرة كانط الشهيرة «ما هو عصر التنوير؟» what is Enlighten-ment? يعلن فيها أن كانط هو أول من أحدث قطيعة مع تراث الميتافيزيقا وحول الفلسفة من تأمل فى الكليات والماهيات الثابتة إلى تشخيص للعصر الحاضر، ويرى فى إجابة كانط عن السؤال «ما هو عصر التنوير؟» «أنطولوجيا للواقع المعاصر، بدأت مع كانط ومن خلال هيجل استمرت عبر نيتشه إلى فيبر وهوركهايمر وأدورنو»(٢٥)، أنطولوجيا تأخذ على عاتقها البحث فى مغزى اللحظة الحاضرة، وتزيد من حدة الوعى بالحاضر. والذى يتعجب منه هابرماس أن فوكو يلحق نفسه بسلسلة الفلاسفة السابق ذكرهم والذين قال عنهم أنهم زادوا من حدة الوعى بالحاضر ويربط مشروعه الفكرى بمشاريعهم ويرى أن محاضرة كانط عن التنوير هى أصل كل مشروع فكرى يقدم تشخيصاً للحاضر بما فيه مشروعه هو؛ فى حين أن التنوير هو بداية مشروع الحداثة الأوروبية التى يرفضها فوكو وكل تيار ما بعد الحداثة، وهى فكرة التقدم المستمر للجنس البشرى نحو غاية أخلاقية تتمثل فى استقلال الفرد وسيادة القانون وسلام دائم بين الأمم؛ ويعلن كانط فى المحاضرة كذلك أن ما يميز التنوير ظهور دساتير جمهورية وإعلان حقوق الإنسان والوعى الثورى الجديد الذى ظهر مع الثورة الفرنسية فى كل أنحاء أوروبا وعمل على تحقيق مبادئ القانون الطبيعى(٢٦)؛ فى حين أن نظرية فوكو فى السلطة

وتحليلاته لمؤسسات السجن والاصلاح فى العصر الحديث ودراساته فى «تاريخ الجنون» و«تاريخ الجنس» تنكر على الحداثة الأوروبية إنجازاتها وطابعها المميز وتعتقد فى الهيمنة الكاملة للسلطة على الواقع بكل جزيئاته. «كيف يتفق فهم فوكو لنفسه باعتباره مفكراً من بين مفكرى تراث التنوير مع نقده الحاد لنفس نمط المعرفة (الذى ظهر عند هؤلاء المفكرين) والذى هو فكر الحداثة (التى ينقدها فوكو باسم ما بعد الحداثة) ؟(٢٧).

كما ينقد هابرماس فوكو لعدم وضوح النسق الذى ينقده؛ فبدلاً من نقده لأيديولوجيا معينة أو أفكار زائفة معينة أو نظام معين فى الشرعية، ينقد شبكة متداخلة ومعقدة من علاقات السلطة والمعرفة، ويعتقد أن السلطة منتشرة وحاضرة فى كل مكان(٢٨)، فهى كلية القدرة Omni Potence وكلية الحضور Omni Presence، ويعد هذا تصوراً ميتافيزيقياً عن السلطة يذكرنا بالقدرة اللامتناهية والحضور الكلى للإله فى علم اللاهوت. ويصف هابرماس موقف فوكو بأنه أشبه بموقف المفكر الرواقى المنعزل عن مجتمعه والمكتفى بدور المراقب الذى ينظر إلى الواقع من أعلى(٢٩) ويحكم عليه بالسقوط فى حضيض القهر والهيمنة. كما أن فوكو ليس لديه تصور عن حقيقة يدافع عنها إزاء ما ينقده، ولاحتى مبدأ يوجهه للكشف عن حقيقة ليست نتاجاً آخر للسلطة(٣٠).

(٥) الحداثة بين عالم الأنساق وعالم الحياة المعاشة:

إن نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة ولكل خطاب حول الحداثة ينطلق من نظريته فى العقلانية التواصلية. والحقيقة أن هذه النظرية هى ذاتها نظريته فى الحداثة. فالعقلانية التواصلية هى النموذج الذى يريد هابرماس عن طريقه إثبات أن الحداثة مشروع لم يكتمل ولايزال قادراً على الاستمرار. فلم يضع هابرماس نظريته فى الحداثة رداً على انتقادات فلاسفة ما بعد الحداثة؛ فلقد كانت هذه النظرية مكتملة منذ منتصف السبعينيات؛ ولم يوجه نقده للتيار إلا فى أوائل الثمانينيات. فماذا يقصد هابرماس بالعقلانية التواصلية؟

يميز هابرماس بين نوعين من العقلانية: عقلانية أداتية Instrumental Rationality وهى العقلانية التى تمارس الحساب وتقييم الإمكانيات المادية المتاحة للوصول إلى الأهداف واختيار أفضل الوسائل لتنفيذ الأغراض العملية، وهذا النوع من العقلانية يظهر فى تعامل الإنسان مع الطبيعة ويتجسد فى العلم والصناعة والتكنولوجيا الحديثة. أما النوع الثانى وهو العقلانية التواصلية التى تنظم عملية التفاعل بين الناس وتشكل فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النوع من العقلانية فى المجال الأخلاقى والسياسى. ويقيم هابرماس تمييزه بين العقلانية الأداتية والتواصلية على أساس فهمه لطبيعة النشاط الإنسانى، فهو يفهم هذا النشاط على أنه عمل Labor وتفاعل Interaction(٣١). فبينما فهم ماركس الممارسة الإنسانية أو الـ Praxis على أنها عمل فقط، فهمها هابرماس على أنها عمل وتفاعل فى نفس الوقت. مقولة العمل تحدد علاقة الإنسان بالمادة والعالم الخارجى، ومقولة التفاعل تحدد طبيعة علاقة الناس ببعضهم البعض فى حقبة معينة. والعقلانية الأداتية ترجع إلى ذلك الجانب من الممارسة الإنسانية بإعتبارها عملاً، والعقلانية التواصلية ترجع إلى الجانب الآخر من الممارسة الإنسانية باعتبارها تفاعلاً. وبينما اقتصرت الماركسية على التنظير لعملية التطور فى قوى الإنتاج، ورأت أن الإمكانات البشرية التى تؤدى إلى التطور تتمثل فى الفعل الأداتى أو العمل أو المعرفة الوظيفية، يرى هابرماس أن التطور يلحق عملية التفاعل أيضاً ويتم فى المستوى المعيارى Normative لا فى المستوى التنظيمى Organizational فقط(٣٢). وبينما ألحقت الماركسية العلاقات الاجتماعية بأسلوب الإنتاج، إذ رأت أن كل أسلوب فى الإنتاج هو الذى يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية ويتحكم فيها، يعلن هابرماس أن للعلاقات الاجتماعية منطقاً آخر فى التطور مستقلا عن تطور قوى الإنتاج. لقد ذهب ماركس إلى أن أسلوب الإنتاج هو المسئول عن انتقال المجتمع من شكل تنظيمى إلى شكل آخر، وأن التغير فى أسلوب الإنتاج هو أساس ومصدر الحركات والثورات الاجتماعية، أما هابرماس فيذهب إلى أنه «هناك أسباب وجيهة ... للقول

بأن ... الوعى الخلقى والمعرفة (بمعايير التفاعل) والفعل التواصلى و(الطرق الاجتماعية السلمية فى التعامل مع الصراع) تؤدى إلى ظهور أشكال أكثر نضجاً من التكامل(٣٣) الاجتماعى» وإلى تطور المجتمع ككل. فالتطور لايجرى على قوى الإنتاج فقط، بل على الأنساق المعيارية أيضاً. وهذه الأنساق المعيارية تسهم فى تشكيل المجتمع وفى تطوره تماماً كما تفعل قوى الإنتاج. كما أن الحركات الاجتماعية والثورات لايحفزها تغير فى أسلوب الإنتاج فقط، بل يحفزها كذلك تغير يجرى على وعى الجماعة بذاتها وعلى نظرتها إلى العالم وعلى قيمها ومعاييرها.

وعلى أساس نظريته فى العقلانية التواصلية قدم هابرماس تشخيصاً لعملية التحديث Modernization أو العقلنة Rationalization التى تمت فى الغرب ابتداء من عصر النهضة. فبينما ركز ماركس وفيبر على جانب واحد من عملية التحديث وهو الجانب الأداتى أو الوظيفى الذى أدى إلى تطور قوى الانتاج عند ماركس وظهور أشكال أكثر عقلانية فى السلطة وهى السلطة البيروقراطية عند فيبر، أعلن هابرماس أن عملية العقلنة هذه التى تمت على مستوى الاقتصاد والسياسة ليست إلا جانباً واحداً من العقلنة، أما الجانب الآخر فهو عقلنة تمت على مستوى عالم الحياة المعاشة Life world(٣٤) وأدت إلى زيادة التطور فى الوعى الأخلاقى والانتقال من رؤية العالم الميتافيزيقية اللاهوتية إلى فكرة الحق الطبيعى Natural Rights وتجسدها فى دساتير الدول الحديثة، وإلى زيادة وعى المجتمعات الحديثة بذاتها مما أدى إلى ظهور القوميات. وبذلك أصبحت معايير التفاعل الاجتماعى محايثه Immanent أى نابعة من العلاقات الاجتماعية ذاتها، بعد أن كانت مفارقة، أى تعود إلى مصدر إلهى(٣٥). ويذهب هابرماس إلى أن أول مظهر لعملية عقلنة الحياة الاجتماعية وانتقال النسق المعيارى للمجتمع من رؤية دينية إلى رؤية دنيوية Secular هو حركة الإصلاح الدينى التى أدت إلى نهاية سلطة الكنيسة وأصبح الدين بذلك شأناً خاصاً بالفرد وعلاقته خاصة بينه وبين الله، كما أدت إلى أن تحولت البروتستانتية إلى أخلاق توجه السلوك العملى نحو النجاح المادى فى الحياة الدنيا؛ وبذلك كانت الأخلاق البروتستانتية بداية لظهور الأخلاق الرأسمالية. ويستعين هابرماس بدراسة فيبر الشهيرة عن «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» ليثبت أن عقلنة عالم الحياة المعاشة التى صاحبت الأخلاق البروتستانتية أدت إلى ظهور النسق المعيارى المصاحب لاسلوب الانتاج الرأسمالى. فالعقلنة التواصلية لعالم الحياة المعاشة كانت شرطاً لظهور أسلوب جديد فى الإنتاج ولتطور العقلانية الأداتية المتمثلة فى الاقتصاد والإدارة(٣٦).

وتمثلت المشكلة الأساسية للتحديث فى أن العقلنة فى ميدان الاقتصاد والسياسة أى العقلانية الأداتية، تمت بمعدل متسارع جداً حتى كانت لها آثار سلبية على عالم الحياة المعاشة، وبذلك طغى الاقتصاد على كل الجوانب الأخرى من الحياة، وزادت الهيمنة الإدارية على كل جزئياتها. ويقدم هابرماس تفسيراً جديداً لمظاهر اللامعيارية Anomi التى وصفها دور كايم، والاغتراب والتشيؤ عند ماركس، وظاهرة فقدان الحرية وفقدان المعنى فى الحداثة الأوروبية عند فيبر على أنها جميعاً سلبيات ناتجة عن التناقض بين عملية العقلنة الأداتية والتواصلية، وعن زيادة تطور عالم الأنساق الاقتصادية والسياسية على حساب عالم الحياة المعاشة(٣٧).

وقد ركز تيار ما بعد الحداثة فى تشخيصه للحداثة على الجوانب السلبية فقط، ذلك لأنه لم ينظر إلا إلى الجانب الأداتى الوظيفى لعملية العقلنة فبدت أمامه سلبياتها، وبالتالى حكم على الحداثة كلها بالفشل انطلاقاً من أنها أدت إلى فقدان الحرية والمعنى فى الحياة الاجتماعية وإلى زيادة القهر والسيطرة. ولذلك يعلن هابرماس أن الحداثة قادرة على الاستمرار، ولايزال بها مضمون يمكن الدفاع عنه وهو إنجازات العقلانية التواصلية المتمثلة فى الديمقراطية والحقوق الطبيعية والنظام الجمهورى والوعى الأخلاقى الحديث المؤسس على معايير تواصلية(٣٨).

الهوامش

(١) Jurgen Habermas: Autonomy and Solidarity. Interviews with J.Habermas, ed. by Peter Dews, Verso, London 1992. P.3.

(٢) Habermas: Communication and the Evolution of Society. Trans. by Thomas Mccarthy, HEB, London 1979. P.159.

(٣) Habermas: Toward A Rational Society, HEB, London 1971, P.101-112.

(٤) Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, Trans. by Frederick Lawrens, MIT Press, Cambridge, Mass. 1987.

(٥) Harbermas: "Modernity, An Incomlete Project". In Peter Prooker: Modernity/PostModernity, Longman, Newyork, 1992.

(٦) Habermas: Autonomy and Solidarity, P.4.

(٧) Robert Holub: Jurgen Habermas, Critique in the Public Sphere. Routledge, London 1991, P.144-145.

(٨) Habermas: Autonomy and Solidarity, P.8.

(٩) انظر فى ذلك: ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، مركز الانماء القومى بيروت، ١٩٩١ . و ا.د.محمد على الكردى: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية، ١٩٩٢ .

(١٠) Habermas: Ibid. P.12.

(١١) Holub: Op. Cit., P.159.

(١٢) Richard Rorty: "Habermas and Lyotard on Postmodernity" in Richard Bernstein, ed: Habermas and Modernity. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1988. P. 166-167.

(١٣) Habermas: Communication and the Evolution of Society, P.1.

(١٤) Ibid. P. 2-8.

(١٥) Holub: Op. Cit. 133-138.

(١٦) Habermas: Modernity, and Incomplete Project, P.,128.

(١٧) Habermas: The Philosophica Discourse of Modernity, P. 1-20.

(١٨) Ibid, P.50-55.

(١٩) Holub: Op.Cit. P. 145-146.

(٢٠) Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.53.

(٢١) Habermas: Modernity, An Incomplete Project, P.129.

(٢٢) Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.87-89.

(٢٣) Ibid: P.336.

(٢٤) Ibid: P.336.

(٢٥) Habermas: Taking Aims at the Heart of the Present: On Foucault's lecture on Kant's "What in Enlightenment?", In Michael Kelly, ed: Critique and power. Recasting the foucault Habermas Debate. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1994. P.150.

(٢٦) Ibid: P.151.

(٢٨) Habermas: The Philosophical Discouse of Modernity, P.271-273.

(٢٩) Richard Rorty: Op.Cit., P.170-172.

(٣٠) Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.279-281.

(٣١) Habermas: Toward A Rational Society, P.91-92.

(٣٢) Habermas: Communication and the Evolution of Society, P.131.

(٣٣) Ibid: P.97-98.

(٣٤) Habermas: Toward A Rational Society, P.91.

(٣٥) انظر في ذلك الفصل الأول من:

Habermas: The Theory of Communicative Action, Trans. by Thomas Mccarthy. Volume II: Life world and system: Acritique of Functionalist Reason. Beacon Press, Boston 1987.

(٣٦) Ibid: P. 303-331.

(٣٧) Ibid: P. 332.

(٣٨) Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.384.





مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار فى تشكيل فكر (مابعد الحداثة) فى فرنسا

أزراج عمر*

١ - مقدمة

سأحاول تقديم تخطيط أولي مختصر جداً لدراسة تأثيرات علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر (ما بعد الحداثة) في الفكر الفرنسي المعاصر.

تنطلق مقاربتي هذه من الفرضية التالية: « إن ما يُدْعَى بفكر (مابعد الحداثة) الفرنسي ليس نتاجاً للتحولات والمرجعيات الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية - الغربية فقط، إنما هو أيضاً نتاج لعلاقات الصدام خلال فترة الاستعمار بين المستعمر والمستعمَر، ولعلاقات الهيمنة والقوة المميزة لفترة ما بعد الاستعمار».

مما لا شك فيه أيضاً أن التحولات التاريخية والفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية - الغربية في القرن العشرين قد لعبت أدواراً مهمة ساهمت ولا تزال تساهم في نقل الفكر الفرنسي من فضاء السرديات الكبرى المميزة للحداثة مثل النزعة الانسانوية، والكلية التاريخية والعقلانية الى فضاء آخر يتميز بتأسيس وتطوير مشروع (مابعد الحداثة) بكل تفرعات حقوله المعرفية مثل التحليل النفسي، ونظرية الادب، والنظريات السياسية، وعلم الإجتماع،والفلسفة، والمعمار، والدراسات الثقافية، وخطابات الحركات النسوية الراديكالية.

هذا البعد الفرنسي - الغربي المتمثل في المرجعيات المذكورة ليس في الواقع إلا مكونا جزئيا رغم أهميته التاريخية والمعرفية، وهو لايمكن أن يكون وحده صالحا كمرجعية وحيدة لأصول فكر ما بعد الحداثة ونظراً لذلك فإنه من الموضوعية، ومن الضرورة إبراز مساهمات المرجعيات الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية التي لا تمت الى الغرب بما في ذلك فرنسا بصلة عضوية في تشكيل مفاهيم، ومصطلحات ونظريات تيار ما بعد الحداثة بفرنسا بالذات. إنني أفكر هنا في دور مرحلة الاستعمار في الكشف عن الازدواجية المتضادة للنزعة الانسانوية الاوروبية الغربية، وعن التمركز الغربي المغلق، وعن فشل محاولات ماركسية الحزب الشيوعي الفرنسي في ايجاد فكر ديمقراطي نظري يتطابق مع المجتمعات غير الرأسمالية، وخصوصيات البلدان التي استعمرتها فرنسا، وهي الخصوصيات التي لا تنطبق عليها مفاهيم الطبقة، والنضال الطبقي، وغيرهما من المفاهيم التي كانت الاحزاب الشيوعية الغربية، وخاصة الحزب الشيوعي الفرنسي يجادل بأنها تتمتع بالكونية والشمولية. إنني لا أقلل من مفهوم الطبقة ، ولكننى أنتقده كمعطى قبلي مفروض.

(*) باحث وشاعر جزائر يعيش الآن فى انجلترا

إن فشل الايديولوجيات الاستعمارية التي كانت تسير من ورائها بعض الاتجاهات اليسارية المقلّدة في العالم الثالث، تعني أساسا سقوط أوهام النظريات الفكرية التي تدعي أنها صالحة لكل زمان ومكان، وهي نظريات مشروع الحداثة في اوروبا وفي الغرب ككل، بما في ذلك العلمانية الغربية سواء تلك التي يتزعمها اليسار أو اليمين الاوروبي– الغربي. إن الاستعمار حاول نقل هذه التجربة العلمانية فى شكلها ومضمونها الأوروبيين – الغربيين الى البلدان المستعمرة لتعميمها وللبرهنة على أنها ليست جزءا ثقافيا وفكريا من تراث اوروبا والغرب فقط، إنما هي نموذج كلي كوني، ويمكن تطبيقه وزرعه في أي مجتمع ومنها المجتمعات الخاضعة للاستعمار، ولكن الحركات التحررية الوطنية قد ألقت بمشروع العلمانية الغربي في الازمة حيث ان معظم الحركات الوطنية الاستقلالية انطلقت من خصوصيتها الثقافية والتاريخية والجغرافية والدينية، وهكذا لم تهمش هذه (الحركات) العامل الديني من برنامجها الكفاحي من أجل الاستقلال بل تشبثت بالدين كمقوم من مقومات ثقافتها الوطنية، وكعنصر من عناصر هويتها التاريخية، وعلى أساس هذا تم نزع صفة الكونية عن مشروع العلمانية الغربية بوجهيها الرأسمالي أو الماركسوي، والى جانب ما تقدم فإن الدارس يكتشف عند تأمله وفحصه لمؤلفات مفكري ما بعد الحداثة في فرنسا، أنهم لم يتأثروا فقط بمرجعياتهم الاوروبية– الغربية، وإنما تأثروا بالثقافات والمجتمعات غير الاوروبية، وساهمت هذه التجارب في إغناء فكرهم، وفي تزويد الفكر الغربي ككل بمعالم وقسمات إضافية ذات أهمية.

إذا أخذنا تجربة الفكر الماركسي في فرنسا كحالة دراسية، فإننا نجد هذا الفكر قد مر بصراعات حاسمة في فترة استعمار فرنسا لكثير من البلدان، وبشكل خاص استعمارها للجزائر. من المعروف أن اليسار الفرنسي الرسمي كان يحاجج بأن استقلال الجزائر كان غير مقبول على أسس الهوية الوطنية بأبعادها الجغرافية والتاريخية والثقافية واللغوية والدينية، وإنما ممكن التصور فقط في إطار الصراع الطبقي على المستوى الكوني، حيث إن هذا اليسار الماركسي التقليدي والرسمي كان ينظر بأن استقلال الجزائر مثلا سيتم عند استيلاء الطبقة العمالية الفرنسية على الحكم في فرنسا وعند تولي العمال للحكم كونيا، ويدرجون في اطروحاتهم بأن الجزائر عندئذ لن تصبح دولة وطنية مستقلة إنما ستصبح جزءا لا يتجزأ من الدولة العالمية العمالية.

مما لا شك فيه أن الصراعات بين المفكرين اليساريين الرسميين، وبين المفكرين اليساريين المنشقين عن الاحزاب الشيوعية التقليدية والاصولية بخصوص قضايا الوطنية والاستعمار قد ساهمت عمليا ونظريا في احداث شرخ كبير في الفكر الحداثي الفرنسي – الغربي، والي جانب ذلك فإن الحركات الوطنية التحررية بفعلها العسكري وبمقاومتها الثقافية وبتشبثها بنمط انتاجها الزراعي والفلاحي، قد لعبت أدوارا مهمة في ضرب خطابات الحداثة الغربية المرتبطة بالاستعمار والمنظرة له، وهي الخطابات التي تدعي المركزية والشمولية في آن واحد وبالنتيجة فإن هذه الشروخ والمقاومات فتحت منافذ لتفكير جديد وهو فكر (مابعد الحداثة) الذي يأخذ عوامل الوطنية والذاتية والنسبية والهامش بجدية باعتبارها عناصر لها تاريخ وتساهم في تشكيل التاريخ أيضا.

ثلاث مغالطات

يلاحظ الدارس أن ثمة ثلاثة اتجاهات، يفترض كل واحد منها أن فكر (مابعد الحداثة) الفرنسي هو نتاج لمرجعية معينة، حيث يفترض الاتجاه الاول أن فكر (ما بعد الحداثة) الفرنسي هو محصلة تاريخية اوروبية – غربية فقط، وهكذا نجد هذا الاتجاه يموضع هذه الظاهرة الفكرية المعاصرة في الجغرافيات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية الفرنسية – الغربية ومن أقطاب هذا التيار نجد تيري ايجلتون، وكريستوفر نوريس، وهارولد بلوم، وستيفن بست، ودوغلاس كيلنر وإيهاب حسن، وهابرماس، وغيرهم.

أما الاتجاه الثاني فهو يرى بأن الثورة التحررية ضد الاستعمار الكلاسيكي،وضد الاستعمار الجديد لعبت دورا تكوينيا في بلورة ركائز فكر (مابعد الحداثة) الفرنسي، ولكن أقطاب هذا الاتجاه لم يدرسوا عناصر وآليات هذا الدور التكويني وصوره وتجلياته في انتاج فلاسفة ومفكري مابعد الحداثة في فرنسا، أو في انتاج

الفلاسفة والمفكرين الذين مهدوا بمواقفهم وبكتاباتهم النظرية للانتقال بالفكر الفرنسي الى عصر ما بعد الحداثة. ومن بين أقطاب هذا التيار أذكر على سبيل المثال لا الحصر، فريدريك جمسن، وجورج فندن أبيل، وتوماس بايفل.

هناك أطروحة خاصة بالباحث والمفكر البريطاني روبرت يونغ الذي يجزم بأن نظرية (مابعد البنيوية)، وهي تيار داخل فكر ما بعد الحداثة، ليست نتاجاً لتحولات المجتمع الفرنسي، أو للمجتمعات الغربية على نحو مغلق، إنما هي عرض ونتيجة للثورة التحريرية الجزائرية، ولكن روبرت يونغ يكتفي بدوره بالإشارة التلميحية لدور الجزائر كثورة ضد الاستعمار، مهملا أدوار التجارب الوطنية التحريرية الاخرى، ومهملا أيضا دور المرجعيات الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية الخاصة بالمجتمع الفرنسي نفسه، وبالمجتمعات الغربية ككل.

أعتقد أن هذه الاطروحات التي تتزعمها الاتجاهات الثلاثة مهمة، إن كانت أحادية الافتراض، فهي لا تخوض غمار تحليل النصوص الفكرية والفلسفية للمفكرين الممهدين، والمؤسسين لفكر ما بعد الحداثة في فرنسا، كما أنها عجزت إلى الآن عن تأسيس منهج تاريخي متعدد المستويات، يأخذ بعين الاعتبار تعدد المرجعيات التي أفرزت ولاتزال تساهم في إفراز العناصر الفكرية المكونة لفكر ما بعد الحداثة. مثلاً إن القول بأن نظريات المفكر والفيلسوف ميشال فوكو هي من إنتاج المرجعية الثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية وحدها غير صحيح بالمرة، لأن ثمة عوامل أخرى مثل التجربة السياسية الفكرية التي عاشها عندما كان مدرسا في إحدى جامعات تونس، وأثناء احتكاكه بالثورة التحريرية الجزائرية، وبمعاناة المغتربين الاجانب في فرنسا. ومن هنا فإن دراسة ظاهرة فكر (ما بعد الحداثة) تتطلب منهجا يكسر الأحادية ويتجاوز التمركزات المغلقة.

على ضوء فرضيات هذه المقدمة سأقوم الآن بتلخيص الفصل الاول والثاني من رسالتي للماجستير، حيث قمت بدراسة الدور التكويني للثورة الجزائرية، ولعلاقات احتكاك وصدام المفكرين والفلاسفة الفرنسيين بالاصل أو بالجنسية مع المجتمع الجزائري المستعمر، في تشكيل الافكار والاطروحات المؤسسة لـ (ما بعد البنيوية) الفرنسية والتي هي رافد من روافد فكر ما بعد الحداثة في الفلسفة الفرنسية المعاصرة. أقول الفلسفة الفرنسية ما بعد الحداثية تجاوزاً لأنها نتاج لصدامات وتفاعلات مع (الآخر) المستعمر، وبسبب ذلك، ونتيجة له فإن هذا الفكر هو خلاصة تقاطعات وصدامات، وقليل من الحوار مع الآخر.

هنا أقول بأن فكر ما بعد الحداثة جزئياً هو فكر الاحساس الاوروبي بالذنب على المستوى الأخلاقي ونقده لذاته ومراجعته التفكيكية لمشروع عصر التنوير، والحداثة والحداثوية الذي زعم أنه نموذج كلي كوني مطلق ومغلق، وأبدي، وهو المشروع الذي لم ينجح في قهر ثنائياته البنيوية المتضادة مثل ثنائية التحديث والديمقراطية في الفضاء القومي الفرنسي، والاستعمار وتهميش الهوية، وفرض الحل العسكري الديكتاتوري على الفضاء الروحي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي والبيئي في جغرافيات المستعمر، منها جغرافية الجزائر.

لعل مقاربة السيرة الذاتية، ونصوص مفكري ما بعد الحداثة أمثال جاك دريدا، وهيلين سكسو، وجان فرانسوا ليوتار، ميشال فوكو، وجاك بورديو، ستؤكد وستوضح لنا بأن الرأسمال الفكري ما بعد الحداثي لم تشكله المرجعيات الفرنسية- الغربية وحدها، إنما ساهمت ولاتزال تساهم في تكوينه وتشكيله بقوة علاقات الاستعمار، وعلاقات ما بعد الاستعمار.

مقاربتي ستتناول كل من جاك دريدا وهيلين سكسو، وكان فرانسوا ليوتار كنماذج لسبر دور وتأثير علاقة الاستعمار وما بعد الاستعمار من خلال التجربة الجزائرية على تشكيل جزء أساسي من فكرهم الفلسفي ما بعد الحداثي.

٢
جاك دريدا : تناص السيرة الذاتية مع الفلسفة
هيلين سكسو: الجزائر ونقد أحادية ما بعد ديالكتيك هيجل

ولد الفليسوف جاك دريدا، والمفكرة هيلين سكسو

في الجزائر خلال مرحلة الاحتلال الفرنسي لها، وفيها عاشا وتعلما حتى غادراها الى فرنسا ليواصلا دراستهما الجامعية العليا، وهما ينتميان الى الاقلية اليهودية التي كانت تقيم إذ ذاك بالجزائر، الامر الذي جعلهما يحسان بالغربة المزدوجة داخل ثقافتين متصارعتين وهما ثقافة المستعمر وثقافة المستعمر ضمن الفضاء الكولونيالي.

إن تأثيرات هذه التجربة قد ألقت ولاتزال تلقي بظلالها على سيرتيهما الذاتية الشخصية، وعلى كتاباتهما الفكرية النظرية، مما يجعلنا نحاجج بأنه من الصعب ومن المستحيل فهم مفاهيمهما الفكرية والفلسفية بدون الاخذ بعين الاعتبار المرجعية الجزائرية وتأثيراتها على تشكيل وعيهما، وما أسميه بالسرديات التي يتجاور فيها على نحو عضوي الموقف الشخصي مع الموقف الفلسفي – الفكري. حيث إن مفهوم الاختلاف ومفهوم الغيرية عند كل من جاك دريدا، وهيلين سكسو ليسا فقط نتاجا لتجربتيهما المعرفية الأكاديمية في داخل الفضاء الفلسفي والادبي والفكري الفرنسي – الغربي إنما هو نتاج أيضا لسنوات التكوين الاولي في الجزائر، ونتاج لذلك الاحساس بالوجود والانتماء الي الاثنية اليهودية في مجتمع مستعمر، وسوف نتعرف على كل هذه البصمات أثناء تحليلنا لنصوص كل من دريدا وسكسو.

وفقا لفرانز فانون فإن الجزائر المستعمرة كانت : «عالما مقسوما الى أجزاء لا رابط بينها. من الممكن القول انه ليس من الضروري أن نتذكر وجود الاحياء الاهلية والاحياء التابعة للاوروبيين ومدارس الاهالي، ومدارس الاوروبيين». (١) إن هذا العالم المقسوم هو الفضاء المتشظي الذي عاش فيه دريدا وهيلين سكسو ذلك أن العالم الذي أقصي فيه الآخر والذي كان يشبه فضاء التمييز العنصري.

في الجزائر المستعمرة أحست سكسو بأنها كانت «تعيش دائما في التيه، حيث تعلمت : أن تقرأ وأن تكتب وأن تصرخ، وأن تتقيأ».(٢) كما أنها تعلمت: كل شيء من هذا المشهد: قد رأيت كيف كان الانسان الابيض (الفرنسي) متفوقاً وذا سلطان ونفوذ، ورأيت كيف أسس العالم المتحضر سلطته وقوته على قمع السكان الاهالي الذين تحولوا فجأة الى شيء غير منظور، وكان هؤلاء عمالا ومهاجرين وأقليات معتبرين بالملونين غير المرغوب في لونهم: النساء، البشر اللامرئيون، ولكن فإن هؤلاء قد نظر اليهم كأدوات ومتسخين وحمقى وكسالى وماكرين .إلخ. إنه بفضل بعض السحر الجدلي المبيد قد أدركت بأن البلدان القوية والنبيلة والمتقدمة قد أسست نفسها على أساس نفي كل ما كان (غريبا) وإبعاده دون صرفه نهائيا وإبقائه مستبعدا. انها ايماءة التاريخ الاعتيادية المبتذلة: إنه يجب أن يكون ثمة عرقان: السادة والعبيد»(٣).

من هذا المشهد ذاته تعلم جاك دريدا ايضا: « لا أحد يمكن له أن ينجو من العنف والرعب حتى لو كان يوجد بعيدا عنهما قليلا . من خلال هذه التجربة أدركت أن الخناجر يمكن أن تشهر في أية لحظة سواء عند مغادرة المدرسة أو في الملعب، وأنه يمكن أن تشهر في وسط لحظات أعمال الاجرام والعنصرية التي لم ينج منها أحد من العرب واليهود والاسبانيين والمالطيين والايطاليين والكورسيكيين، وفي عام ١٩٤٠ عاش يهود الجزائر تجربة لا تقارن بتجربة يهود اوروبا إذ ذاك تم إطلاق العنان للاضطهاد (٤). هنا نجد جاك دريدا يسبر هذه القضية وذلك في فصل (العنف والميتافيزيقا) المنشور في كتابه (الكتابة والاختلاف).

في هذا الفصل يحذر دريدا من أخطار العنف الناتج عن إطفاء امكانيات الاعتراف بالآخر، ومن أخطار العزل المطلق بين البشر، ومن خطر الاحتواء المطلق الذي يدعي الانتصار. إن رفض جاك دريدا للاحتواء (الامتصاص) الثقافي متجذر في تجربته الجزائرية إبان الاستعمار، وذلك عندما كان طفلا صغيرا. ففي الجزائر الفرنسية وجد دريدا نفسه كيهودي مبعدا أو ممتصا من قبل الثقافتين المتصارعتين، وهنا نراه يتذكر القوانين العنصرية التي همشت الناس المستعمرين، والممارسات المعادية للسامية التي مارسها الاستعمار مما جعله يلجأ الى المجتمع اليهودي المغلق على نفسه، وهكذا مر بتجربة «الاحساس المتناقض ظاهرياً ربما، أي الاحساس بأنه كان مكرها على الاحساس برغبة الاندماج في المجتمع غير اليهودي. لقد كانت هذه (الرغبة)

ساحرة، ولكنها كانت مؤلمة ومشكوكاً فيها. إنها رغبة مشفوعة بالتوتر وبالموقف المثابر لفهم وإدراك علامات العنصرية فى تكويناتها الاكثر سرية أو فى إنكارها الاكثر ثقلا».(٥)

في هذا المناخ وجد جاك دريدا نفسه ونظراءه اليهود في حالة اغتراب وأجانب: « قد أبعد الاطفال اليهود من المدارس بأمر من المكتب الفرنسي المركزي: عودوا الى المنزل وسيشرح أولياؤكم لماذا، وعندئذ تم إنزال الحلفاء وقد دعيت هذه الفترة الزمنية بفترة الحكومة الفرنسية المسيرة من طرف شخصين هما: الجنرال ديجول وجيرود. أما القوانين العنصرية فقد تم التمسك بها لمدة ستة أشهر تقريبا، وذلك تحت الحكومة الفرنسية «الحرة». أما الأصدقاء الذين لم يعودوا يعرفونك فقد سرّحوا من الثانوية اليهودية جنبا الى جنب مع معلمهم تحت وابل من الشتائم، ولم ينبس أحد ببنت شفة ضد هذا الوضع. كما أن الزملاء لم يحتجوا. في هذه الثانوية كنت مسجلا وكنت أدرس، ولكنني قد تخلفت عن الدراسة فيها لمدة عام(٦)».

في الوقت الذي يسرد دريدا هذه الحكايات المؤلمة فإنه يلخص الوضع كما يلي: « من هذا المناخ جاء الشعور بعدم الانتماء، ذلك الشعور الذي نقلته بدون أدني شك الى الفلسفة والى أمكنة اخرى. إنها التجربة التي لا تترك أي شيء سليما»(٧). هنا يبرز سؤال هو، الى أي حد يختلف الامتصاص الثقافي والإبعاد والعنصرية في ظل الاستعمار الفرنسي بالجزائر عما عاناه بقسوة كل من دريدا وهيلين سكسو عندما أصبحا يعيشان في فرنسا؟

بالنسبة لسكسو فان الوضعية في فرنسا لم تكن مختلفة إذ أدركت وذلك بمجرد وصولها الى باريس بأن «نفس النظام» الذي كان مطبقا في الجزائر على الأجانب كان ساري المفعول في فرنسا، وهكذا اكتشفت وهي في العاصمة الفرنسية بانها امرأة مصنفة في مرتبة اخرى، وبهذا الصدد كتبت:« كنت امرأة وهكذا انتهى الامر(٨)، أي أن سكسو تؤكد بأن المرأة بصفة عامة والمرأة الاجنبية بصفة خاصة، وضعت في العاصمة الباريسية في مرتبة تتميز بالدونية، ونتيجة لذلك فإنها صنفت في جيتو آخر (الآخر). ومن هذه التجربة الوجودية القاسية نبعت مفاهيم هيلين سكسو ومصطلحات «الغيرية» و«الهامش» و «الجنسانية المضطهدة» وعلى ضوء هذه التجربة أيضا قامت هذه المفكرة بمحاكمة فلسفة عصر الانوار وديالكتيك الفيلسوف الالماني هيجل، وادعاءات الديمقراطية الفرنسية المعاصرة وموروث الحداثة المتركزة غربيا. أما بخصوص جاك دريدا فان وضعيته بداخل الثقافة الفرنسية بدورها لا تختلف عن وضعية سكسو. ففي المقابلة التي أجرتها معه مجلة (الكرمل) الناطقة باللغة العربية يكشف دريدا عن قلقه داخل المناخ الثقافي الفرنسي:« رغم أنني أنتمي الى الثقافة الفرنسية، ولكنني أملك تحفظات إزاءها. إنني ولدت في الجزائر، وليست لي لغة أساسية اخرى غير اللغة الفرنسية، وبسبب ذلك فإنني أشعر بان جذوري معلقة في الهواء، فأنا يهودي جزائري، بالطبع فأنا يهودي، ولكنني لست بيهودى، إن هذا يكفى لشرح الصعوبات التي أشعر بها بداخل الثقافة الفرنسية، فأنا لست منسجما. أنا شمالي افريقي بقدر ما أنا فرنسي»(٩).

إن هذه المقاطع المقتبسة من كتابات دريدا وسكسو تطرح عدة أسئلة نظرية متصلة بمفهوم «الغيرية» والامتصاص الثقافي وبمفهوم «الرغبة» وهي مفاهيم فلسفية نظر لها الفيلسوف الالماني هيجل، وخاصة في كتابه (فينومينولوجيا الروح) حيث ابتكر الثنائية المتضادة المعروفة في تاريخ تطوره الفكري-الفلسفي، وهي ثنائية العبد والسيد.

منذ البداية إنه ينبغي – وذلك لأهمية السجال الفكري- الإشارة الى أن جاك دريدا وهيلين سكسو يتأملان فكريا وعلى نحو تاريخي، ويعكسان من خلال استدعاء الذاكرة الشخصية، والتجربة الذاتية المتصلة بالزمن والمكان مآسي كبيرة في التاريخ الكولونيالي. إن هذه التراجيديا تعلن عن فشل الحداثة الغربية في إقامة علاقات مثقفة وديمقراطية مع الآخر المستعمر.

دريدا وسكسو مرا بتجربة إنكار الفضاء الاستعماري لهويتيهما، وان هذا الانكار قد خلف عدة بصمات ورضات على حياتيهما العاطفية، وفي سيرتيهما الذاتيتين، والي جانب ذلك فإن عمليات الانكار

التعسفية تلك بارزة بوضوح في نصوصهما النظرية في مجال الفلسفة والفكر.

تحويل التجربة الشخصية إلى الفلسفة

جلبت هيلين سكسو التجربة الاستعمارية التي عاشتها الى النقاش الفلسفي وعلى نحو خاص الى النظرية الجدلية الهيجيلية، والى السجال داخل الحركة النسوية الغربية.

ينظر هيجل لعلاقة السيد/ العبد على أساس أن : «السيد لا يعترف بالعبد كما يعترف هذا الاخير بالاول». ولكن: «السيد يجعل العبد يعمل ليشبع رغباته»(١٠).

في هذا السياق فإنه على العبد أن يكبث غرائزه، ويحل هيجل مشكلة الصراع بين العبد والسيد من خلال هذه المعادلة، أي أنه ينبغي على العبد أن يتجاوز نفسه عن طريق العمل من اجل أن يصبح سيدا على الطبيعة. ففي هذه الوضعية فإن العبد لا يحصل على حريته وعلى الاعتراف به من قبل السيد، ولكن بواسطة تحويله للطبيعة من خلال العمل، لان السيد في النظام الفلسفي الهيجلي لا يبطل ولا يلغي العبد الذي يستمد منه وجوده ذي القدرة الكلية، وكذلك الاعتراف به كسيد. إذن ففي تأويل هيلين سكسو لنظرية هيجل فإن المستعمر لا يبطل ولا يلغي المستعمر، ولكنه يقوم بسلسلة من عمليات تهميشه واستعباده. وهكذا يحسم الاستعمار ويصلك علاقته مع الآخر الذي هو المستعمر.

إن نقد سكسو لمعادلة هيجل (ثنائية العبد والسيد) مهمة في عمليات فهم علاقات القوة. قبل مناقشة نظرية سكسو، فإنه ينبغي علينا أن نتذكر مقولة الرغبة عند جاك دريدا، وذلك من أجل ضمها ودمجها أثناء تحليل نظرية سكسو. ذكرنا سابقا بأن ابعاد دريدا من المجتمع غير اليهودي قد ولد لديه انطباعا متناقضا ظاهريا، ذلك الانطباع الذي برز عند قوله بأنه كانت لديه «الرغبة أن يدمج ضمن المجتمع غير اليهودي»(١١). ولقد كانت لحظة الشعور بهذه الرغبة بمثابة لحظة الحل لمشكلة الاعتراف به كآخر، وهذا يعني بأن السيد (المستعمر أو الثقافة المعادية للسامية، أو السلوك المعادي لها) كان يمثل القطب الذي كان من المفروض أن يكون مصدر الاعتراف به، وبالتالي تحقيق رغبته ماديا، ولكن دريدا أدرك أن السيد (المستعمر) لم يكن ذلك المصدر بل كان منطلقا تنطلق منه العنصرية، أي جميع آليات كبت الرغبة في الحصول على الاعتراف. فالمستعمر لم يكن يترك المستعمر ليحول الطبيعة من خلال العمل، وقصد الحصول على الحرية، وذلك لان المستعمر قبسم الفضاء (الطبيعة) وصار سيدا عليه ايضا، وسيداً على العمل، وعلى علاقات الانتاج كذلك، ومن هنا تعرضت ثنائية هيجل الدياليكتيكية للانهيار أو لنقل للاستعمار مما جعل حتى الحركة الغائية الخطية للتاريخ باطلة ومتجمدة، وهكذا تم كبت الرغبة.

لنعد الآن الى مناقشة هيلين سكسو لمفهوم (الغيرية) إنها تقول: «نحن نعرف (المفارقة الفكهة Irony المتضمنة في جدل السيد/ العبد: أي أن جسد ما هو غريب يجب ألا يغيب ولكن يجب ممارسة عملية فتح سياجه، واعادته إلى السيد. إنه يجب أن يوجد الملائم وغير الملائم، النظيف، وكذلك الوسخ، الغني، وأيضاً الفقير ..إلخ(١٢). إن عالماً مثل هذا في نظر سكسو، وكذلك في نظر فرانز فانون هو عالم مقسوم تعسفياً إلى نصفين، ومنظم على نحو أكثر تعسفية بشكل تراتبي، ويحتفظ على هذا التوزيع بواسطة أليات العنف المادي والرمزي. بالنسبة لفانون فإن العنف الذي مارسه المستعمر هو تفجير داخلي للثنائية المتضادة المفروضة بالقوة.. المستعمر/ المستعمر وهي لحظة التطهير التاريخي. إنها لحظة صنع التاريخ، وتأكيد الاختلاف. ويبرز ذلك فانون في كتابه (معذبو الأرض) وفي كتابه (جلود سوداء، أقنعة بيضاء) : « بمجرد أن أرغب فأنا أطلب لكي أُعتبر. فأنا لست هنا، والآن، ولست مغلقاً علي بداخل اللاشيء. فأنا أنتمي إلى مكان آخر، وإلى شيء آخر. إنني أخوض معركة من أجل خلق عالم إنساني، أي خلق عالم الاعتراف المتبادل (١٣). إذا كان الآخر ينتمي إلى مكان آخر، وهو موجود من أجل شيء آخر مثلما يقول فانون إذن فإنه لا يوجد شيء يمكن قوله بخصوص الآخر، كما أنه لا يمكن أن يخضع للتنظير، وذلك لأن الآخر لم يلق عليه القبض بداخل سجن السيد، أو المستعمر، بمعنى، إذا كان الآخر معترفا به،

ومرغوبا فيه، عندئذ فإن (الغيرية) otherness ليست إشكالية. وإذا كان الآخر غير معترف به، ولم تترك له الحرية لتحويل الطبيعة عن طريق العمل من أجله هو كما هو في ظل الاستعمار فإن ديالكتيك هيجل لم يعد صالحاً كنظرية كونية لتفسير حركة التاريخ لأن نظريته تؤكد التوازي في ظل الاستعباد ولا تؤكد على الاستقلالية والخلاص. هكذا نجد هيلين سكسو، وقبلها فرانز فانون يتحديان الثنائية الهيجيلية المتضادة المتوازية، ويقذفان بها في فضاء الأزمة الفلسفية. هذه الثنائية المتوازية تجد نفسها متحققة في دعوات السياسيين الفرنسيين المستعمرين أمثال فرانسوا ميتران، وإن كانت ثنائية ميتران تؤدي إلى إلغاء الثنائية المتضادة لصالح طرف واحد وهو واحدية الاستعمار الملغية حتى للجدل الهيجيلي المثالي المتوازي.

ادعى فرنسوا ميتران (كان وزيراً للداخلية أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر وأثناء اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية) بأن الجزائر هي فرنسا، وان اللغة الفرنسية هي أيضاً فرنسا. هنا نرى ميتران ملتزماً ببرنامج إلغاء الآخر كهوية تاريخية وحتى كوجود جغرافي. إن ادعاءه هو امتصاص عنيف للآخر على نحو يلغيه، وتدشين لما سماه رولان بارت في كتابه (أساطير) بعائلة الإنسان الكبيرة اللاغية باختلاف، والمؤبدة لواحديتها الاستعمارية النافية للاختلاف أيضاً. يسمي رولان بارت العائلة الإنسانية التي بشر بها الاستعمار بهوامات النزعة الكونية الاستعمارية التي تلخص الكونية في مركزيتها فقط. فما دمنا نتحدث عن الرؤية النقدية التي مارسها كل من رولان بارت وجاك دريدا وهيلين سكسو الأعمال الاستعمارية في الجزائر، فإنه يليق بنا أن نوضح بشكل أعمق آليات الإستعمار الفرنسي الموظفة من أجل تهميش، وامتصاص الجزائر (الآخر) والأقليات غير الآرية في المجتمع الجزائري المستعمَر. فالاستعمار الفرنسي استبدل هوية النظام التربوي الجزائري في حقول العلوم واللسانيات، والتاريخ والجغرافية، والآداب وغيرها من الحقول بنظام تربوي فرنسي، وقد أشار إلى كل هذا المفكر الماركسي لويس التوسير في نقده للجواهرانية الكولونيالية وذلك في كتابه (المستقبل يدوم لوقت طويل). في هذا الكتاب – السيرة يروي التوسير بعض تفاصيل علاقته مع الجزائر حيث عاش مدة قبل أن ينتقل إلى المغرب ومن ثم إلى فرنسا. التوسير انتقد في هذا الكتاب الظلم الاستعماري الفرنسي للجزائريين، ولكنه لم يقدم نقداً واضحاً وجذرياً للفكر الفرنسي الذي افرز علاقات الاستعمار التعسفية. إنه يستحضر أجواء العنف واللاعدالة، ولكنه يخصص مساحة كبرى لأزماته الشخصية، وهي لا شك أزمة شخصية فرنسية عاشت في جغرافية كل مناخاتها مصنوعة استعمارياً. وبهذا الصدد فإنني اعتقد ان أزمة ماركسية التوسير، وانسداد افاقها رغم محاولاته الكبيرة لتوظيف التحليل النفسي للنظر إلى مشكلات الفكر الماركسي تعود في جزء منها إلى انسياقه فكرياً جزئيا وليس اخلاقياً مع اطروحات الحزب الشيوعي الفرنسي الايديولوجية المتعلقة بقضية الاستعمار، ذلك الحزب الذي تحول إلى جهاز جامد ودوجمالى، والذي تمسك بهوامات النزعة الكونية المتمركزة غربياً، وبطوباوية الحل الطبقي العالمي الجاهز والمتكئ على التمركز الغربي لكافة أشكال الهيمنة وفي أساسها الهيمنة الاستعمارية. الحزب الشيوعي الفرنسي كما سلف القول في علاقاته بالجزائر لم يراع الخصوصيات والتكوينات المختلفة لمجتمع الجزائر، وهي الخصوصيات والتكوينات التي تختلف عن خصوصيات وتكوينات المجتمع الفرنسي والمجتمعات الغربية الرأسمالية. كارل ماركس نفسه اقترح الأخذ بالاعتبار بنمط الانتاج الافريقي الآسيوي وأبرز أن الاستعمار الفرنسي ارتكب الكثير من المجازر وذلك بتهشيمه للمكونات البنيوية لهذا النمط الانتاجي الذي تميزت به الجزائر قبل الاستعمار الفرنسي. في المجتمع الجزائري لم تكن به طبقة عمالية جزائرية يمكن ايجاد تشابه بنيوي تاريخي، وثقافي وصناعي بينها وبين طبقة العمال في فرنسا أو انجلترا مثلا، وهذا ما لم يأخذه بعين الاعتبار الحزب الشيوعي الفرنسي، وكذلك اليمين الفرنسي. ومما لا شك فيه أن هذا الإنكار لخصوصية الجزائر هو إنكارلخصوصية الآخر، ولتاريخ الآخر، وللبنية الثقافية النفسية للآخر. إن علاقة فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين بالجزائر من موقع مناهضة الاستعمار زج

بالفلسفة الفرنسية كلها في الأزمة، ودفع بها إلى إعادة النظر في اشكاليتها وفي مفاهيمها وتصوراتها. إن دراسة لأعمال المفكر ما بعد الحداثي الفرنسي جاك بورديو تؤدي بنا إلى استنتاج مهم. معظم أعمال بورديو الفكرية الأساسية كانت نتاجاً لعلاقته بالمجتمع الجزائري بشكل عام، والبربري الجزائري بشكل خاص. ففي كتابه (نزع الأصول- أزمة الفلاحة في الجزائر) عاين بورديو علاقات القوة الاستعمارية الفرنسية التي مورست بعنف. وفقاً لبورديو فإن هذه العلاقات هي علاقات نفي وامتصاص وتهميش. إنها سيناريو كبير لإلغاء الآخر. بخصوص هذه النقطة فإنه يمكن القول بأن السيد (المستعمر) لم يكتف بتصميم كل شيء للمستعمَر (العبد) انما حاول ان يصمم هذا الآخر (المستعمَر) وفقاً لمعاييره ليجعله يتماهى كلية مع هوية المستعمِر، وبذلك فإن الاستعمار ألغى الجدل حتى في شكله المثالي المقترح من قبل الفيلسوف هيجل.

من خلال تحليل بعض نصوص جاك دريدا وهيلين سيكسو واعترافاتهما التي تشكل جزءاً من سيرتيهما الذاتية فإنه يمكن للدارس أن يقتفي آثر الكولونيالية الفرنسية للجزائر على بناء نظرياتهما ما بعد البنيوية التي هي تيار داخل ما بعد الحداثة. إن سيكسو نقلت وما تزال تنقل نقدها للثنائية المتضادة المتوازية الهيجيلية إلى فضاء تفكيك بنية القوة الاستعمارية، وتطبيقاتها، وتجلياتها، مثلما نجدها تنقل ذلك إلي النقاش الدائر حول قضية الجنس والنوع ضمن اطار الحوار النسوي الفكري في الغرب. إن ثنائية المرأة/ الرجل، والذكورة/ الانوثة، في تحليل سيكسو تنتمي إلى تقاليد الفكر المثالي الميتافيزيقي. بالنسبة لها فإن الذكورة والانوثة لا تفسران على أساس فيزيائي خارجي، إنما ينبغي أن تفسرا على أساس ثقافي اقتصادي نفسي، وهذا يعني أن الاختلاف الجنسي ليس معطى قبلياً مائة فى المائة وبالمطلق، إنما هو نتاج تاريخي للوضع الاقتصادي، والثقافي، والنفسي، والاثني. وهذا يعني في التحليل التاريخي لظاهرة الاختلاف الجنسي أن نزعة تأويله ينبغي أن تأخذ بالاعتبار علاقة الإنسان بالتاريخ كتحول وكفضاء اجتماعي، ثقافي.

أما جاك دريدا فإنه ينقل تجربته الجزائرية إلى الفلسفة. إن مفهوم دريدا للاختلاف الذي كرسه في منجزاته الفلسفية ينبع أساساً من تجربته الإثنية في ظل المجتمع الجزائري المستعمر. صحيح بأن احساسه كيهودي موزع ومهمش وله تأثير في تشكيل جزء من عمارته الفلسفية، ولكن هذا الإحساس تشكل من صدامه بالمستعمر الفرنسي في الجزائر، وليس من علاقته بالإنسان الجزائري الذي كان يحارب المستعمر. فلسفة دريدا في عمقها هي نقد لميتافيزيقا الغرب. ومما لا شك فيه ان هذه الميتافيزيقا أخذت بعدها الأقصى في اللحظة الإستعمارية، لأن الاستعمار ذاته هو نفي للحوار، ونفي الحوار هو متيافيزيقا بامتياز. وهكذا احاجج بأن نظرية ما بعد البنيوية كبعد من أبعاد نظرية ما بعد الحداثة في فرنسا لا يمكن ان تدرس بدون دراسة الخلفية الاستعمارية للجزائر. إن مفكرين وفلاسفة أمثال ميشيل فوكو وجان فرانسوا ليوتار، وجاك دريدا وهيلين سيكسو وجاك بورديو لهم افراز لعلاقات الاستعمار، وللتجربة الفكرية – السياسية، ولتحولات المجتمع الفرنسي في عصر تصفية الاستعمار . وهكذا نجد ليوتار نفسه منخرطاً في هذه العلاقة المتشابكة والمعقدة والتي ساهمت في تشكيل فلسفته ما بعد الحداثية، وهذا ما سنلقى عليه بعض الأضواء الآن.

٣
جان فرانسوا ليوتار: الاختلاف كبعد فلسفي ما بعد حداثي

علاقة الفليسوف الفرنسي المعاصر جان فرانسوا ليوتار بالجزائر تختلف عن معظم الفلاسفة الفرنسيين ما بعد الحداثيين أمثال دريدا وهيلين سكسو.

أولا: فليوتار فرنسي الاصل، وثانيا: فهو لم يولد في الجزائر، إنما اشتغل فيها إبان فترة الاستعمار كمدرس للفلسفة، وثالثا: فهو بدأ علاقته بالجزائر كمناضل بأفكاره ضد ظاهرة الكولونيالية الفرنسية، ونقل هذا النضال الى موقعه بفرنسا من خلال جماعة من المفكرين والمثقفين الفرنسيين الذين انشقوا عن الحزب الشيوعي الفرنسي. إن هذا التمايز الذي يتميز به ليوتار يمثل في حد ذاته ظاهرة فكرية جديرة بالتحليل والفحص.

في البداية يروي ليوتار قصة أول لقائه بالجزائر: «أصبحت أستاذا للفلسفة بثانوية بمدينة قسنطينة عاصمة المنطقة الشرقية الجزائرية المستعمرة، ولقد ذهبت الى قسنطينة في عام ١٩٥٠، فهل كانت هذه الصلة نهاية لشيء ما أو بداية لشيء ما؟ إن هذا السؤال مركزي وقضية أساسية في علم السرديات.»(١٤).

يكشف ليوتار لنا بأن دراسته الشاملة لكارل ماركس ولتوما الاكويني قد تمت في الجزائر، ولقد أدى به انخراطه الفكري لصالح الثورة التحريرية الجزائرية الى النظر النقدي في « المادية التاريخية ومصداقيتها نظريا وتطبيقيا»(١٥) فماذا استفاد ليوتار من هذا الانخراط ومن تحليلاته الفكرية له؟. وفقا له فإن «مجتمعا متناقضا مثل الجزائر حيث كانت اللا عدالة متفشية، أجبرني أن لا أغض الطرف عن ذلك التناقض».(١٦) إن تحليل ليوتار للحالة الجزائرية الخاصة والمتميزة قد أدى به الى مساءلة مدى صلاحية وملاءمة المادية التاريخية المكانيكية لفهم عمليات استعمار فرنسا للجزائر، وقد انتبه الى استحالة ذلك لأنه استنتج بأن «العملية العامة هي شيء، وأن الحالة الخاصة هي شيء آخر ومختلف»(١٧). وفي أكثر من مكان يعلن ليوتار بأن الجزائر قد علمته الشيء الكثير وها هو يعترف: « إنه من قبيل المخادعة إعطاء معنى مغلق لحادثة، أو تخيل معنى لحادثة عن طريق توقع ما يمكن أن تكونه الحادثة بقياسها بحجة قبلية أو بنص قبلي»(١٨). فماذا يعني هذا الكلام؟

إنه يمكن تأويل تشديد ليوتار على الحالة الخاصة كنقد لنظرية هيجل التاريخية، تلك النظرية التي تتحدث عن وجود نقطة نهائية للتاريخ باعتبارها معناه المطلق، وهدفه النهائي. والى جانب ذلك فإنه يمكن القول بأن ليوتار يرفض رفضا واضحا وصارما إخضاع الواقع الخاص والمتميز لنظرية من النظريات القبلية وخاصة تلك النظريات التي تدعي الشمولية، والتي يطلق عليها في كتابه (شرط ما بعد الحداثة) اسم «السرديات الكبرى» من خلال نقد ليوتار للنظريات القبلية التي تفرض بشكل تعسفي على مجتمعات ذات خصوصية تاريخية وثقافية، وذات بنيات زراعية واثنية مختلفة، نجده يفتح الباب أمام مشروع فكري- فلسفي يدحض التعسفات النظرية الكلية ويحتفل في آن واحد بتعددية المعاني والتأويل.

هذا الموقف الفكري المناصر للنسبية والتعددية، وللتأويل المفتوح هو سمة من سمات نظرية ما بعد البنيوية التي ساهم ليوتار في تأسيسها وبلورتها على ضوء قراءته النقدية للفكر الفلسفي الغربي ولواقعه الفرنسي ولتجربته مع الثورة التحريرية الجزائرية، وبخصوص هذه النقطة الاخيرة نجد العديد من الباحثين الغربيين ينوهون بأهميتها كبعد أساسي في العمارة الفلسفية عند ليوتار، منهم الباحث يوجين هولاند عندما كتب معلقا: «لقد أدرك ليوتار، وذلك من خلال تجربته المتميزة بالصراع أثناء معركة التحرير الجزائرية بأن الامانة السياسية تقتضي الاستجابة لحالة مفردة بدون اللجوء الى معيار أعد سابقاً».(١٩)

وهكذا يعترف ليوتار بأن التجربة التي عاشها كمفكر ومناضل قد كانت بالنسبة له بمثابة شيء مهم يحفز الفرد ويلقنه مبادئ التفكير السياسي. إن هذا البعد السياسي للثورة التحريرية الجزائرية وجد ترحيباً عند مفكر مثل ميشال فوكو في معرض حديثه عن أهمية القطيعة التي مارسها الفيلسوف جان بول سارتر مع الفلسفة الوجودية عندما تفتح على قضايا وعلاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار، ويشير فوكو الى مواقف سارتر السياسية المعادية لمختلف أشكال الاستعمار بالجزائر، ولقد تجلى ذلك الموقف في مراجعاته النقدية للفلسفة الوجودية في كتابه (مواقع) وفي كتاب آخر يعتبره النقاد نقلة نوعية في مساره الفلسفي ويحمل الكتاب عنوان (نقد العقل الجدلي)، وفي هذا الكتاب شن سارتر حملة نقدية ضد الفلسفة الانسانية الغربية وضد تمركزها الغربي، وطور نظرية العنف التي بدأ بها فرانز فانون.

إن المنعطف الذي فتحه سارتر في الفلسفة الفرنسية قد أوصله ليوتار الى أوج تفجيراته. في كتاباته التي جمعها في مجلد تحت عنوان (الجزائريون) أظهر ليوتار مخاوفه وقلقه الفكري اتجاه انخراطه في الجبهة المتضامنة مع القضية الجزائرية. ولقد طرح على نفسه سؤالا أساسياً:« هل سأقف الى جانبها أم لا؟» من جهة فقد تضامن كلية مع «الجزائريين الذين لهم الحق، وحتى الواجب أن يصبحوا أحراراً ومعترفا بهم كمجتمع

حر له اسمه ووجوده الخاصان به، ومتكافئ مع الآخرين».(٢٠) ومن جهة أخرى فقد كان غير متيقن بخصوص من سوف يحكم الجزائر المستقلة، ويمكن تلخيص تخوفات ليوتار أن الجزائر المستقلة ستكون مسيرة ومحكومة من طرف الديكتاتورية العسكرية البيروقراطية التي ستأتي الى الحكم لتمارس الاستغلال. وفي الواقع فإن ليوتار لم يكن يمارس التنبؤ، إنما كان واعيا بأن الثورة التحريرية الجزائرية قامت على أساس زحزحة الجماعات اليسارية من تنظيماتها، ومن بينها الجماعة الشيوعية. وفي كتابه (التطواحات) الذي هو بمثابة السيرة الذاتية الفلسفية والفكرية. يقول في معرض تقييمه لنشاطه السياسي وتضامنه مع الجزائر بأنه قد حسم الامر لصالح قضية التحرر من الاستعمار الفرنسي رغم أنه نظريا كان يدرك تماما بأن «الثورة التحريرية الجزائرية لم تكن وما كان بالامكان أن تكون بثورة التناقضات الاجتماعية»(٢١)، بمعنى أنها لم تكن قائمة على نظرية ماركسية أو ايديولوجية اسلامية صارمة أو رأسمالية واضحة إنما كانت ثورة ضد الوجود العسكري الفرنسي، وضد ظاهرة الاستعمار الخارجي. والملاحظ أن أغلب، إن لم نقل جميع المثقفين والمفكرين الاجانب الذين انخرطوا في العمل السياسي – الفكري لصالح القضية الجزائرية أثناء الاحتلال الفرنسي، قد اهملوا التناقضات الداخلية للمجتمع الجزائري بما في ذلك الاشكاليات اللغوية والثقافية والتراتبية الاجتماعية التي كانت إذ ذاك موجودة وان خفت حدتها بسبب الهيمنة العسكرية الفرنسية، ولعل نموذج فرانز فانون خير مثال على ما نحن بصدد التحدث عنه حيث نجده قد أهمل مناقشة المشكلات الايديولوجية للثورة الجزائرية وكذلك مشكلاتها ومآزقها الثقافية واللغوية، وبذلك بقيت كتابات فانون رغم التزامها بثورة العالم الثالث وبحق السود في حياة كريمة في العالم بأسره بشكل عام وبالقضية الجزائرية باعتبارها مطلبا شرعيا أسيرة رومانتكية ومثالية ثورية حصرت نفسها في الثنائية المتضادة المستعمِر – المتسعمَر. وربما كان فانون ومعه عدد كبير من المفكرين والسياسيين والمنظرين في حلٍّ من الاعتقاد بأن الثورة في الداخل تفترض أولا وقبل كل شيء تحقق شرط التخلص من الهيمنة الاستعمارية وبدون ذلك فإن تحقيق هذه الثورة الداخلية أمر مستحيل، وبطبيعة الحال فإن هذه القضية تتميز بأنها خلافية وخاصة عندما نكون في محل مناقشة مصير الثورات والشعوب، وفي تقديري فإن جان فرانسوا ليوتار نفسه لم ينجح كلية في الكشف عن التناقضات الكبرى للثورة الجزائرية من الناحية الايديولوجية وللواقع الجزائري الثقافي – اللغوي والاجتماعي. وهكذا نجده يطرح مشكلة الامتصاص أو الاستيعاب الثقافي الكولونيالي الذي تمت ممارسته من طرف فرنسا عبر مختلف الخطابات والمؤسسات، وبهذا الصدد كتب قائلاً «إن شعبا بكامله ينتمي الى حضارة عظيمة قد حقِر وحرم من هويته»(٢٢).

ويلخص ليوتار الآليات التي مورست بها عمليات الانكار الثقافي وتهميش البعد اللغوي الجزائري في «المدارس الفرنسية» حيث عملت الجمهورية الفرنسية لتطعيم فئة قليلة من الجزائريين بثقافة مستعارة في حين أن ثقافتهم أي ثقافة شعبهم ولغتهم وفضاءاتهم وزمانهم قد تعرضت للتحطيم وذلك بواسطة قرن من الاستعمار الفرنسي».(٢٣)

إنه من خلال تحليل ليوتار للامتصاص الثقافي الفرنسي للجزائريين تمكن من فهم وتأويل المقاومة التحريرية الجزائرية مطلقا عليها مصطلح (الخصم)، نقل ليوتار هذا المصطلح الى المجال الفلسفي واللغوي مبرزا أن التحول في التاريخ لا يحصل بواسطة الدياليكتيك الماركسي فقط، إنما يتم بواسطة «الخصم» بحركته الصراعية في الزمان والمكان أيضا، إن مفهوم (الخصم) يختلف تماما عن مفهوم صراع الاضداد الذي تنظر له الماركسية التقليدية. يلاحظ ليوتار أن صراع الاضداد وفقا للنظرية الماركسية التقليدية يفترض مسبقا انقسام المجتمع الى طبقات متناحرة مثل طبقة العمال ضد الطبقة البورجوازية. ففي تنظير ليوتار فإن طبقة العمال نفسها ليست متجانسة كلية، وليست في آن واحد ذات تصور مشترك مطلق للحياة وللعلاقات في الكون، ويمكن توضيح ذلك بأن العمال السود في امريكا لايشتركون في عناصر تاريخية جامعة ومانعة مع العمال

السود في السنغال مثلاً، من الملاحظ أن ثمة تباينات جوهرية بين سود أمريكا وبين سود افريقيا، ولقد انتبه الى ذلك الشاعر السنغالي سنجور مما جعله يتخلى عن حنينه لإحياء العرقية التقليدية كأساس لتوحيد السود في العالم، وكما انتبه الى هذا الشكل فرانز فانون أيضا، ولسنجور قصيدة شهيرة في هذا الصدد وعنوانها (نيويورك) وفيها يدعو الى ضرورة اختلاط الدم الاسود بالدم الابيض كناية عن ضرورة اختلاط العرقين والتعايش السلمي. إضافة الى ما تقدم فإن العمال السود الامريكيين لا يطرحون مشكلة اللغة الافريقية كجزء من هويتهم الثقافية أو الطبقية، وان كانوا يلحون على حتمية تنقية اللغة الانجليزية من العلامات التي تسيء إليهم وتمثلهم تمثيلا سيئا ومتدنيا، في حين نجد العامل الاسود في افريقيا ما زال يعاني من الفرانكفونية أو الانجلوفونية، ومن تهميش أو تخلف لغته الوطنية.

فليوتار يريد تفكيك المفهوم الارثوذكسي للطبقة الذى تبنته الماركسية التقليدية ويعترف في معظم كتاباته بأن تجربته الجزائرية هى التي زودته بهذه الرؤية الجديدة.

ففي رأي ليوتار فان الصراع ضمن الثنائية المتضادة مثل ثنائية: الطبقة العمالية/ الطبقة البورجوازية موجود وقائم، ولكنه ليس بالصراع الوحيد القادر على فهم وتفسير حركة التاريخ، بل إن ما يدعى بالطبقة العمالية نفسها هي في صراع مع نفسها وتوجد بداخلها اختلافات وتنوعات وتناقضات، وبذلك فإنها لا تكون وحدها وبنفسها قطبا فكريا واخلاقيا وسلوكيا متجانسا كل التجانس ومتطابقا كل التطابق، فالمرأة المنتمية الى الطبقة العمالية لا تزال مهمشة من طرف الرجل الذي ينتمي الى الطبقة نفسها، وهو الذي ينتظر منه أن يكون متحالفا معها باعتبارها تشترك معه تجاوزا في الموقع الطبقي. ان مشكلة النظرية التي تنطلق من منطلق الثنائيات المتضادة تحتفل بالعناصر المشتركة عند جماعة أو شريحة أو طبقة، وتدير ظهرها للعناصر التي تجعلها مختلفة، بل تلجأ في كثير من الاحيان الى الدعوة الأيديولوجية والممارسة العملية لقمع هذه الاختلافات، وتأجيلها أو إنكارها كلية وكأنها في حل من العدم في حين هي تتسرب الى الخلفيات اللامرئية أو تجد لنفسها مسارب اخرى في شكل العصيان أو التمردات السياسية الاخلاقية ونتيجة لذلك فإن الثنائية الجدلية الماركسية التقليدية التي تلخص الامر في الاطروحة والاطروحة المضادة، ومن ثم في التركيبة أو في الثالث المرفوع كما يقترح تيار فلسفي آخر، ليست مؤهلة على نحو حتمي ومطلق لكي تكون قانونا تاريخا واحدا، أو مسبارا لسبر حركة التاريخ بشكل كلي ومطلق، ونهائي.

استنتج ليوتار من خلال تأمله لبنيات المجتمع الجزائري المختلفة عن بنيات المجتمع الفرنسي أن مفهوم الطبقة العاملة الذي تبناه الحزب الشيوعي الفرنسي لتفسير الصراع الفرنسي– الجزائري كان يتميز بالتعسف وذلك لأن الطبقة العاملة الفرنسية تختلف تاريخيا (ثقافيا، وصناعيا، وسياسيا) عن موزاييك الشرائح الاجتماعية الجزائرية التي لم تمر بعد بالثورة الصناعية أو بتعقيدات ما بعد هذه الثورة كما حصل للعمال الفرنسيين، فالفيلسوف ليوتار يقترح مفهوم (الخصومة) The differend ويعني به «حالة صراع بين جبهتين على الأقل والذي لا يمكن أن يحل على نحو عادل ومنصف، وذلك لغياب أو فقدان قانون حكم يطبق على كلتا الجبهتين المتنازعتين، ويميز ليوتار بين مفهوم الخصومة (النزاع) وبين المرافعة القضائية ذات الطابع المدني مثلا. والحال أن ليوتار يهدف إلى القول بأن الخصومة كمفهوم فلسفي يقترب من مفهوم الاختلاف. إنه لا يمكن أن تستعمل نظرية واحدة، أو معياراً واحداً لدراسة ثقافات مختلفة، وتقول في ما بعد بأن هذه الثقافة خاطئة لأنها لم تتمكن من الاستجابة للمعيار الجاهز ذلك المعيار الذي هو نتاج لمرحلة تاريخية معينة لمجتمع معين له سماته وجذوره الخاصة به. ومما لا شك فيه أن مفهوم ليوتار هذا مشتق من دراسته لكثير من القضايا الفكرية والسياسية، واللغوية والفلسفية ومنها مفهوم الاختلاف الذي قدمه له المجتمع الجزائرى، وحاول الحزب الشيوعي الفرنسي أن يلغيه باسم الأممية العمالية، وحاول اليمين الفرنسي إقصاءه باسم ان الجزائر جزء عضوي من فرنسا وهي ليست كذلك في الواقع. إن نظرية ليوتار المدعوة بـ (مابعد الحداثة) والتي أعلن

عنها بشكل كامل في كتابه الشهير (شرط ما بعد الحداثة)، ومن ثو طورها في سلسلة من الأبحاث المهمة والكتب المعقدة تعود بذورها الأولى إلى اللقاء الساخن الذي جمع بينه وبين المقاومة الجزائرية ضد المستعمر الفرنسي لتدشن مع غيرها من حركات المقاومة في العالم الثالث ومع الأصوات المضيئة والتقدمية في العالم الغربي مسار تفكير جديد، واخلاقيات جديدة تضع الاختلاف محل التطابق الزجري، وتحتفل بالتعددية معياراً متحركاً، وممارسة مفتوحة بدلاً من السرديات الكلية المتمركزة غربياً والتي تحتكر الحقيقة، وتدعي بأن اليقين لا يوجد إلا حيث تسود الهيمنة والمركزية القطبية الواحدة.

المراجع الانجليزية

(١) فرانز فانون – معذبو الأرض ص ٢٩.

(٢) هيلين سكسو – المرأة الجديدة ص ٧٠

(٣) هيلين سكسو – المرأة الجديدة ص ٧٠

(٤) هذه الاقتباسات مأخوذة من مقابلة أجرتها مع جاك دريدا مجلة نوفيل اوبسرفاتور باللغة الفرنسية، وأعيد نشرها بالانجليزية في كتاب (دريدا والاختلاف) وحرره كل من دايفد وود وروبرت برناسكوني.

(٥) المرجع نفسه

(٦) المرجع نفسه

(٧) مقابلة أجراها الفيلسوف البريطاني جونثان ري مع هيلين سكسو ونشرت بالانجليزية

(٨) مقابلة أجراها الباحث والشاعر العراقي كاظم جهاد مع جاك دريد ونشرها في مجلة الكرمل عام ١٩٨٥

(٩) راجع كتاب الكسندر كوجيف (مقدمة لقراءة هيجل).

(١٠) جاك دريدا والاختلاف. دايفد وود وروبرت برناسكوني (هيلين سكسو – المرأة الجديدة ص ٧٠

(١٢) فرانز فانون – جلود سوداء، أقنعة بيضاء ص ٧٠

(١٣) هيلين سكسو – المرأة الجديدة ص ٧٢

(١٤) ٢٣ جميع الاقتباسات المذكورة في الجزء المخصص لفرانسوا ليوتار مأخوذة من مؤلفاته الآتية:

الخصم، الجزائريون، والتطواحات، وكلها فى ترجمتها الى اللغة الانجليزية

ملاحظة:

هذه المقاربة هي ملخص موجز جداً للفصل الثاني والثالث من اطروحتي للماجستير المقدمة عام ١٩٩٤ إلى جامعة: East London University-London -UK

واستبعد الفصول الاخرى المخصصة للخلفية التاريخية وللفلاسفة والمفكرين الآخرين أمثال ميشال فوكو وجاك بورديو وآخرين.



قراءات وتعليقات

قراءات وترجمات

* محاولات للخروج من عالمية مفهوم الحداثة الأوروبية
* تأمل العالم
* العولمة السعيدة
* هل نحن ما بعد حداثيين ؟
* البحث عما بعد الحداثة



محاولات للخروج من عالمية مفهوم الحداثة الأوروبية

عرض: أمينة رشيد*

قدمت مجلة ديدال الفرنسية التى يشرف على تحريرها الكاتب التونسى المقيم فى فرنسا، عبد الوهاب مؤدب، فى عددها الخاص عن ما بعد الاستيطان (فى عددى ٥-٦، ربيع ١٩٩٧)، بعض المقالات عن مفهوم آخر للحداثة، مختلف عن المنظور الأوروبى، أو بمعنى أدق، يحاول أن ينطلق فى تحديده للمفهوم، من الظروف الخاصة، التاريخية والثقافية للبلاد.

اخترت مقالين سوف أحاول أن أقدم موجزا لهما، موضحة حدود إشكاليات أخرى لكتاب من العالم الثالث.

تطرح الكاتبة التركية «نيلوفير جوله» فى مقالة عن حداثة محلية (Modernité locale)، ضـــرورة البحث عن حداثة أخرى «تقوم على العديد من الأشكال المشاركة لحكايات أخرى وثقافات مختلفة».

لكن قبل أن تحدد مناهج وأساليب هذا البحث، وربما تترك هذه المهمة لغيرها من الباحثين، تقدم بعض الفرضيات الأساسية:

١- تقرر الباحث، مع الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز أن المفاهيم ليست كائنات مستقرة مسبقا لكن «ينبغى أن تبتكر فى مواجهة دائمة مع العالم والتاريخ والممارسة الاجتماعية».

٢- وترى مع ذلك أن هذا ليس بالسهل بالنسبة لمثقف العالم الثالث، لأن عودته إلى ذاته لا تنفصل عن علاقته بالآخر، عن إعجابه بالغرب أو انتمائه للجماعات الأصولية. ينبغى أيضا لإنشاء العلاقة الجدلية مع الآخر أن تقدر وتفهم علاقتى السيطرة والتبعية. وما يزيد من صعوبة ذلك أن مثقف هذا العالم غالبا ما يكون مقطوعا عن تاريخه، مغتربا عن الممارسة الاجتماعية المحلية، ممزقا بين الانتماء الوطنى والشعور بالتخلف الذى يقترن بالقياس بالغرب. وعدم امتلاكه للسيطرة على فعله وتحلله يجعله راغبا فى حرق المراحل دون الفهم الدقيق لفاعليات التبعية، متحججا بالمؤامرة الأصولية.

٣- ينبغى إذن رفض المفهوم الغربى للمحلى على أنه الثابت غير المتحرك وغير القابل للتغيير.

إن فهم الواقع المحلى يتطلب حسب هذه الباحثة دراسة تاريخ الذات والحداثة عبر طرق التقاطع الحضارى غير المنتظمة لمجتمعات العالم الثالث وفهم الشكل الهجين لتلك المجتمعات من أجل الخروج من التبعية ومواجهة الضعف التاريخى وإنتاج ثقافة خاصة.

ينبغى أيضا السعى إلى إحلال

(*) رئيسة قسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة (سابقا).

العلاقة العمودية مع الغرب وفك المركزية الأوروبية للنظر إلى العلاقات الأفقية بين البلاد غير الغربية وأن يمتزج الاقتراب الجغرافى باقتراب فكرى وثقافى.

قد أنتج فرض المفهوم الشمولى الغربى الأحادى للحداثة قطيعة مع الماضى دون إلغائه. فتتجاور وتتقاطع شذرات من الحداثة وأخرى من التقاليد المحلية، دون أى حوار بينها مما يظهر مثلا فى شكل المدن. وتقارن هنا بين المقهى الشعبى التقليدى والمقهى الحديث فى إسطمبول وبين الجماليات المتشظية فى داخل المنازل. وترى فى هذه العلامات أشكالا لفضاء تعبره أزمنة غير منسجمة فى غياب التسلسل التاريخى الذى يربط ويفصل بين الماضى والمعاصرة.

فى خاتمة المقال، ترى الباحثة ضرورة مقاومة إغراء القطيعة مع الماضى وانتصار الحداثة بمعناها الأحادى. فالمهمة الأساسية اليوم هى حسب رأيها ضرورة إعادة امتلاك ذاكرة الماضى، استخراج العلامات الثقافية المكبوتة، أستلهام الجماليات الخاصة وإحياء التقاليد المنسية. ويضيف أن هذا ليس معناه النظر إلى الماضى على أنه عصر ذهبى، بل السعى لإيجاد العلاقة الجدلية بين الحاضر والماضى، بين الأنا والآخر.

ربما تبقى المشكلة غير محلولة رغم هذه النوايا الطيبة! ويحسب مع تلك للباحثة فتحها لسبل أخرى لمفاهيم وممارسات الحداثة والحداثة الأخرى.

أما الكاتب المصرى المعروف، المقيم فى باريس، محمود حسين، فيمد فى مقاله الملاحظات القيمة التى صاغها فى كتابه الهام، «المنحنى الجنوبى للحرية» يرى الكاتب فى الفرد ما بعد الاستيطانى، منتقدا ذلك، إن ما بعد الاستيطان لايدرس غالبا إلا من الزوايا الاقتصادية والسياسية، ونادرا ما نراه من وجهة نظر هذا «الفاعل» (acteur) الجديد الذى ولد من الصدمة بين المستعمر والمجتمع المستعمر، رغم أنه يوجد الآن فى مقدمة أزمة ما بعد الحداثة: الفرد ما بعد الاستيطانى.

ينطلق الكاتب من أهمية مفهوم الفرد لدراسة المجتمعات ما بعد الاستيطانية. ويعود إلى المقارنة التى أجراها فى كتابه بين نشأة الفرد فى الغرب وهذه النشأة فى العالم الآخر. ففى الأول نجد مصاحبا لمفهوم الفرد، الحرية، المبادرة، التقدم، الإبداع، أما فى الثانى فهناك الاستلاب، فقدان المعيار، التمزق. فمفهوم الفرد فى العالم الآخر مفروض من الخارج، ويعيش الفرد ذاتيته قبل أن يدركها فكريا. وعندما يفعل ذلك، نجده يستخدم فى إنتاج معرفته أدوات ثقافية غريبة عن ثقافته.

فى تحليله عن وضعية الفرد فى العالم الثالث، يلجأ الباحث إلى المنهج التاريخى المتداخل مع المنهج النفسى. ففى الجنوب كان الفرد فى الماضى ينتمى إلى مرجعية ثنائية: القرية، القبيلة، الحى، من ناحية، الفضاء الدينى، من الناحية الأخرى. مع تداخل الاستعمار تتمزق هذه المرجعية الثنائية لتستقبل فضاءات جديدة (مهنية) تقدم مرجعيات رمزية أخرى تبرز أهمية مفهوم المسئولية الذاتية. مع عبوره المدرسة، الجامعة، الوظيفة، يبتعد الفرد عن مرجعياته التقليدية، لايستطيع العودة إلى أسرته وإلى مرجعيته الدينية التقليدية. تنفتح أحياء المدن على بعضها البعض، تنتشر الصحف والكتب والنوادى والجمعيات والمقاهى الحديثة، فهل تستطيع أن تنتشل الفرد من وحدته؟

يبرز دور المستعمر فى عقلنة ظاهرة وإذلال دائم.

ينشأ فى البلاد لمقاومة الاستعمار فضاء قومى وتضامنى. وسمة هذا الفضاء هى الهشاشة، بين رغبة سياسية مقهورة وعجز اقتصادى واضح، بينما تبقى علامات السلطة والثروة جميعها تحت رقابة المستعمر. يقول الكاتب إن الدولة القومية تمثل إطار ولادة الفرد ما بعد الاستيطانى لكنها – حسب رأيه – مشروطة بوجه الأب. (ونتساءل هنا عن مدى صلاحية هذا المفهوم فى هذا السياق).

وتقترن الدولة القومية بالهشاشة والهزيمة. نشهد المجتمع ينقسم إلى نصفين: توجد من ناحية السلطة والثروة والفساد، ومن الناحية الأخرى العنف المتزايد، الخوف من المستقبل، تهدد بالطرد والتهميش والبحث المتدفق عن مرجعيات وجدانية أخرى. تستبعد الطبقات الوسطى إلى الهوامش وتظهر ضرورة ابتكار أنماط جديدة للدفاع عن

الذات، فى جهد معزول وبعثرة المعايير. يكتشف الفرد قسوة غياب الرؤية المتسقة والقيم المناسبة لتنظيم رغباته الدفينة وفهم نسبية ما يشعر به من نجاح وفشل كى يضىء من الداخل ما يعتبرها صياغة حياته.

وتنتج المعاصرة نمطا جديدا، خاصا من الفردية، خليطا قلقا من المعاناة والخوف من المستقبل يتأرجح بين غياب الالتزام والأنانية المعادية للمجتمع، استفزاز وفوضوية مزيفة لمن لايستطيع أن يغفر لنفسه أنه لا يفكر إلا فى نفسه، ومع ذلك لا يتمكن من أن يجد نفسه. يواجه هذا الخلل بالأصولية القائمة على قيم ما قبل الدولة القومية أو يبحث عن الحداثة عبر ما يصله من مفهوم للديمقراطية العلمانية.

هكذا يرى محمود حسين ما يسميه بـ «الولادة المبتسرة» للفرد، لصعوده المعاق واستقلاليته المفروضة من الخارج. وينهى مقاله بهذه الأمنية (الحلم؟ الوهم؟) قائلا: «لكن هذا البطل المنزوع السلاح، الوارث للعديد من المعارك الخاسرة مسبقا، هو أيضا الصانع الوحيد الممكن للمستقبل». ألم يقع هنا الكاتب، رغم عمق تحليله، فى المأزق القديم والأحادى الذى رهن وخسر رهانه على ريادة الطبقى الوسطى؟





تأمل العالم*

ميشيل مافزولى
عرض : سلمىَ مبارك**

فى محاولته قراءة المجتمعات المعاصرة، ينطلق م.مافزولى من تداخل الأشياء والعلامات والصور بين الحلم والواقع فى عالم يحاصر الإنسان بالرموز المصمتة والدلالات الغامضة. يولينا عصر الحداثة ظهره بموت اليوتوبيات والوعود الألفية التى فقدت معانيها وتتكاثر اليوم علامات الإستفهام وتسود حالة من الترقب لشيء ما آت، يعبر عنه هذا التكاثر للظواهر الصغيرة التى نحياها يومياً والتى لم تعد المفاتيح التى أمدتنا بها الحداثة صالحة لفك رموزها.

يرى الكاتب أننا نشهد بداية عصر جديد لانرى منه اليوم سوى فوضى غير قابلة للتصنيف. فلقد أدى تشبع إنسان القرن العشرين بقيم الحداثة التى عبرت عن نفسها فى مبادئ الثورة الفرنسية، من مشروع العقد الاجتماعى والنموذج الديمقراطى وحكم الدولة:... إلخ إلى ايجاد قيماً بديلة غير واضحة، مخيفة للبعض، تعلن عن تهاوى الحضارة وسقوط الأخلاق للبعض الآخر، لكنها موجودة بالفعل وتفرض نفسها علينا.

تعبر هذه القيم عن نفسها بتطرف فى مختلف الحركات الراديكالية دينية كانت أو عرقية وفى كافة الممارسات التى تؤكد على الالتصاق بالأرض والجماعة فى مقابل الإنصهار فى القوميات الكبرى الذى ميز عصر الحداثة. إن العزوف عن النموذج الديمقراطى يواكبه تنام «لنموذج طائفى» جديد Idéal Commu-nautaire، لايفصح عن نفسه فقط من خلال الأشكال الثورية العنيفة، إنما أيضا فى الشكل الاجتماعى الجديد الذى يصاحب الممارسات اليومية، وهو شكل ذو صبغة احتفالية تلون تلك الممارسات سواء كانت استهلاكية أو فنية أو رياضية... وتجعل العواصم الكبرى أشبه بالأسواق الدائمة.

تلعب «الجماعة» فى هذا النموذج الجديد دوراً كانت قد افتقدته طوال ثلاثة قرون من الحداثة، فتتولد «أنا جماعية» جديدة لاتتعرف على ذاتها فى المثل البعيدة، العقلانية والعالمية، بل تتزود من ينابيع حياتية قريبة، تتفجر فى المعاش اليومى وتعبر عن ما أسماه قسطنطين بنيامين «الواقع الأكثر عينية». ومن هنا نستطيع أن نتبين علاقة طردية بين التشبع بالسياسى وترهين اليومى البيئى الذى يجتاح عالما أجمع.

يحدد مافزولى مدخلين نظريين للتعامل مع هذه الأنا الجماعية التى إختارت «النموذج الطائفى» للتعبير عن نفسها. أولهما ما يسميه بـ «الأسلوب». عكفت الحداثة على

(*) دار نشر جراسيه – باريس – ١٩٩٣.

(**) مدرس مساعد بقسم اللغة الفرنسية – كلية الآداب – جامعة القاهرة.

تحديد معنى «الأسلوب» بتحجيمه داخل إطار الخاص: فالأسلوب هو ما يحدد طرائق أدبية أو اتجاهات فنية، وهو على أى حال لايختص بتمييز «مبادئ الحقيقة» التى تحكم حياتنا الأكثر جدية. يرى الكاتب أن الفصل بين «الجاد» وغير «الجاد»، بين البنية التحتية والفوقية بين الاقتصاد والثقافة... هو من خصائص مجتمع العصر الحديث.. أما المجتمعات المركبة – ومنها المجتمعات التقليدية ومجتمع ما بعد الحداثة، فتتداخل فيها الظواهر بحيث يستحيل فصلها. وهنا يظهر المعنى الجديد للأسلوب والدور الذى يضطلع به. فهو «الموحد» العميق للتباينات وهو المعبر عن التضامن العضوى بين الظواهر الاجتماعية من أخطرها إلى أكثرها اعتيادية، بدون فواصل موضوعية كتلك التى أقحمتها الحداثة بين الكلمات والأشياء، الطبيعة والثقافة، الجسد والروح... إن الأسلوب هو هذا الشىء العميق والسطحى فى آن واحد يوحد تلك الثنائيات.

بماذا يمكننا وصف هذا الأسلوب الاجتماعى؟ هو «أسلوب تجميلى» Style esthétique. يعتمد على الاهتمام بالشكل والزخرف والزائد وغير المجدى، فى مقابل نفعية الحضارة الحديثة التى انتخبت «المفهوم» للتعبير عن ذاتها. يرى م.مافزولى. أن كافة مجالات الحياة الاجتماعية – حتى أكثرها جدية – أصبحت تشارك فى لعبة الأشكال هذه. فالمؤسسات السياسية والإدارية والدينية أصبحت تروج لبضاعتها عن طريق الاهتمام «بالإخراج». وفى كل هذه الحالات يكون دور وسائل الإعلام بارزاً فى إظهار القوى غير الظاهرة فى العمل المؤسسى وجعلها واضحة للعيان من خلال «صور» و«أشكال». إن الأسلوب الاجتماعى الجديد فى اهتمامه بالظاهرى يهمش المحتوى ويجعل من طريقة العرض هى الأساس، سواء كان ذلك على المستوى الأكاديمى أو فى التحليلات الإخبارية أو حتى فى التقارير البيروقراطية.

إن الانبعاث فى الشكل هو نوع من أنواع تفريغ المفاهيم، حيث تصبح فكرة المفهوم غير مجدية فى إدراك العالم. تتخلص الأشياء من المعانى ومن كل ما يثقل وجودها كأشكال بصرية خالصة. يقول ماكس ڤيبر «أن غير العقلانى ليس بالضرورة لا عقلانيا ولذلك غير المنطقى ليس حتما لامنطقيا». ومن هنا يعتبر البحث عن الأسلوب الاجتماعى هو بحث عن منطق خاص داخلى للأشياء، حتى ولو كان هذا المنطق هو منطق الفوضى.

يكتشف مجتمع ما بعد الحداثة سحر الراحة ونسبية فكرة العمل بعد قرون من أيديولوجيا الانتاج. يعود الإنسان لملكة الخيال والتعامل مع الأساطير واستدعاء الروحانيات فالتقدم العلمى والتكنولوجى لم يعد يخدم أهدافا نفعية فقط، بل دخل الاستمتاع والرغبة فى اللعب فى تشكيل توجهاته. بل إنه من الملاحظ أن المتخصصين فى مجال الحواسب والإلكترونيات أصبح فيهم من يعتقد بقوة فى كثير من تلك الممارسات الغيبية الآخذة فى الإنتشار مثل الـ Parachsypologie.

لقد أرست الحضارة الحديثة فكرة المستقبل بوصفه القرين المثالى للحاضر المعاش، فيه تتحقق الأحلام ويتمكن الإنسان من الكون بقوة العقل والعلم. واليوم بعد ما تبين فشل تلك الإسقاطات وتهاوى الأيديولوجيات الكبرى، أصبح البحث عن بديل يفرض نفسه. وبقدر ما ضحى العصر الحديث بالحاضر فى مقابل انتظار المستقبل الموعود، بقدر ما يرفض مجتمع ما بعد الحداثة إرجاء الحياة لغد منتظر. ومن هنا يأتى الاحتفاء «باليومى». لقد خرج اليومى من دائرة التجاهل والتهميش بوصفه ذلك «الخاص»، «العادى» الخالى من الأهمية إلى إطار العام، الجماعى، الذى يغرز دلالة حتى فى أشكاله الأكثر بساطة. فاليومى هو الوقت، الذى لايدوم، لكنه فى لحظيته يعطى للحياة معناها. ذلك المعنى الذى يتكون فى الحاضر ولاينتظر غداً أو واعداً.. إن مشاكل العصر والأزمات التى تتولد عنها، فتمس الفرد فى معيشه اليومى قد أفقدت فكرة الانتظار مصداقيتها. وأصبحت الرغبة فى الحياة، فى الاستمتاع بما تتيحه اللحظة – هو القيمة الكبرى. يعكس الهوس بفكرة «الاستمتاع» بالراهن، بالمتاح، فى واقع الأمر مأساوية الوجود لدى إنسان ما بعد الحداثة. وتصبح تلك المأساوية هى القوة الدافعة للتعامل مع الحاضر

الملموس، القريب الذى نعيشه كل صباح. يقابل هذه التراچيديا الفكر الدرامى للوجود الذى ميز عصر الحداثة والذى استخدم مفهوم الجدل لتخطى المتناقضات وتحويل الضعف الى قوة. فى عصر ما بعد الحداثة يعيش الفرد بالقوة فى عالم يدرك مدى سوئه وهو سوء أساسى، لاسبيل لتغييره. يعيش بالرغم من كل شىء الى أن يأتى الأسوأ. والأسوأ هنا قد يكون ذلك الخوف من الكارثة النووية، من نهاية العالم، التى يقف حيالها الفرد مدركاً عجزه التام. ومن هنا تتولد خبرة حياتية جديدة، لاتحاول تحديد موقفها من تاريخ يستحيل التحكم فى مصائره، إنما تعمل على ايجاد صيغة للتعايش مع حاضر قريب تعيش بامتصاص رحيقه إلى آخر قطرة.

مع هذا الخوف الوجودى أصبح من الصعب على الإنسان أن يحيى بمفرده. وبدأت إحدى الدعائم الكبرى للحضارة الحديثة فى التقوض، ألا وهى مفهوم الفردية يتجلى النموذج الطائفى فى تكاثر الجماعات التى تتخذ من الذرائع المختلفة أسباباً للتآلف والتحالف، قد تكون طريقة ما فى الملبس أو الاعتقاد أو الدفاع عن حق معين أو شكل لممارسة الحياة والتساؤلات عن مدى كفاءة هذه التنظيمات الأهلية فى الأدوار التى تضطلع بها أو عن الأسس والمفاهيم التى تنادى بها، هى تساؤلات فى غير موضعها. فتأثير هذه الجماعات على صانعى القرار فى المجتمع الكبير يكاد يكون معدوماً.

كما أن أسسها الأيديولوجية فى الغالب فقيرة وملفقة من أصول متعددة. إنما دور هذه الجماعات وتأثيرها يكون داخليا، أى أنها تتيح لأفرادها التلاقى فى نموذج جماعى، يستمتع فيه الفرد بالآخرين وبعلاقته بهم. يشرِّع الأسلوب الاجتماعى الجديد تلك المتعة حتى ولو كانت غير مجدية للآخرين. ينساق الفرد وراء العادات والأعراف التى تتفق عليها الجماعة فى شكل قبلى يتيح للإنسان أن يحيا من خلال الآخر، فى مقابل إكتفاء الفرد بذاته فى عصر الحداثة.

ومن هنا يأخذ مجتمع ما بعد الحداثة بعض سمات المجتمعات القديمة، باستثماره للنزعات البدائية التى تدفع الفرد إلى البحث عن مكان مشترك مع آخرين، يمنحه إحساسه بالوجود من خلال إندماجه فى المجموع. وهذا ما يدعونا للحديث عن القبلية. وبذلك تصبح ما بعد الحداثة، فى شكل من أشكالها، هى إعادة استخدام لعناصر قديمة Archaïques مع توظيفها بأشكال جديدة.

يرتبط كل ذلك بالثورة على مفهوم وحدة الهوية، حيث تستبدل بها ما بعد الحداثة تعددية متلاحقة أو متزامنة لهويات مختلفة، قد تكون أيديولوجية أو دينية أو ثقافية أو جنسية.... لكنها على أى حال تتيح للفرد الإلتقاء مع الآخر والتعامل مع الراهن والبعد عن محاولة إصابة الأهداف البعيدة. فتصبح إستقلالية الفرد وسيادته على ذاته من خلال هوية معرفية، هى غير مطروحة أصلاً.

إن هذا الإحتفال بالشكلى، بالراهن والمتغير يثير الكثير من الشكوك حول قيم ما بعد الحداثة، من قبل الجهاز المؤسسى الذى يلبس منظاراً أيديولوجياً، زعماتياً، نظرياً، يُحكِّم المعايير الأخلاقية ويتبنى تثبت المحتوى باسم الموضوعية أو العقلانية... أو كل المفاهيم التى أسبغت عليها الحداثة قدسيتها. هذا التصلب هو بالنسبة للكاتب علامة من علامات الشيخوخة التى تضرب فى جسد المؤسسات وتمنعها من إدراك المظاهر الجديدة لحياة ماتزال فى طور الميلاد. وبقدر ما تعمل هذه المؤسسات على الاعلاء من قيمة العمل وعلى توجيه التعليم من خلال سياسات بعيدة المدى وتشجيع المفاهيم النفعية للوجود، بقدر ما تعمل قوى ما بعد الحداثة فى الاتجاه المضاد على تكوين نموذج اجتماعى يعتمد على الخيال ويستدعى الروحانيات ويقنن اللامبالاة الوجودية ويشرع المتعة فى كافة أشكالها وتذوق المظاهر والبعد عن طرح التساؤلات المعقدة عن معنى الأشياء وجدواها.

تعتبر الصورة هى المدخل النظرى الثانى الذى يحدده الكاتب لفهم وتناول الشكل الجديد للحياة فى عصر ما بعد الحداثة. إن القول بأننا نعيش فى عالم للصور لم يعد قولاً جديداً، لكن ما نحاول تبنيه هنا هو نطاق دور الصورة ومدى تأثيرها فى الحياة الاجتماعية. يقول جيلبير دوران أن الديانة والفكر اليهودى المسيحى قد أرسيا نوعاً من الشك الأساسى تجاه

عالم الصور باعتباره عالماً منفصلاً عن عالم الرب وفى خصام معه. ثم انسحب هذا الإرتياب لكى يفصل ما بين العقل السليم، هبة الله للانسان وبين الخيال الذى اختلط سريعاً بالجنون والحيوانية والقوى الشيطانية الكامنة فى الإنسان. ومن هنا إرتبط الخوف من الصورة برفض الأشكال وإتهام الحواس والخوف من الجمال وكراهية المادة، هذا الارتباط الذى أشارت إليه أعمال فيلسوف مثل نيتشه. ثم بدأت الصورة تكتسب معانى ايجابية، عندما تحولت إلى التعبير عن الواقع وارتبطت بالحقيقى. وبذلك أصبحت وظيفتها الأساسية هى «التعبير» عن الأشياء وتحميلها معانى ومحتويات، بينما همشت الأشكال وكذلك الوظائف العاطفية وكافة التأثيرات الحسية التى تمارسها الصورة على المتلقى.

انطلاقاً من مبدأ رفض النفعية عملت ما بعد الحداثة على تخليص الصورة من ذهنيتها والتعامل معها من منطلق حسى بحت، بغض النظر عن الرسالة العليا التى تحملها. يقول إلياس كانتى أن الجدلية فى سعيها لتجاوز تناقضات الواقع، تتركه يفلت من بين يديها وهى تحاول الإمساك به. نفس الشىء يحدث مع مفهوم اللاوعى الذى يتعامل مع الصور لكنه يحولها دائما إلى دالات للأشياء، فتفقد وجودها لذاتها، متوجهة إلى الأبعد أو الأعمق أو الباطن....

فى مقابل ذلك فإن الحساسية الفينومينولوچية، أى المعتمدة على ظاهر الأشياء وعلى صورها — تتيح الاهتمام بالأشياء والأحداث فى حضورها العينى فالديانات الجديدة التى يمثلها جنون الرياضة أو الحفلات الموسيقية أو المناسبات الوطنية أو الاستهلاكية.... هى ديانات بدون عقيدة، غير ثابتة لكنها تقوم بوظيفة الربط بين الجماهير. وفى كل تلك الأحوال تكون الصورة هى أداة الربط. قد تكون صورة حقيقية أو صورة غير مادية أو حتى فكرة تجمع بين أناس معينين، وهنا تبدو فكرة دوركهايم «الوعى الجماعى» مفتاحاً لفهم المجتمع المعاصر بالرغم من الموقع الذى يحتله هذا الفيلسوف فى الفكر الوضعى. إن الوعى الجماعى يتكون من مجموعة مشاعر وأحاسيس وصور ورموز تعبر عن فكرة المجتمع عن ذاته. وفى تعريفه للمجتمع يرى أنه ليس فقط ذلك المادى المكون من الأرض والناس والأشياء التى يستعملونها والحركات التى يقومون بها، إنما هو قبل كل شىء تصور المجتمع لنفسه ذلك التصور المشترك بين أفراده. ونفهم من دوركهايم أن الديانة ليست هى إرتباط بقوى عليا بقدر ما هى رغبة غريزية فى الارتباط بالآخر.

وتظهر تلك الرغبة الغريزية فى الإلتقاء مع الآخر فى الدور الذى تلعبه «الفكرة المسبقة» Le préjugé فالفكرة المسبقة هى هذا الشىء غير السليم والذى يعمل العقل على دحضه. ويحدثنا دوركهايم عن «الفكرة المسبقة الضرورية» ودورها الهام فى إتاحة التواصل الاجتماعى. وما الفكرة المسبقة سوى مجموعة من الصور المتراكمة، فى مجتمع ما بعد الحداثة حيث يظهر فرد اجتماعى جديد لايسعى إلى التميّز عن الآخر ولا على الإرتباط به من خلال عقد اجتماعى عقلى، إنما على التواصل مع هذا الآخر فى كيان أكبر عن طريق صور وأحاسيس ونزعات مشتركة.

إن ثقافة الإحساس هذه تظهر بوضوح فى الدور الذى يلعبه جهاز التلفزيون فى توحيد المشاعر مع ما يتيحه اليوم البث العالمى، خاصة فى المناسبات الكبرى التى يتابعها الملايين على الشاشات، مثل الاحتفالات الرياضية أو الفنية أو الزيجات الكبرى كزيجات الأمراء أو عند الكوارث والحروب... إلخ. تبث متابعة تلك الصور فى كافة بقاع الأرض أحاسيس مشتركة. وعلى مستوى أكثر محلية تلعب بعض المسلسلات التلفزيونية مثل هذا الدور سواء فى بلدان العالم المتقدم أو العالم الثالث. كمثال على ذلك لقى المسلسل الأمريكى «دالاس» نجاحاً غير عادى (أدى أحياناً إلى صدور قرارات سياسية بوقف عرضه) فى مختلف البلاد التى عرض بها. والخطاب الإعلامى هنا لايروج لأفكار معدة بقدر مايسعى للإتصال المباشر مع المتفرج وتكوين علاقة غير معتمدة على مفاهيم ذهنية ما، بل على الإلهاب المشترك للحواس.

تلعب «الأشياء» دوراً مشابها لدور الصورة كأداة للتواصل مع الآخر ومع المكان. فالإرتباط بالشىء فى عالم ما بعد الحداثة أصبح يتيح لإنسان هذا

العصر مشاركته الآخرين فى الإحساس الذى يولده هذا الشىء. ونجد مثالاً على ذلك عند تأملنا لظاهرة مثل ظاهرة الـ Malls، تلك المراكز التجارية الضخمة التى تتكاثر اليوم والتى تتعدى فى دورها وظيفتها التجارية، كى تصبح مسافة للإلتقاء بالآخر وصحبته فى مكان تلعب فيه الأشياء بعرضها البراق والصور دوراً كبيراً فى خلق علاقة إجتماعية ما بين الأفراد وبعضهم وما بين الافراد والمكان.

وهكذا لم يعد عالم الأشياء يؤدى إلى إغتراب الإنسان كما فى الحداثة، حيث كان الإرتباط بالأشياء يتقاطع مع علاقة الإنسان بذاته وبعالم الروح. فى عالم الصور الجديد أخذت العلاقة بين الإنسان والأشياء شكلا من أشكال الوثنية التى ترى فى الشىء تعبيرا عن المادة الخالصة، حقيقة ما قبل الإنسان. لقد ذهب عالم ما بعد الحداثة بمنطق الإصطناع إلى آخر مداه، حتى أصبح الإصطناع هو طبيعته الخالصة.

وهكذا يتضح لنا الأهمية المعرفية لدراسة ظواهر تبدو طارئة أو عابثة من وجهة نظر المؤسسات الاجتماعية الراهنة: أشكال الإعلان، الأزياء، ظاهرة إزدياد المجلات الصحية، شكل السكن، نوعيات الطعام، تنامى الطب الموازى وكذلك كافة ممارسات العهد الجديد New Age... إنها قائمة طويلة من الأشياء التى لاتخص سوى جماعات هامشية، مثقفين أو بوهيميين... لكنها بتكاثرها وإنتشارها تحت السطح تسيطر رويداً رويداً على الهيكل الاجتماعى، خاصة وهى تفوز بالدعم الأكبر من وسائل الإعلام.

إن ما يحدث اليوم فى الواقع ليس جديداً. فتاريخ الأفكار فى تأرجحه المنتظم يشير إلى دورات مشابهة. يؤدى فيها تشبع جماعة ما بالقيم العقلانية والكلاسيكية إلى ظهور جماعة جديدة تعلى من القيم الحسية والأسلوب الباروكى.

تبقى مشكلة كبرى فى تلك القبلية الجديدة التى تسود العالم: كيف ستستطيع هذه الجماعات التى تنصّب كل منها آلهة مختلفة ان تتعايش فى عالم واحد لم تعد وسائل الإتصال تسمح فيه بالعزلة أو الإنغلاق؟ إن الخطورة تبدو هنا. فنموذج التعايش المبنى على العقود الاجتماعية بين الأشخاص والجماعات بعضهم لبعض والتى تعلى من قيم الانسانية والعقلانية، هذا النموذج آخذ فى الأفول، فى حين لم يفرز عالم ما بعد الحداثة الجديد نموذجاً بديلاً يؤمّن عمليات الاختلاف المتزايدة التى تعبر عن نفسها بعنف وشراسة بل وبربرية فى الحياة من حولنا. لقد فقد عالم اليوم عقله ليس لأنه قد جن، لكن لأنه إستبدل بالعقلى الحس العاطفى. إن إجتماعية النموذج الطائفى هى عتبة تاريخية خطيرة، لكنها أيضا تشكل تحديا أكبر لفكر لايريد أن يظل حبيس التقليدية والاتباعية، فكر يؤمن بمقولة ڤان جوخ «علينا أن نؤمن بشجاعة بوجود الموجود».





العولمة السعيدة

تأليف : آلان منك*
عرض : محمد حافظ دياب

تبدو الكتابة عن العولمة مهمة غير يسيرة، بالنظر الى تعدّد وتجدّد القضايا والأسئلة التى تثيرها، وهو ما قد يوعز إلى عدم امكان الاحاطة بكافة مقاصدها ووعودها وتحدياتها، مع اشتداد اكتساحها ووقعها فى السنوات الأخيرة.

وربما لهذا ولغيره، كثرت الاختلافات حولها، والنظر اليها مابين فرصها الواعدة ومخاطرها المهددة. قد نتلمح، عبر هذه المراوحة، ذلك التنافر التقليدى بين المنظّرين المشتغلين فى الجامعات ومراكز البحوث، وبين الممارسين العاملين فى المجالات العملية أو التنفيذية، أو بين الفنّيين المهتمين بشئون الانتاج والمال، وبين المشتغلين بالعلوم الاجتماعية ممن يركزون على العلاقة بين الحضارات.

على أن هذا الكتاب لايندرج فى أى من هذه الأطر. فلا هو يتعامل مع العولمة من خلال أى من الحقول المعرفية السائدة فى العلم الاجتماعى، ولا هو تسجيل لرؤية خبير مشارك فى صوغ القرار، بما يفسر خلوّه من أية مراجع أو ووثائق. انه كتاب موجّه للقارئ العام غير المتخصص، وهو بهذه الكيفية رؤية مهتم بالشئون العامة لقضايا العولمة، وهى رؤية فرنسية تحاول أن تستشرف دور فرنسا فى ظروف العولمة. يشى بها العنوان الكامل للكتاب (العولمة السعيدة – هل ستضحى فرنسا التلميذ السيىء للحداثة؟ – انها تستحق أكثر من ذلك)، ويوضحها توجيه صاحبه لرسالة مفتوحة إلى رئيس وزراء فرنسا الحالى فى نهايته.

مؤلفه آلان منك A.Minc، ويعمل منذ عام ١٩٩٤ بجريدة «لوموند» Le Monde، واحد من أبرز الباحثين الفرنسيين فى الشئون السياسية والاقتصادية الأوربية. انتقل مطلع التسعينيات من صفوف الحزب الاشتراكى الفرنسى، مجربا حظه فى الانضمام الى جماعة الليبراليين، ليصبح من المدافعين عن الليبرالية الجديدة، انطلاقا من قناعته الحاضرة بأن واقع الليبرالية هو الوحيد الذى يسود العالم راهنا، والذى ينقسم الطيف السياسى على أساسه ما بين ليبراليين يساريين هم الاشتراكيون، وليبراليين يمينيين هم المحافظون.

والثابت أن مفهوم «الليبراليين الجدد» صاغه ميلتون فريدمان M.Friedman عالم الاقتصاد الأمريكى، والمنظر الأول لرأسمالية الانفتاح، حين أنشأ برئاسته بداية السبعينيات جماعة من الاقتصاديين الأمريكيين بهذا الاسم، عارضت اتجاه الاصلاح الاجتماعى وتدخل

(*) Alain Minc: La mondilisation heureuse - La France sera - t - elle le mauvais élève de la modernité? - Elle mérite mieux, Plon, Paris, 1997.

الدولة فى القطاعات الاقتصادية والاجتماعية، واتخذت من تحرير رأس المال والغاء رقابة الدولة على الحياة الاقتصادية واعطاء مزيد من الحرية للقطاع الخاص، أهم مبادئها.

وبرغم تراوح هؤلاء الليبراليين على متصل ما بين التأييد الفارط للعولمة، والاندماج مع التحوط لمخاطرها، فهم معنيون فى الأساس بالتعرف على الفرص الراهنة والمحتملة التى يمكن أن تتيحها، انطلاقا من الادعاء بأنها تدخل بالعالم مرحلة حضارية جديدة، تمثل نقلة موضوعية فى التطور البشرى، لما تحمله فى ثناياها من فرص فريدة للتقدم فى كافة المجالات، لم تكن قبلا متاحة.

*** السوق ملكا:**

يبدأ الكتاب بمراجعة دعوى فرنسيس فوكوياما F.Fukuyama حول نهاية التاريخ، التى طرحها اثر انهيار الاتحاد السوفيتى، وافترض فيها عدم وجود خيار فى هذه الظروف، سوى تأكيد الانتصار المدوى والمطلق لليبرالية بشقّيها: الاقتصادى (السوق)، والسياسى (التعددية). لكن أزمة البلقان، ونزعة التسلط فى نظام بكين، وحكم الأقلية الشعبوى للنخبة الحاكمة فى موسكو، بدّد حلم الديموقراطية، وجعل السوق تفرض نفسها، فى رأى منك.

على أن عودة السوق لاتتم معاينتها راهنا كصيغة لثقافة المجتمع، أو مجرد خيار لنظام بين أنظمة أخرى، بل كحالة طبيعية، ومن ثم فإن انكاره بالاتحاد السوفيتى والصين وحتى فى الهند طيلة مايزيد على نصف قرن، لم يتمكن من قلب هذه المسلمة الى الأبد. ولاشك أن الباحثين سيسعدون بملاحظة المصادفة العجيبة، لدى معاينتهم انهيار الشيوعية فى اللحظة التى يضمن فيها التطور التكنولوجى الانتقال الحرّ للمعلومات، وتفرض آليات الرأسمالية من جهتها تحرير حركة رؤوس الأموال. وهنا يتساءل آلان منك: هل هى المصادفة أم تتابع الأحداث؟ كيف يمكن تجنب الاسهاب فى الكلام إلى ما لانهاية حول التأثير المحرض لوسائل الاعلام على الأنظمة الاشتراكية ونشاط أسواق رؤوس الأموال؟ ويجيب أن ذلك سيكون قليل الأهمية فى نهاية المطاف، فالعولمة يمكن أن تضحى سعيدة، لكنها لن تتطابق مع نهاية التاريخ.

لقد تم الآن تشييد الديكور، حيث تسود السوق جميع الأرجاء فيما كان بالأمس قاصرا على جزء من العالم. وهذه السيادة أدعى الى تأكيد انتصار المستهلك على المنتج، والمدخر على المدين، والمقاول على الموظف.

نحن اذن فى مملكة العولمة السعيدة، بما يوحى أن العولمة ليست بالتعابير المختلفة التى تصفها، سوى أسماء رمزية لقانون الجاذبية الاقتصادية الجديد للسوق الملك Le marché - roi، الذى يتماثل فى ترتيب الأهمية النازلة، بالأسواق النقدية كلية القوة، وبالانتقال الحر للتكنولوجيا، وبالتبادل الحر للسلع.

لكن هذا النظام الكونى الجديد لن يكون ثابتا ولا هادئا. قد تكون نهائيته أمرا بدهيا فى المدى الانسانى المنظور، لكنه سيكون من السذاجة الخالصة تصور توازنه. ذلك أن الاحتمالات المقبلة سوف تهدده، وستدفعه فى الحد الأدنى جانبا بهدف اعاقته، ان على المستوى الاستراتيجى أو الاجتماعى أو الثقافى: على المستوى الاستراتيجى، مع الخروج من عالم مهدد وان لم تظهر فيه مجازفات، والدخول فى عالم آخر دون تهديدات لكنه ملئ بالمجازفات. وعلى المستوى الاجتماعى، سوف تتوازى المملكة المقبلة للسوق مع دورة متسعة من اللامساواة. وأخيرا على المستوى الثقافى، مع ظهور توترات فى مختلف مناطق العالم بين المِيل الى الوحدانية المشتقة من مودة السلع وأساليب الحياة وحتى الأفكار، وبين تطلع يتنامى كل يوم نحو الهوية.

ويضرب منك أمثلة لهذه المجازفات: فعندما استبعدت قوة الأسواق الجنيه الاسترلينى من النظام النقدى الأوربى عام ١٩٩٢، تم انفاق (٥٠) مليار دولار ضد العملة البريطانية فى أقل من نصف نهار. وفى العام التالى، عندما كان الفرنك الفرنسى بدوره هدفا لحرب عصابات نقدية، تبخر احتياطى النقد الأجنبى الذى جمعه البنك المركزى طوال عقد من السياسة الحذرة والحكيمة فى يوم واحد. وحين اقتنعت الأسواق الفرنسية بعد تصريحات رئيس الجمهورية عام ١٩٩٥، وخلافا

للوعود التي قدمها أثناء حملته الانتخابية، بأن فرنسا لن تبتعد عن طريق التشدد العقلاني أو بناء أوربا نقدية، شهدت معدلات الفوائد الطويلة الأجل تراجعا زاد على (٣٪)، وهي النسبة التي تمثل حدّ المجازفة الذي يفصلها عن المعدلات الألمانية. ومع صدور التصريحات المزعجة لوزير الاقتصاد الفرنسي صيف ١٩٩٦، كان في الامكان الاعتقاد بأن الحكومة تسعى الى زعزعة موقف رئيس البنك المركزي وتهديد استقلال مؤسسة صك العملة، مما كان أدعى الى ارتفاع معدلات الفوائد على القروض.

*** قوانين الجاذبية الاقتصادية:**

على أن هذا العالم الذي يطغى فيه الاقتصاد، لايقتصر فحسب على أوربا، بل يمتد ليشمل مناطق عديدة في العالم.

ففي حين كانت الحكومات تعمل على تثبيت معدلات الفوائد، وتحدد تكافؤ أسعار العملات، وتدفع بزخم الانطلاق بخطة موجزة وضرورية وبتخفيض متواضع لسعر العملة، كانت تقابل التحركات النقدية الدولية في ذلك الزمن وحتى الثمانينيات، تبادل السلع والخدمات. وكان احتياطي النقد لبلد ما، يسمح له بتحمل حصار نقدي لأيام، بل لأسابيع. أما اليوم، فلا يزيد حجم المبادلات اليومية للنقد، المتعلقة بتدفق الصادرات والواردات، على نسبة (١ر٠٪) من اجمالي المبادلات. ويسمح الاحتياطي الذي جمع بعناء طيلة أعوام من فائض التراكم في المدفوعات، برد هجوم خلال نهار واحد.

عبر هذه المعطيات، يستخلص منك أن الزمام النقدي الذي يضم كافة مجالات الاقتصاد الفرنسي لايكف عن التقلص. ففي عهد الجنرال ديجول، كان من الضروري انتظار قرابة سنة ونصف حتى تؤدي عملية تخفيض قيمة العملة الى أحداث مايو ١٩٦٨. وعندما أصبح اليسار في السلطة، توتر الوضع بعد شهور، وأدت الشكوك حول السياسة الاقتصادية الفرنسية صيف ١٩٩٥ الى اختناق، بسبب معدلات الفائدة. أما الحكومة الحالية، فاقتضى اكتشافها طريق الحقيقة أقل من شهر. ولن تنتظر معدلات الفوائد أسبوعا واحدا للتحقق من انهيار معدلات الصرف، حال استسلام السلطة في الغد لاغواءات السياسة البديلة، أو لاغراء زيادة الأجور بنسبة تترافق مع خفض كبير لساعات العمل.

على أن فرنسا لم تكن الوحيدة التي كابدت هذه الأخطار، فقد اندلعت مثل هذه الأزمة في المكسيك عام ١٩٩٥، حين أقدمت حكومتها على تخفيض قيمة «البيزو» Peso، مما تسبب في حالة ذعر للمستثمرين هناك، هددت بفقدان جزء لايستهان به من ثروتهم، فراحوا يسحبونها وينقلونها الى الخارج، ليتردد صدى الأزمة في أنحاء كثيرة، موضحة القوة التدميرية للسوق النقدية، ومسلطة الضوء على طبيعة النظام العالمي الجديد في عصر العولمة، ومذكرة البلدان الناشئة بافتقاد أوضاعها النقدية الى الثبات، فيما اكتشفت اقتصاديات جنوبي شرق آسيا على نفقتها، الاحتمالات الخطرة للاقتصاد.

ومنذ ثلاث سنوات، عندما قدمت الحكومة الايطالية للعالم احساسا بظهور نوع من بيرونية الدول الغنية، هبطت قيمة الليرة على حساب منافسي ايطاليا هبوطا تجاوز ما تقتضيه النظرية التقليدية حول تكافؤ القوة الشرائية، التي تفترض أن يتوازى نمو الأسعار بصورة تتوازن معها القوى الشرائية في جميع المجالات، وارتفعت معدلات الفوائد الى مستوى محت فيه، على المدى المتوسط، الآثار المنشطة لتخفيض قيمة العملة التنافسية.

هل يعني ذلك أن الاقتصاد النقدي للعولمة لايعمل وفق قاعدة انتظامية؟ يجيب منك بأن الحقيقة واضحة وبسيطة، وهي أن الأسواق تحاكم الدول على غرار ما تفعل البورصات مع الشركات. وهذه الأسواق تقوم بذلك، بناء على استطلاع شبكة من الدالات الثابتة، هي: الدين العام، وتطور العجز، ومستوى التضخم والنمو والبطالة. وهذه الدالة الأخيرة، البطالة، لايجب أن ينظر اليها لذاتها، وانما كمؤشر على التوازن الاجتماعي للبلد المعين، وبالتالي لمخاطر عدم الاستقرار التي تهدده. ويسود هنا تفكير وحيد، هو أن يبدي المتحكمون في السوق، تلك النخبة الغريبة ذات السلطات غير المحدودة

فى لندن وسنغافورة وطوكيو ونيويورك، ردود فعل مختلفة، وفقا لملابسات اللحظة ومؤشراتها. فالقلق ينتابهم تارة من ارتفاع بسيط للتضخم وطورا من تباطؤ النمو، وفى مناسبة أخرى من هبوط الايرادات الضريبية، وبين وقت وآخر من ارتفاع أو انخفاض البطالة. فمع ازدياد أعداد غير العاملين فى البلدان الواقعة ضحية البطالة الشديدة، يتملكهم القلق من خشية رؤية الحكومات تتخلص من أعبائها بتبنى سياسة تفعيل الاقتصاد. وفى المقابل، يفقد هؤلاء المتحكمون فى السوق صوابهم، من جراء أى تخفيض اضافى للبطالة يؤدى الى التكهن بزيادة الرواتب، وبالتالى الى اعادة اطلاق التضخم، كما هى الحال فى الولايات المتحدة حاليا.

*** لعبة الاستخفاء:**

وهكذا فللأسواق فلسفتها، وهى بسيطة، بل وحتى ساذجة لدرجة يمكن توقعها. وان بدت فى أحيان فظّة. ولكن، هل من اليسير فى لعبة الاستخفاء التى تدور بين الحكام والمتحكمين فى السوق، استيضاح الصورة عن أسلوب تفكير الخصم؟

ان لهذه الأسواق الشيطانية ذاكرة مديدة أيضا. اذ تكفى خطوات معدودة خاطئة، لتبديد الرصيد الذى تراكم طيلة عقود. ولهذا السبب، يطالب الألمان الدول الساعية للانضمام الى المرحلة الأولى من العملة الأوربية الجديدة «اليورو» Euro، بأن تكون لديها «ثقافة استقرار نقدى» على غرار ألمانيا. وهم بهذا يقرّون بخشيتهم من فقدان رصيدهم لدى المتحكمين فى الأسواق، بسبب علاقاتهم الجديدة السيئة، بعد أكثر من نصف قرن من الفضيلة المتعلقة بالاقتصاديات الكبرى.

وتفعل فرنسا خيرا فى هذه اللعبة، بسبب من عدم ايمانها بذاتها، حين تمدها الأسواق بثقة تفوق ثقة النخب الفرنسية التى تتصف دوما بالريبة. فعندما تصبح معدلات الفوائد الفرنسية أقل بنسبة (١٪) من المعدلات الأمريكية، وهو ما لم يحدث منذ عام ١٩١٩، يصوّت العالم بأسره بصورة مذهلة، وبواسطة الأسواق، لمصلحة فرنسا. وتتضاعف قيمة هذا الرضا على هيئة مكافأة اقتصادية، بخلاف الميزة التى ينالها بالطبع اقتصاد المعدلات التفاضلية.

ومن وجهة النظر هذه، يبدو من التناقض قياس التباعد بين رأى ناقد وآخر اعلامى متشكك. ذلك أن المتعاملين فى نيويورك لايرون فرنسا بعيون صحيفة «نيويورك تايمز» New York Times. ويبدو فى المحصلة النهائية، أن بلدا فى مواجهة السوق، هو كاليهودى فى فلسفة سارتر: مصنوع من نظرة الآخر.

وبعيدا عن آراء الأيديولوجيين، لاتكمن المسألة فى معرفة ما اذا كانت السوق النقدية تضمن الوصول الى الحال الأمثل، أو ما اذا كان يغض الطرف عن مشكلات المجتمع، وبالتالى سيؤجج الجراح الاجتماعية التى يمكن أن تؤدى مستقبلا الى نكبات.

وحول هذه المسألة، ما من نهاية للعبة الذرائع والذرائع المضادة. فغلاة الليبراليين، هؤلاء المناصرون الأجلاف للتقلبات الحرة للعملات، ينسون أن آباءهم الروحيين هم من كرّسوا المبادئ الأساسية للعملة الواحدة، بل حتى للعملة العالمية الواحدة، وهى السبيكة الذهبية.

ما العمل اذن؟ يجيب منك أنه يجب تقبل فلسفة أسواق النقد كما هى، واحتقارها لو شئنا فى قرارة أنفسنا، شرط التعامل معها كواقع، تحت طائلة تحسّب حصول صدمات عنيفة فى المقابل.

واذا كان لكل بلد الحق فى التعبير عن توجهه الوطنى، وتبنى خياراته فى اطار هامش الحرية المتاح، فليس من اليسير وضع هذا الحق موضع التنفيذ، سواء بالنسبة للحكومات أو البنوك المركزية أو العملاء أو حتى الرأى العام. فالحكومات تعتقد أنها وفرت رافعات عمل، وترى الوسائل التى توصى بها الكينزية، من تسوية اجتماعية بين العمل ورأس المال وترشيد للعلاقات الصناعية لضمان معيشة العمال، وهى تفقد جدواها فى مواجهة الشكوك المشرعة للأسواق. والبنوك المركزية فقدت السيطرة على سياسة معدلات الفائدة، وان استثنينا المعدلات اليومية التى تعكس ادارتها مجرد حركة رمزية لاتطال أن تؤثر فى الاقتصاد الكلى. أما بالنسبة للعملاء الاقتصاديين، فإن حياتهم تتعلق بالآليات التى تتجاوزهم، والتى لاتحسب لهم حسابا كأفراد أو كجماعات. والأمر نفسه بطبيعة هذه الحال بالنسبة للرأى العام، الذى يشعر دوما أنه ضحية ظواهر

وحشية وقصيّة ومعتمة.

وخلف لعبة الأدوار بين الأسواق النقدية «المهيمنة والواثقة أكثر فأكثر من نفسها»، تقف بعيدا حكومات مرتعبة ومشلولة، بسبب العجز المالى العام، وبنوك مركزية تدعى احترام الحكومة الجديدة، فيما لسان حالها يقول: «هذه الطلسمات تتجاوزنا، فلنتظاهر أننا منظموها»، فارضة على نفسها أمرا واقعا: أن الادخار أضحى عالميا، لكنه غير كاف لتلبية الاحتياجات، ناهينا عن أنه يختار الأماكن التى يحلو له أن يستثمر فيها بحرية.

وفى حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، استغرق تمتع رؤوس الأموال بحرية التنقل وقتا أطول مما استغرقته السلع حتى داخل العالم الغربى. ولم تسقط القيود واحدا بعد الآخر على الانتقال الحرّ سوى فى الثمانينيات، مع فترة من التوقف الطويل، انتهت بقبول فرنسا عام ١٩٨٨ تحرير التحركات النقدية، دون أن تنال الحكومة وقتها مقابلا لموقفها المتمثل فى تحديد حدّ أدنى من التناغم الضريبى بين الأوروبيين حول الادخار.

ومن الآن فصاعدا، تذهب المدخرات حيث شاءت، وفقا لارادة المردود التفاضلى والأنظمة الضريبية، فيما يمول باقى العالم وخصوصا اليابان، العجز الخارجى الأمريكى. انها الأموال المدخرة من رواتب التقاعد الأنجلو سكسونية، والتى تصنع المطر أو الطقس الجميل فى أسواق النقد الغربية.

لقد أصبحت «العائلتان المئتان» راهنا ومستقبلا ورثة صناديق تقاعد معلمى المدارس فى كاليفورنيا، وعمال شركة جنرال موتورز، اضافة الى صناديق الاستثمار البريطانية، ومثيلاتها فى سنغافورة. انهم المدخرون الذين يحددون الدول التى يقبلون بتمويل عجزها العام، وفقا لمعدلات فائدة منخفضة الى هذا الحد أو ذاك. وهم منذ عام ١٩٨٢، لايكفّون عن المطالبة، وبصورة متزايدة، بوضع معدلات فائدة ايجابية صحيحة، أى تفوق التضخم.

*** رداء نسطور:**

انه انقلاب العلامات اذن، مع العبور من المعدلات السالبة الى الأخرى الايجابية، والذى من شأنه أن يحمل فى طياته ثورة اجتماعية. ففى السابق، كان من يملك يصاب بالفقر، ومن يستدين يضحى غنيا. ومن الآن فصاعدا، من يملك يغتنى، ومن يستدين يصاب بالفقر. لكن هذا الانقلاب يدل اقتصاديا، وبصورة خاصة، على النقص فى الادخار. فكلما ندرت المدخرات، كان على المدينين دفع ثمن غال بمعدلات فوائد حقيقية، تتذبذب وفقا للأوقات والملابسات ما بين (٢ - ٧٪).

لقد أبرز انهيار الكتلة الاشتراكية، من هذه الزاوية، انعدام التوازن بين المدخرات المتوفرة وبين حاجات الاستثمار. ففى ألمانيا، تقلصت المدخرات مرة أخرى لدفع ثمن توحيد هذا البلد الى تحويل واحدة من دولتين كانتا تتصرفان، حتى ذلك الحين، بالفائض فى ميزان المدفوعات، الى اقتصاد مدين. فى المقابل، لم تكف حاجات الاستثمار عن النمو، نظرا الى أن نصف العالم الذى كان حتى ذلك الوقت خارج دورات الاستثمار طيلة الحقبة الشيوعية، قد انفتح بدوره، وتتملكه فى الراهن رغبة مهووسة فى الامساك بالزمن الضائع.

ان حرية اختيار المدخرين لمناطق ومجالات مدخراتهم أضحت لانهائية، فيما توسع توزعها بين الاقتصاديات القارية والبلدان والشركات والسلع المتطورة، تلك التى تزن المجازفة واليقين والمصادفة والضمانات. وكافة المدينين أصبحوا فى وضع ضعيف أمام المستثمرين، ولايملكون القدرة على التوقف عن ارضاء معايير الحكم لديهم، وعن اغوائهم. انها حالة الشركات أمام حملة الأسهم، بالتوافق مع الهوس بارضاء السوق، ووفقا للغة الطقسية المستخدمة. وهى كذلك حالة الدول فى مواجهة مشترى سندات الخزينة، والبنوك الباحثة عن اعادة تمويلها، والمرعوبة من امكان انزال وكالات التصنيف لدرجاتها، والمجازفة بتحمل ارتفاع أثمانها النقدية، وحالة المؤسسات النقدية المحتاجة بشدة الى موارد جديدة.

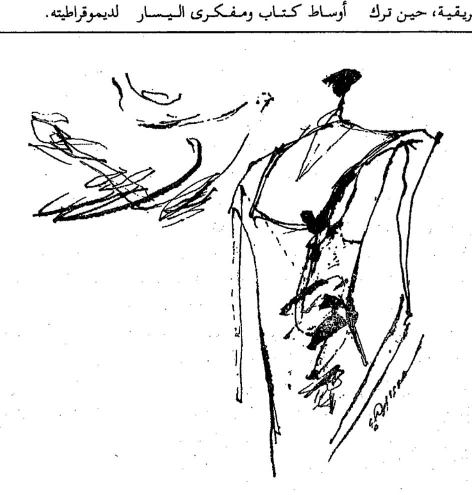
والآن، ما الذى يعنيه منك باستقصاء هذه التفاصيل؟ وهل تراه فعل ذلك لكى يصل فى النهاية الى استيضاح موقفه من العولمة؟ ان ما لديه من منطق يمكن أن يواجهها أو أن يشكل بديلا عنها. اذ لا وجود لطرق أخرى فى التنمية، حيث

ابتلعتها أخطاؤها ومآزقها. كذلك ليس لدى السوق الملك مايخشاه. فالعالم أضحى رهن اشارته، وسلطانه يتعزز فيه كل يوم، وإن ظلت قدرته الكلية مصدر الهشاشة. فافتراض بقاء هذه القدرة أزلية، هو قبول بمقولة أن ما من هزات استراتيجية واسعة النطاق ستحدث فى المدى المنظور. انه رهان مشكوك فيه، وهو أيضا احتقار لدعاوى أقرب الى الشعوذة عن أن العولمة لن تتوقف عن الاندفاع الى الأمام.

ان مجرد الظن بأن كافة البدائل لاتساوى الا احتجاجا عابرا، وأن الانسانية ستصفق دون توقف لانتصار التبادلات ولتتويج المنافسة الحرة، هو وهم كبير. فانفجار اللامساواة سيكون بمثابة رداء نسطور الذى ورد فى الميثولوجيا الاغريقية، حين ترك نسطور رداءه بعدما قتله هرقل، ليتسبب الرداء بعد ذلك فى موت هرقل. ذلك أن العولمة لن تتحرر بسهولة، وسيتحول حلم تأكيد الهوية القومية فى أحسن الأحوال الى ترياق، وفى أسوئها إلى سم.

وهكذا ففى وسع العولمة التى لايمكن مجاراتها فى الحقل الاقتصادى أن تقع ضحية حادث استراتيجى، وأن تتحول الى كبش فداء، بموجب انعدام العدالة والاشكاليات التى ستحمل مسئوليتها، والتى لن تستطيع بسببها الا أداء دور هامش. فما من شىء أصعب من محاربة اللاعقلانية عقلانيا. وفى مواجهة الذين يصرخون محذرين من الرعب الاقتصادى، فإن مقولة «التفكير الوحيد» الرائجة حاليا فى أوساط كتاب ومفكرى اليسار الفرنسى، تستخدم استخداما سيئا، مادامت تتنازع اللعبة الأيديولوجية توجهات الديمقراطية الاجتماعية الكينزية مع ليبرالية اليسار وليبرالية اليمين.

ها نحن اذن قبالة واحد من هذه التوجهات، يدعو الى الاندماج فى العولمة مع التحوط لمخاطرها. لكنه يظل توجها ملتبسا برهن تساؤلين: هل نحن فى ظل العولمة بإزاء اقتصاديات السوق أم باقتصاد ما بعد السوق؟ ثم، هل تضمن عولمة السوق الوصول التلقائى الى الديموقراطية؟ ذلك أن قصور الضوابط الذاتية للسوق، ونزعاته الاحتكارية، واستقلاله النسبى عن البنية الفوقية السياسية تشكل كلها مطاعن جوهرية فى مصداقية الترويج لديموقراطيته.



هل نحن ما بعد حداثيين ؟*

بقلم : نيقولا اربن**
ترجمة : مجدى عبد الحافظ

هل دخلت مجتمعاتنا فى عصر جديد؟

هذا ما يؤكده بعض علماء الاجتماع البريطانيين، إذ يرون أن هذا العصر هو عصر ما بعد الحداثة. وأن محركى هذا التحول هما: الثقافة والاستهلاك.

إن الثورة التى تسبق الطليعيين وأحزاب اليسار المتطرف لم تحدث، إلا أن هذا لم يقلل من قدر ما عانته المجتمعات المتقدمة من آثار التحول الجذرى(1).

وتلك هى المعاينة المشتركة التى صاغها علماء الاجتماع الذين جعلوا من ما بعد الحداثة الموضوع الرئيسى لتحليلاتهم. إذ تطورت خلال سنوات الثمانينيات مدرسة حقيقية «لما بعد الحداثة» بين علماء الاجتماع الإنجليز. فنرى ميلاد مجلات عديدة تهتم بهذا الموضوع مثل Praxis international ومجلة علم الاجتماع Sociological Review والنظرية والمجتمع Theory and Society والبراكسيس الدولى والنظرية والثقافة والمجتمع Theory-Culture & Society.

كما تأسست تجمعات أكاديمية مثل: ساج للنشر Sage Publication وأيضا ذلك الذى أسسه مانهايم Mannheim ويديره الآن چون إيرى John Urry لدى روتليدج Routledge حيث اتخذوا من المفهوم شعارا لهم.

إن النصوص التى كتبها كل من بارى سمارت Barry Smart، وسكوت لاش Scott Lash، وبريان تيرنر Bryan Turner، وداڤيد هارڤى David Harvy وستفن كرووك Stephen Crook، وچان باكولسكى Jan Pakulski، ومالكولم وترز Malcolm Waters، وكولن كامبل Colin Campbell، وزيجمونت بومان Zugmunt Bauman. هذه النصوص خلقت حوارات الفلاسفة «ما بعد البنيويين» الفرنسيين (فوكو، ودريدا، وبودريار وليوتار) مع مدرسة فرانكفورت (بينچمان Benjamin وأدورنو وهابرماس)، إلا أن حضور ماكس ڤيبر Weber، وعلى الأخص ماركس يظل مؤثرا فى هذه الحوارات.

إن مصطلحى «حديث» و«ما بعد حديث» داخل هذه الحركة من الأفكار يصفان نمطين مثاليين للمجتمع. البلدان الرأسمالية الغربية والديمقراطيات الشعبية، ولنقر بأن هذين النمطين قد عرفا عصرا حديثا.

(*) مقالة بمجلة العلوم الإنسانية Sciences Humaines العدد ٧٣، يونيو ١٩٩٧ الصادرة فى باريس – فرنسا. (بالفرنسية).

(**) نيقولا إربن Nicolas Herpin مدير أبحاث بمركز المراقبة الاجتماعية للتغير – المؤسسة القومية للعلوم السياسية والمركز القومى للأبحاث العلمية بفرنسا CNRS

والنمط الجديد الذى تتجه إليه هذه التجمعات الوطنية هو ما يسمى بما بعد الحديث. ونتساءل: بماذا يتميز هذا النمط الجديد من المجتمع؟

وقبل أن نقوم باستشارة بعض علماء الاجتماع الذين تحدثوا حول هذه النقطة، سوف نعرج بسرعة على التاريخ. إذ فى سنة ١٩٨٧ نشر المؤرخ البريطانى كولن كامبل كتابا أسماه «الاخلاق الرومانسية وعقل النزعة الاستهلاكية الحديثة»(٢) L'Ethique romantique et l'espritdu Consumérisme moderne. وهو كتاب سيصبح فيما بعد مرجعا هاما لما بعد الحداثيين. فبداية من تراث يشترك فيه كامبل مع ماكس ڤيبر نجد أن كامبل يقتبس من التاريخ الدينى التكملة التى لاغنى عنها لتحليله الاقتصادى للتغير الاجتماعى.

إن ظهور الموضة، والحب الرومانسى والأدب الروائى بداية من القرن السابع عشر، قد قاد كامبل بالفعل لعمل فرضية يقوم فيها بتغيير مواقف وقيم الناس تبعا لكل قرن. فإذا ما كانت الطبقة الوسطى قد استقبلت بحماس فى هذا القرن المنتجات الصناعية الأولى فهذا حسبما يرى لأسباب دينية. إذ أنه منذ القرن السابع عشر انتشرت فى هذه الأوساط الإجتماعية ما يطلق عليه بروتستانتية طهرية يلعب الانفعال فيها دورا هائلا «فالإنسان خيِّر (أو المرأة خيِّرة) مقولة تكشف عن فضيلة الإنسان وعلى الأخص شفقته تجاه مصائب الآخرين عندما يُظهر إنفعالاته الدائمة والعميقة». لقد طوَّرت النزعة الرومانسية هذه الهيئة الدينية وصاغتها فى موقف جمالى. فبعض الأشياء، خاصة العجائب الطبيعية والأعمال الفنية تعتبر مصدر الانفعال واللذة، هذا الاحساس لايُقبل فقط بشكل متسامح، بل إنه يعاش أيضا بشكل مشروع. وفى الأخير أى فى المرحلة النهائية لعمليات الدنيوة -Sécularisation (أى الرد إلى ما هو دنيوى) لهذا الاحساس الدينى، نجد أن منتجات الاستهلاك اليومى تفهم جميعها عن طريق المستهلك كمقدمة تستثير الانفعالات «العقل الاستهلاكى الحديث (...)، الذى نطلق عليه متعية hédonisme الوهم الذاتى وهو يتسم برغبة فى البرهنة على لذَّات يخلقها الوهم فى الواقع، وتظل متعتها أيضا وهمية. تقود هذه الرغبة إلى استهلاك لاينتهى لكل جديد. إن مقاربة كهذه سوف يكون من أهم سماتها عدم كفايتها للحياة الواقعية وخلوها من التجارب الجديدة وتعتبر صورة نموذجية عن السلوك الأكثر تعبيرا عن الحياة الحديثة، كما تضع هذه المقاربة شرط وجود عديد من هياكلها الرئيسية مثل الموضة والحب الرومانسى». إذ أن المستهلك المعاصر قد عمم على مجمل الانتاج التجارى ذلك الموقف الجمالى للرومانسيين وهو فى أصله دينى محض. وغالبا ما تستخدم فرضية كامبل تلك، وهى مستقلة عن نزعة ما بعد الحداثة كبرهان يستخدمه علماء الاجتماع ليؤكدوا على الأهمية المضاعفة للمركب الجمالى فى أحكام المستهلك.

الاستِهلاك، حدود جديدة:

يعتبر الاستهلاك برهانا رئيسيا لعلماء اجتماع ما بعد الحداثة. زيجومنت بومان Zugmunt Bauman مؤلف Prolix (وهو يصدر كتابا كل عام منذ سنة ١٩٨٧) يرتكز فى كتابه: حميمية ما بعد الحداثة Intimation of Postmodernity(٣) على التعلم الذى يستقيه من التاريخ السياسى المعاصر. إذ كانت أنظمة بلدان الشرق بشكل أساسى حديثة فى قناعتها العاطفية فى أن أى مجتمع لكى يكون سليما لايمكن إلا أن يكون مرسوما بعناية، ومدارا بعقلانية وأن يكون صناعيا بشكل كامل. إن اختفاء هذه البلدان يؤكد واقعة أن العالم العربى قد دخل عصرا جديدا. وعلى الضد من ماركس يؤكد بومان أنه لم يعد للتاريخ معنى. وعلى عكس ڤيبر يعلن أن العالم فى زمن إعادة إبتهاجه.

تماما مثل ميشيل مافصولى Michel Maffesoli الذى يأخذ عن بومان فيميز بين العودة إلى النزعة القبلية Tribalisme والتفكك.

إلا أن البرهنة الأصيلة لبومان تتعلق بتحليل الاستهلاك. فهو يستوحى فرويد لكنه يعتبر أن مبدأ اللذة ومبدأ الواقع مختلطان لدى المستهلك ما بعد الحديث بدلا من تعارضهما. لقد نجحت الرأسمالية فى تعبئة مبدأ اللذة لصالحهما خالقة عالما غير واقعى، هو عالم الاستهلاك. مع ذلك فان هذا العالم

المخلوق ليس خيالا محضاً: يكتب بومان «يظهر الاستهلاك من تحليلنا مثل الحدود الجديدة لمجتمعنا». في مجتمع ما بعد الحداثة «ينتقل سلوك المستهلك نحو الوضعية التي كان يحتلها العمل في صورته الأجيرة في المرحلة الحديثة للمجتمع الرأسمالي». ويعتبر أيضا سلوك المستهلك هو المحرك للتحولات الاجتماعية – الاقتصادية المستقبلية وهو وضع خاص بالمجتمع ما بعد الحداثي.

المعلومات بدلا من العلم:

يشكك باري سمارت Barry Smart في كتابه «الشروط الحديثة» Conditions modernes(٤) في ما بعد الحداثة، ويدفع بفكرة أن الإقتراب من سنة ٢٠٠٠ يمكن أن يغذي الخوف والقلق من نزعة ألفية جديدة، وبالتالي فان ايديولوجية ما بعد الحداثة يمكن أن تكون هي المعبّر عن هذا الخوف وذلك القلق. فما بعد الحداثة عصر يغزوه الشك. وتدريجيا يصبح الماضي التاريخي مدركا كما ولو كان قيمة مشتركة. وبنفس التدرج يصبح تفوق الحضارة الغربية واقعا لايمكن الاعتراض عليه. وبنفس القدر من التدرج أيضا سيعتبر الرخاء الاقتصادي حالة مرغوبا فيها لأقصى حد. كما سيتزعزع الإيمان شيئا فشيئا بالعقل والعلم. وأخيرا سيلجأ الناس إلى المعتقدات الميتافيزيقية أو الدينية كسمة من سمات «الوجود في العصر». وأكثر من أي وقت مضى، سيولد لدى المواطن في الديمقراطيات الغربية وعي بأنه يعيش في عالم متغير.

رسوم توضيحية وعلامات فكرية سيشعر بها وكأنها ذات أهمية بالغة. إن إنهيار الديمقراطيات الشعبية في المعسكر الشرقي أفقد الماركسية ما كان قد تبقى لها من مشروعية. ولم تخرج النزعة الليبرالية منتصرة من أزمة الشيوعية. إلا أنها لم تكن مع ذلك نهاية الايديولوجيات للمثقفين. إذ تظل الطوباويات الجديدة ضرورية «لتحتوى الإحباط واليأس» اللذين سيتضاعفان كواقع. إنه بهذه الروح يعالج الكاتب موضوع نزعة ما بعد الحداثة كما يعالج كل المجادلات التي دفع إليها هذا المفهوم.

وفي الوقت الذي يخصص فيه دانيال بل D. Bell، في «مجتمع ما بعد الصناعي» مكانا رئيسيا للعلم والتكنولوچيا نجد سمارت Smart يحل محلها المعلومات والاتصال. إذ أن انتاج المعلومات وسيرها والتحكم فيها يصبح مصدر كل تجديد وكل تغير في عملية الانتاج التي يتسم بها المجتمع ما بعد الحداثي. إذ بفضل تقنيات الاتصال الجديدة لم يعد أصحاب الأعمال في حاجة إلى القيام بتركيز اعداد موظفيهم في فضاء المصنع أو المكتب.

إن المقصورات الالكترونية التي وصفها ألڤان توفلر Alvin Toffler في سنة ١٩٨٣ تعيد الأهلية إلى عودة جزء كبير من العمل إلى المنزل وأنشطة يومية أخرى ستدخل هذا الحيز عن طريق ثورة ما بعد الحداثة: إذ سيحتل المنزل مكان الاستدات وصالات الكونشيرتو. ولِمَ لاينطبق هذا أيضا على صالة المحاضرات، والمحلات وفرع البنك؟ ففي ظل مجتمع يقاس النمو فيه بمقياس الطلب على أدوات المنزل، سيعود النجاح فيه لصاحب العمل وهو أول من سيبدأ في التدخل لتعديل ذوق المستهلك. ونموذج المعرفة هذا ليس من نفس طبيعة المعرفة التي كان يضعها دانيل بل في قلب المجتمع ما بعد الصناعي. إنها مطبقة إلا أنها ليست أساسية، فهي أدبية وليست تكنولوچية. إذ تكشف عن الرقابة أكثر مما تكشف عن العلم.

العابر L'éphemère، الصورة (ظل) le Simulacre، والتراجع le Rétro:

يقدم داڤيد هارڤي D.Harvy وهو عالم اجتماع بريطاني في كتابه «الشرط ما بعد الحداثي The Condition of Postmodernitu(٥) بحثا «حول أصول التغير الثقافي» يحتفظ فيه بصبغة ماركسية واضحة: إذ يرى فيه أن العامل الرئيسي للتحول ظل هو التطور الاقتصادي. ويستوحي هارڤي من الأعمال الفرنسية لمدرسة الضبط أو التنظيم Régulation (ميشيل أجليتا M.Aglietta، وألان ليبيتز A.Lipietz، وروبير بوير R.Boyer) ليصف التغيرات الاقتصادية التي حدثت منذ الحرب العالمية الثانية في المجتمعات الصناعية. حيث يرى أن نظام الانتاج مر من النزعة الفوردية إلى ما يسميه بالتراكم المرن. فمنذ الصدمة البترولية الأولى تنوعت سوق العمل بمحدد العمالة الثابتة وأخذ الصناعيون

يستفيدون بشكل أفضل من المصادر الطبيعية والبشرية التى تقدمها كل منطقة جغرافية مفككين لتمركز انتاجهم بشكل نميٍّ إختلافية المناطق. وتناوبت عصور الأزمات مع الأزدهارات المحلية المفاجئة. وأخيرا سرّع الإبداع من عجلة المنتجات السلعية. وفى مجال الثقافة صاحب هذه الزلزلة المستمرة ردة محافظة وعودة إلى اسطورة صاحب العمل ولمجمل التيارات المؤسّسة لما بعد الحداثة. ويقترب الأفق المؤقت للمستهلك كثيرا. ويدرك صاحب العمل الخيرات الدائمة كما لو كانت تملك حياة شديدة القصر. وتميل أهمية هذه الخيرات الدائمة إلى التراجع لأن المستهلك سيستبد لها بالخيرات القابلة للإستهلاك وعلى الأخص بالخدمات. وفي الأخير كل نوع من الانتاج خير أو خدمة يخضع للتجديد الذى يخضع بدوره بشكل متدرج لنظام متسارع تماما مثلما نجد هذا لدى جيل ليبوفتسكى G.Lipovetsky(٦)، فالموضة وما هو عابر يغزوان كل مجالات الاستهلاك. ويتعامل المنتجون مع التاريخ والجغرافيا باعتبارهما مصدرين لاينضبان من الإلهام. ومنذ هذا الوقت والمطاعم تقترح فى المراكز العمرانية الكبرى نماذج من مطابخ دول العالم. وتتلاءم الملابس مع الموضات الأجنبية فى كل بلد. كما تستعير خطوط الموضة الراقية الملابس الفولكلورية، وتقدم المحلات الكبرى نماذج من «السموكينج»، وأرواب الرقص. وتغزو نفس التوفيقية مجال الموبيليا والديكور الخاص بالسكنى. وتميل المنتجات الصناعية التى يحتفظ بأصولها أحيانا فى متاحف الفن، والتقاليد الشعبية إلى التقليد غير الأمين ويعترف بها المستهلك كما هى، دون أن يمثل هذا خداعا له.

ولكن أليس فى هذا كل المتعة التى ينتظرها الانسان من المطبخ؟ فالاستهلاك ما بعد الحداثى ليس مع ذلك مؤسسا على الوهم بقدر ما هو مؤسس على الإشارة.

فالإستهلاك ما بعد الحداثى عابر وإشارى يخرج عن الجذور وأحيانا أيضا عن التشخصن. ويأخذ رد فعل المستهلك أشكالا مختلفة. إذ يهرب فى إسراع الزمن عندما يعيد إعطاء قيمة للهياكل التقليدية كالعائلة والدين، والجيرة. كما نرى ميلاد استعمالات يمكن أن تتراءى لنا ذات أبعاد رجعية: طقس عائلى «للذكريات»، وللصور وللأشياء المهملة كالبيانو، وساعة الحائط، والاسطوانات القديمة، والخطابات والكتب. إذ نتمسك نحن هنا بمجال يقاوم عملية التسويق الغازية. إن العنف الذى يعبر به عن التمسك بالجيرة، وبمنطقة الإقامة أو بالجهة التى نقطنها، يمكن فهمه أيضا باعتباره رد فعل خاصا بالهوية ضد الضغط ما بعد الحداثى للزمان والمكان.

الثقافة والاجتماع الأساليبى والأساليب الاجتماعية Sociotyles:

مثل هارفى تماما نجد عملية حداثة كرووك Crook، وباكولسكى Pakulkei وويترز Waters(٧) تقوم ببناء مستويات فى البنية الاجتماعية وتبحث فيها عن فهم التمفصل والدينامية — والثلاثة علماء اجتماع، ويقومون بالتدريس فى تاسمانى Tas-manie باستراليا — ويعتبرون أن التيارات الثلاثة التى تميز المجتمع الحديث كانت موجودة دائما فى الأعمال السابقة. وهى التى كرس لها الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع أهم أعمالهم، دون أن يكونوا متفقين على أهميتها النسبية. فى «تقسيم العمل الاجتماعى» سنة ١٨٩٣ يجعل دور كايم من الاختلاف النزعة الرئيسية للمجتمع الحديث. أما بالنسبة لماركس فإنه توسُّع المجال السلعى وعملية المتاجرة المعممة، بالوقت الحر فى العمل، وبالأشياء فى الخيرات وبالأنشطة فى الخدمات. أما أخيرا بالنسبة لماكس ڤيبر فالمجتمع الحديث خضع لعملية ترشيد Ra-tionalisation امتدت فى أشكال خاصة لكل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية (العمل، والقانون أو الدين). حسبما يرى علماء الاجتماع الثلاثة فعصر ما بعد الحداثة يبدأ عند عملية الاختلاف Diffé-renciation وعملية التسويق Com-mercialisation وعملية الترشيد Rationalisation، بفعل امتداده، يخلط تأثيراتها الخاصة معا بدلا من أن يقوم بتقويتها. مدعيا «تفكيك» dé-Construction رأس المال، والعمل، و«تحلل» "dé-Composition" الطبقات الاجتماعية، و«فك أقتران» "dé-

"Couplage المشكلات الاجتماعية، و«إبطال مركزية» -dé Centralisation سلطة الدولة «وفك تنظيم» dé-régulation المؤسسات، «ورفع الاختلافية» -dé différenciation بين الثقافة العارفة والثقافة الشعبية، ويستعير علماء الاجتماع الثلاثة تحليلات سكوت لاش Scott Lash(٨) النقدية ليطوروا بها مخططا «ماكرو اجتماعي» للتغيرات الاجتماعية في المجتمعات المتقدمة.

ويضعون في قلب بنائهم الأطروحة المتقدمة لبومان Bauman وسمارت Smart وقبلهما هارفي Harvy وكامبل Campell: في أن الاستهلاك هو محرك مجتمع ما بعد الحداثة. وتصبح الثقافة لديهم «ما بعد ثقافة» وهي لديهم أيضا محتواة في أساليب الحياة كالملبس، والأذواق الموسيقية والآراء السياسية وهي جميعا تكفي لتحديد اسلوب للحياة. ولس مهما إذا لم يكن لدى الأشخاص المعروفة هويتهم هنا استهلاكات أخرى أو اعتقادات مشتركة. فكل أسلوب للحياة هو عبارة عن تجميع لعناصر متفرقة. وأحيانا تأتي وحدته من محاولة تنسيق إلا أن أساليب الحياة عموما هي تنظيمات غير ثابتة. وتظل واقعية أسلوب الحياة هي تلك التي تمنحها لها وسائل الإعلام (الميديا) والتسويق. مع ذلك فان كروك، وباكولسكي وويترز يحتفظون لأنفسهم باعتبار أن الحاجات الوهمية المخلوقة هنا غير حقيقية. ويشيرون إلى ضرورة مواءمة المجمعات الصناعية والبنية الاقتصادية مع طلب سوقي متغير وأكثر تجزيئا. من هنا نجد انفسنا أمام تنظيم اقتصادي تهيمن عليه معالجة ثانية وثنائية السوق وتعدد كفاءات الأيدي العاملة.

التيارات الثلاثة لعملية ما بعد الحداثة:

هل نستطيع بداية من هذه القرارات استخلاص مذهب مشترك ما لهؤلاء المفكرين لما بعد الحداثة؟

بشكل لايختلف عليه، فجميعهم متفقون على تأكيد تأثر الثقافة والتنظيم الاقتصادي والبناء الاجتماعي بثلاثة تيارات تطورية شاملة:

* في الاستهلاك الجمعي غير المحدد تتبدل أساليب الحياة فتطول كل المنافع والخدمات عملية تنميط. ولا تعد الثقافة الفنية تشكل عالما منفصلا. فيلغي التعارض بين الثقافة العارفة والثقافة الشعبية. ونتيجة لذلك يتعقد وجه الاستهلاكات ويتغير بطريقة تلقائية عن طريق «عملية تشظي Fragmentation وتلفيق bricolage» (كرووك وباكولسكي وويترز).

* وتحل أشكال مرنة للتنظيم الصناعي وللعمل في الصناعات الكبرى فيوجه الطلب الإنتاج نحو منافع متعددة وضعيفة نسبيا بمسلسل حيث لايتوقف عدد المسلسلات عن التضاعف. ويشجع الموظفون داخل المؤسسة على أن يعددوا من كفاءاتهم. ويلجأ أصحاب الأعمال إلى العمل المؤقت، وإلى المعالجة الثانية، وإلى إبطال المحلية والإنطلاق للخارج وحتى للعمل المنزلي. إذ تسمح وسائل الإتصال الحديثة لهم بذلك.

* في عملية ترتيب اجتماعية متدرجة في اعداد صغيرة من الطبقات المتميزة يحل محلها بناء شديد الميوعة: نلاحظ فيه غموض الطبقات المتوسطة. وتشوه التراتبية الاجتماعية في طرفيهما الأقصيين (كرووك، وباكولسكي وويترز). من جهة فلم يعد العمال يشكلون طبقة. إذ هم في مرتبة بين «تحت طبقة» -Under class متنافرة (مهاجرون، واشخاص منعزلون) والطبقة الوسطى. ومن جهة أخرى ستتميز الطبقة العليا تدرجيا وبشكل كبير عن الطبقة الوسطى. وتصبح حالة الحركة بين الطبقات العليا والوسطى كبيرة. كما تصبح المواقع غير مستقرة.

سيظهر إذن في المجتمع الذي في طريقه الى عملية ما بعد الحداثة، أساليب الحياة، والصور المرنة للتنظيم الاقتصادي وعملية وسطنة الطبقات الاجتماعية لتحل محل الاستهلاك الجمعي، والإنتاج الفوردي وعملية ترتيب اجتماعية مسندة بالدخول التي كانت تميز المجتمع الحديث.

حدود حاجز القراءة:

كيف نميز اطروحات علماء اجتماع ما بعد الحداثة تلك؟

أولا ينبغي الاعتراف بأن منهجيتهم شديدة الفقر. فيما عدا كولان كامبل، فلم يستغل أي من هؤلاء القراء المعطيات التاريخية

الأصلية بشكل منهجى. وليس لديهم علم بالإحصاءات الاجتماعية أو الاقتصادية فيما عدا داڤيد هارڤى. كما أنهم ليسوا علماء بالسلالات، ولا حتى مراقبين مبدعين للوقائع الاجتماعية التى تحيط بهم. فمنذ منتصف الثمانينيات وأعمالهم لاتخرج عن التعليق على التعليقات. ومن هنا يبدو واضحا أن النقاط الثلاث للمذهب الذى ذكرناه لاتشكل نظرية منسجمة. إنها عبارة عن عموميات مصطنعة يمكن أن تستخدم كحاجز للقراءة يستفاد به فى تصنيف الاحداث الاجتماعية - الاقتصادية، ومن هنا فهى تغرى الصحفى أو الإدارى الذى يعمل فى إدارة عامة أو خاصة. إلا أنها فى مجملها، لاتشكل تفسيراً كليا للتغير داخل المجتمعات المتقدمة. وأيضا سيمكننا سوق عديد من الدفوع للأطروحات الأساسية لما بعد الحداثيين. فعندما يتكهن كرووك، وباكولسكى وويترز بأن «أشكال اختلاف المجال الاجتماعى تنتقل نحو المجال الثقافى، وأن معدلات الحياة تنتقل نحو اساليب الحياة وأن الانتاج ينتقل نحو الاستهلاك» نجدهم يخرسون عن مصدر رئيسى لعدم المساواة: ألا وهو العائد والأملاك المالية. إن نظرة لعلم اجتماع شديد الكلاسيكية يبدأ من سيمل Simmel وحتى بورديو Bourdieu توضح أن الثقافة والظلم الاقتصادى بينهما علاقات تكامل. ومن هنا فليس هناك سبب للتفكير فى أن التجزئ الثقافى الموصوف من قبل ما بعد الحداثيين يلغى تراتبية الدخول. ففى الدراسات التى أجريت حول الثقافة المضادة، وحول الثقافة الشعبية أو حول ثقافة المجموع، نجد أن الطبقات الشعبية لا تعوض فروق الدخل لا بواسطة طريقتها فى الحكم على المنتجات السلعية ولا بواسطة إنتاجاتها الخدمية.

صحيح أن «طرقها فى العمل» مبدعة إلا أنها لاتختلط بأساليب حياة المستويات الاجتماعية الأخرى.

والنقد الثانى الذى يمكننا توجيهه إلى علماء اجتماع ما بعد الحداثة يتصل بالأهمية المبالغ فيها التى يولونها للاستهلاك باعتباره محرك التحول الاجتماعى - الاقتصادى. وحسبما يرون فان الثقافة عندما تطوّر من نفوذها على الاستهلاك فإنها ستضع الطلب المتشظى على الخدمات المنزلية داخل الفضاء الاجتماعى غير المستقر فى الزمان. وعندما تتواءم مع هذا الطلب الجديد سيكون أصحاب الأعمال منساقين أكثر فأكثر إلى الأخذ بالمخاطرات لحد كبير. ويمتد عدم اليقين هذا الذى يتعاظم إلى أن يجعل من الاستهلاك العامل المهيمن فى النمو الاقتصادى. بالتأكيد كان عدم اليقين هذا موجودا بشكل أقل تطورا فى المجتمع الحديث، عندما كان الاستهلاك الجمعى منتصرا. إلا أن المنتجين لم يظلوا مكتوفى الأيدى فى مواجهة هذا التطور. إذ قامت الأقسام التجارية بتطوير دراسات التسويق، وتطور الاستعلام حول المستهلك بنفس تسارع عملية تعقد سلوكه. ونوّع المنتجون مخاطراتهم عندما زودوا من أعداد منتجاتهم. وإذا ما كان الشك فى منتج كبيرا أكثر مما كان عليه فى الماضى، فعلى العكس لايمكننا الخروج باستنتاج دون برهان وفى نفس الاتجاه عندما نختبر مجموعة متعددة من المنتجات المجاورة التى تنتجها نفس الشركة. إذ يبدو أن الطلب على الأسواق ليس هو الشك الوحيد. فإن التقدم التقنى والاحتمالات السياسية أو المناخية هى أيضا مصادر لعدم اليقين. بأى حق يمكن التأكيد على أن ضعف الشركات يكمن بشكل كبير فى الطلب أكثر من المصادر الأخرى؟

أخيرا النقد الثالث: حسبما يرى علماء اجتماع ما بعد الحداثة فإن المستهلك الفردى الذى يواجه عرضا يتنوع باستمرار ويتغير بشكل دائم، سيصبح فاقدا للقدرة على التحكم فى المعلومات اللازمة لاحكامه.

وسوف تزود الثقافة الأفراد إذن بعلامات لاغنى عنها، وعلى المستوى الجمعى، ستزودهم بجهاز لمقاومة مغامرة النزول عن الحد الأدنى للاستهلاك. وسنلاحظ أولا أن الثقافة موضع التساؤل ليست شيئا آخر غير مجمل «الأساليب الاجتماعية» Sociostyles المدارة عن طريق الإعلان والتسويق: ولاشىء يبرهن على أنها تماثل شيئا ما فى قرارات المستهلكين. بالإضافة إلى أنه فيما عدا بعض المواقف الاستثنائية (الربح الأقصى فى اليانصيب أو ميراث عم فى أمريكا)، فالمستهلك ليس تائها بالإسراف وتجديد السوق.

بالفعل فكل شراء ليس منغلقا على ذاتـه (أربيـن Herpin وفيرچيه Verger)(٩). إذ هو مدعو من قبل مكتسبات أخرى سواء مستبقة أو تحققت من قبل. إنه يندرج إذن فى مجمل اكثر اتساعا، سواء كان هذا فى سلة منافع أو حتى فى طريقة حياة. بعيدا عن أن يكون حرا بلا حدود فالمستهلك الباحث عن مصالحه يقوم بتوفيق توقعات متعددة يحققها نفس المنتَج، هذا المستهلك يكون غالبا فى موقف لايجد فيه ما يبحث عنه، وهى نتيجة مستقاة من ضغوطاته المالية. فى ١٩٧١ شجب عالم الاقتصاد تيبور سيتوفسكى Tibor Scitovski(١٠) جمود سلوك المستهلك الأمريكى. ولكن إذا ما أصبح هذا المستهلك نفسه سفيها فسنجده مع ذلك يظل محافظا فى احكامه الخاصة بالميزانية، إنها خبرته اليومية التى تعلمه أن كل استهلاك خاص يرتبط بالآخرين، لكى يجنى المستهلك نفسه الفائدة المتوقعة. فهو ليس فى حاجة لأسلوب الحياة لكى يحوز منهجا للسلوك. فآثار استهلاكه الماضى تمده بهذا المنهج.

هوامش

(١) N.Herpin "Au-delà de la Consommation de masse?" dans L;Année Sociologique N°43, 1993.

(٢) C.Campbell, The Romantic ethic and the Spirt of modern Consumerisme, Basil Blackwell, London, 1987.

(٣) Z. Bauman, intimations of Postmodernity, Routledge, London, 1992.

(٤) B.Smart, Moderne Conditions, Postmodern Controversies, Routledge, London, 1992.

(٥) D.Harvy, The Condition of Postmodernity, and inquiry into the origins of Cultural change, Basil Blackwell, London, 1989.

(٦) G. Lipoversky, L'Empire de l'éphemère, Gallimard, 1987.

(٧) S.Crook, J.Pakulski et M.Waters, Postmoderniztion, change in advanced Societ, Sage, London, 1992.

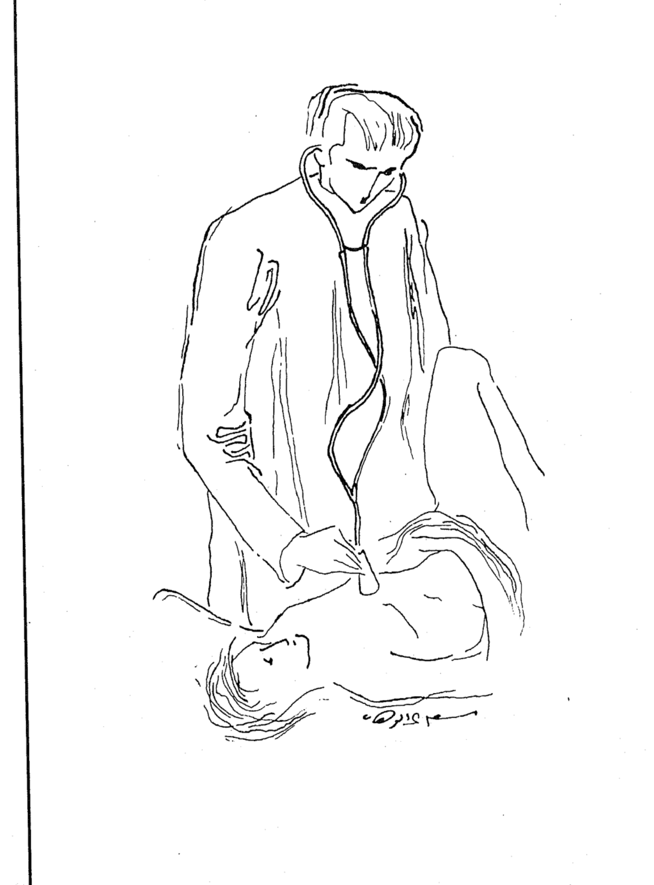
(٨) Scott Lash, Sociology of Postmodernism, routledge, London, 1990.

(٩) N. Herpin, D.Verger, "Sont-ils devenus fous? La Passion des français pour les animaux familiers", Revue française de Sociologie, XXII, 265-286, 1992.

(١٠) Tibor Scitovsky, L'Economie Sans Joie, Première ed. 1972, Calmann-Lévy, 1982.

ببلوغرافيا

- Bryan S.Turner, Theories of modernity and Pos-modernity, Sage, London, 1990.
- Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalisme, Basic Books, New York, 1976.
- Nicolas Herpin, "Socio-Style", Revue française de Sociologie, XXVII, 265-272, 1986.
- Alvin Toffler, The Third Wave, Pan Books, London, 1983.
- Zugmunt Bauman, Modernity and The Holocaust, Polity press, Cambridge, 1989.
- Mike Featherstone, Consumer culture and Pos-modernism, Sage, London, 1991.



البحث عما بعد الحداثة

بقلم: ستفن بست؛ ودوغلاس كيلنر
ترجمة : أزراج عمر*

على مدى العقدين الماضيين سيطرت النقاشات ما بعد الحداثية على المشهد الثقافي، والفكري، وفي كثير من الحقول وعبر العالم، هذا وقد برزت المناظرات الجدالية من نظرية الجمالية والثقافية حول ما إذا كانت (الحداثة) في الفنون قد ماتت، أم أنها لم تمت، وحول نوعية الفن (مابعد الحداثي) الذي جاء بعدها. ففي الفلسفة انفجرت المناقشات بشأن ما إذا كانت تقاليد الفلسفة الحديثة قد انتهت أم لا. وهكذا بدأ الكثيرون يحتفلون بفلسفة (مابعد الحداثة) الجديدة المرتبطة بكل من نيتشه ، وهيدغر ودريدا وروورتي، ليوتار وآخرين.

وفي آخر الأمر فإن الهجوم (ما بعد الحداثي) أثمر نظريات اجتماعية وسياسية جديدة، ومحاولات نظرية أيضاً، وذلك لتحديد الجوانب المتعددة الأوجه لظاهرة (ما بعد الحداثة) نفسها. فالمدافعون عن (ما بعد الحداثة) ينتقدون بعنف الثقافة التقليدية، والنظرية التقليدية، والسياسات التقليدية في حين يجيبهم المدافعون عن تقليد الحداثة، إما بواسطة تجاهل المتحدي الجديد، أو بشن هجوم عليه بالمقابل، أو بواسطة بذل محاولة للتلاؤم معه والاستيلاء على الخطابات ، والمواقف الجديدة.

إن نقاد منعطف (ما بعد الحداثة) يحاججون بأنها إما هي موضة عابرة، واختراع المثقفين الخادع من أجل البحث عن خطاب جديد، ومصدر للرأس المال الثقافي، أو هي ايديولوجية محافظة أخرى تحاول أن تحط من قيمة نظريات، وقيم الحداثة التي تنشد الخلاص. ولكن انبعاث خطابات (ما بعد الحداثة) واشكاليات (ما بعد الحداثة) يثير القضايا التي تقاوم الطرد السهل أو الدمج التبسيطي ضمن النماذج المؤسسة سابقاً. بسبب الخصومات (ما بعد الحداثية) المتشعبة سنقترح القيام بشرح وفرز الاختلافات الموجودة بين روابط نظرية (ما بعد الحداثة)، وتحديد مواقعها المركزية، وأفكارها. وحدود قصورها وكما سنرى فإنه لا توجد هنالك نظرية (مابعد الحداثة) موحدة ولا توجد ثمة حتى مجموعة من المواقف المتماسكة، وبالأحرى، فإن الإنسان يصطدم بالتنوع بين النظريات التي غالباً ما تجمع من غير تمييز وتوضع في خانة (مابعد الحداثة) وبتعددية مواقف مابعد الحداثة المتصارعة في الأغلب. وكذلك فإن الفرد يصطدم بعدم صلاحية فكرة (مابعد الحداثة) وبقلة التنظير لها، وذلك في النظريات التي تتبنى مثل هذه المصطلحات من أجل توضيح بعض الكلمات المفتاحية في داخل عائلة مفاهيم (مابعد الحداثة) فإنه من المفيد

(*) باحث وشاعر جزائري يعيش الآن في انجلترا.

التمييز بين خطابات الحديث وما بعد الحديث، ففي البداية ينبغي علينا أن نميز بين الحداثة التى صيغت كمفهوم العصر الحديث، وبين (ما بعد الحداثة) كاصطلاح مرحلى لوصف المرحلة التى تلي - على نحو مزعوم - الحداثة هنالك خطابات كثيرة للحداثة. كما أن هنالك بالتالي خطابات كثيرة لـ (ما بعد الحداثة) والمصطلح يشير إلى تنوع التحولات الاقتصادية والسياسية، والاجتماعية، والثقافية. فالحداثة كما نظر لها كارل ماركس، وفيبر، وآخرون هى مصطلح تاريخي دوري يشير إلى المرحلة التي تلي (القرون الوسطي). أو الاقطاعية. وبالنسبة للبعض فإن (الحداثة) مضادة للمجتمعات التقليدية، وهي مطبوعة بالابداع، والجدة، والنشاطية. فالخطابات النظرية للحداثة منذ (ديكارت) ومروراً بعصر التنوير، نتاجاتها قد دافعت عن العقل كمنبع للتقدم في المعرفة، والمجتمع، وكمكان ذي امتياز للحقيقة، وكأسس للمعرفة المنهجية. ولقد تم الاعتقاد في العقل وقدرته على اكتشاف اسس معيارية نظرية، وعملية والتى عليها يمكن بناء أنظمة الفكر والعمل، وعليها يمكن اعادة بناء المجتمع، ان مشروع التنوير فعال ايضاً في الثورتين الأمريكية، الفرنسية، وثورات ديمقراطية أخرى، تلك التي حاولت ان تقلب العالم الاقطاعي، وأن تنتج النظام الاجتماعي المتميز بالمساواة، والعدل، والذي يجسد العقل، والتقدم الاجتماعي. فالحداثة الجمالية قد انبعثت من الحركات الحداثية الطليعية الجديدة، ومن الثقافات الثانوية البوهيمية، التي تمردت على الجوانب التغريبيّة للتصنيع والعقلنة.

ولقد دخلت الحداثة إلى الحياة اليومية عبر انتشار الفن الحديث، ومنتوجات المجتمع الاستهلاكي، والتكنولوجية الجديدة، وأنماط النقل، والمواصلات، انه يمكن وصف الفعاليات التي بواسطتها انتجت الحداثة العالم المصنّع والكولونيالي بالتحديث، وهو مصطلح يدل على عمليات التفريد، والعلمنة، التصنيع، والتمييز الثقافي، والتمدن، والبقرطة، والعقلنة، والبضعنة تلك العمليات التي شكلت مجتمعة العالم الحديث. ولكن بناء الحداثة قد انتج المعاناة، والبؤس بلا حدود لضحاياها من فلاحين، وبروليتاريا، وحرفيين ظلموا من قبل التصنيع الرأسمالي، ونساء أقصين من المجال العمومي وشعوب تعرضت للإبادة الجماعية من قبل الاستعمار الرأسمالي. هذا وقد أنتجت الحداثة أيضاً مجموعة من مؤسسات الانضباط، والممارسات والخطابات التي تعطي الشرعية لأنماط سيطرتها وتحكمها، ففي (جدل التنوير) لهوركيمر وأدورنو وصف للعملية التي بواسطتها تحول العقل إلى ضده، وتحولت وعود التحرر التي بشرت بها الحداثة إلى أشكال مقنعة من الظلم والسيطرة. ولكن منافحي الحداثة (هبرماس طوال سنوات ١٩٨١ - ١٩٨٧) يزعمون بأن الحداثة تملك (امكانية غير مستنفدة) موارد تجعلها تقهر عجزها. ومظاهرها الهدامة، وعلى أية حال فإن نظريات ما بعد الحداثة تزعم بأنه في مجتمع وسائل الإعلام التكنولوجية المتقدمة المعاصر فإن عمليات التغيير، والتحول هي بصدد انتاج مجتمع (ما بعد حداثي) جديد، كما أن المدافعين عن هذه النظريات يزعمون بأن عصر (ما بعد الحداثة) يؤسس مرحلة جديدة من التاريخ، وشكلاً ثقافياً، اجتماعياً جديداً يتطلبان معاً مفاهيم، ونظريات جديدة، ويزعم منظرو (ما بعد الحداثة) (بودريار- ليوتار- هافي إلخ) بأن التكنولوجيات مثل الكومبيوتر، ووسائل الإعلام، وأشكال المعرفة الجديدة، والتغييرات في النظام الاقتصادي، الاجتماعي هي بصدد انتاج شكل اجتماعي (ما بعد الحداثي) يؤول بودريار وليوتار هذه التطورات على أساس أنها أنماط جديدة من الإعلام، والمعرفة، والتكنولوجيات، في حين يؤول المنظرون الماركسيون الجدد مثل جميسون وهارفي ما بعد الحديث على أنه تطور للمرحلة العليا للرأسمالية المطبوعة بدرجة كبيرة من الاختراق الرأسمالي، وجعله متجانساً كونياً. هذه العمليات تنتج أيضاً تشظيات ثقافية مطردة ، وتغيرات في تجربة الفضاء والزمن، ونماذج جديدة من التجربة، والذاتية، والثقافة، وتوفر هذه الشروط قاعدة ثقافية واقتصادية - اجتماعية لنظرية (ما بعد الحداثة) ويوفر تحليلها منظوراً من خلاله يمكن لنظرية (ما بعد الحداثة) أن تزعم أن تكون في طليعة التطورات

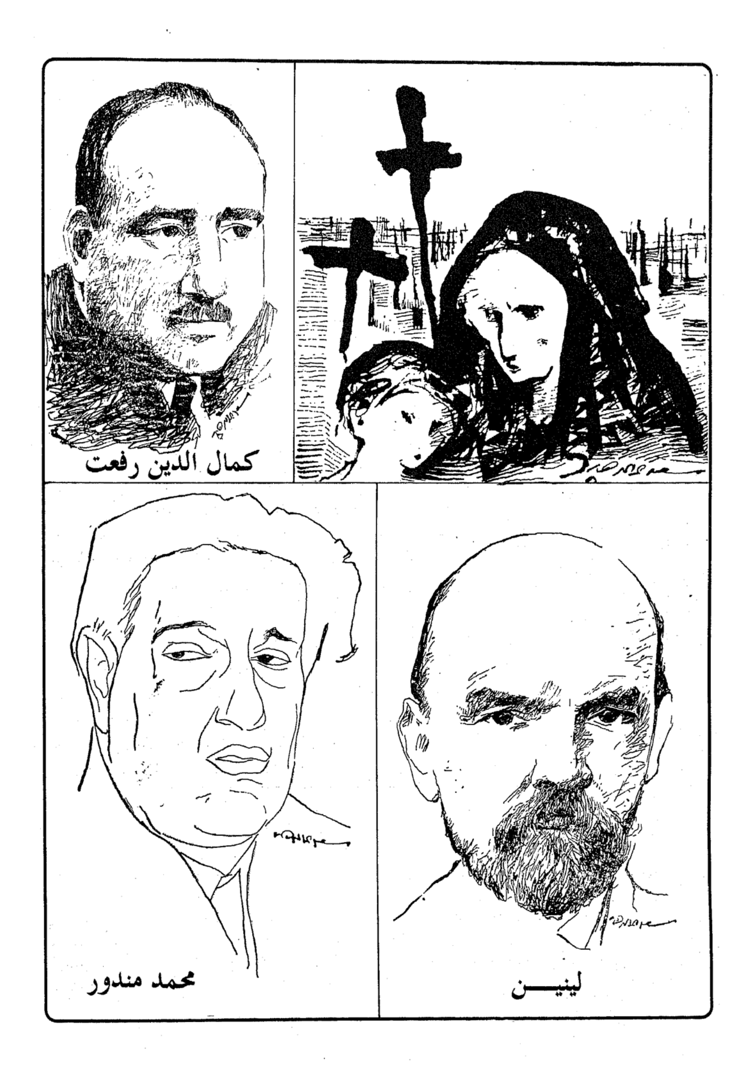
المعاصرة. إلى جانب التمييز بين الحداثة وما بعد الحداثة في حقل النظرية الاجتماعية. فإن خطاب ما بعد الحداثة يلعب دوراً مهماً في حقل الجماليات والنظرية الثقافية، ويدور النقاش هنا حول التمييز بين (الحداثوية) وبين (ما بعد الحداثوية) في الفنون. ففي داخل هذا الخطاب يمكن أن تستخدم (الحداثوية) لوصف الحركات الفنية للعصر الحديث (الانطباعية – الفن للفن – التعبيرية – السريالية – وحركات طليعية أخرى) في حين أن (ما بعد الحداثوية) يمكن أن تصف تلك الأشكال الجمالية المتنوعة والممارسات التي تجيء بعد الحداثوية، والتي تتقاطع معها، وتشمل هذه الأشكال معمار روبيرت فانتيري وفيليب جونسون والتجارب الموسيقية لجون كايج وفن وورهول ورستشبرغ وروايات بنشن وبالارد وأفلام مثل (بلاد رونـي) و (بلو فيلفت). فالنقاش يتركز حول ما إذا كان يوجد أو لا يوجد تمييز مفهومي حاد بين (الحداثوية) و (ما بعد الحداثوية)، وحول الجدارة النسبية وحدود عجز كل من الحركتين ان خطاب (ما بعد الحداثة) يبدو كذلك في حقل النظرية، ويركز على نقد النظرية الحديثة، ابتداء من مشروع ديكارت الفلسفي، مروراً بعصر التنوير الى نظرية كونت الاجتماعية، وماركس، وفيبر، وآخرين انتقدت الحداثة بسبب بحثها عن أساس المعرفة، وبسبب مزاعمها الكونية والكلية وبسبب عجرفتها وكأنها تزودنا بالحقيقة الدامغة، وكذلك بسبب عقلانيتها المخادعة المزعومة. وعلى نحو معاكس فإن المدافعين عن نظرية الحداثة يهاجمون نسبية وعدم عقلانية، وعدمية (ما بعد الحداثة).

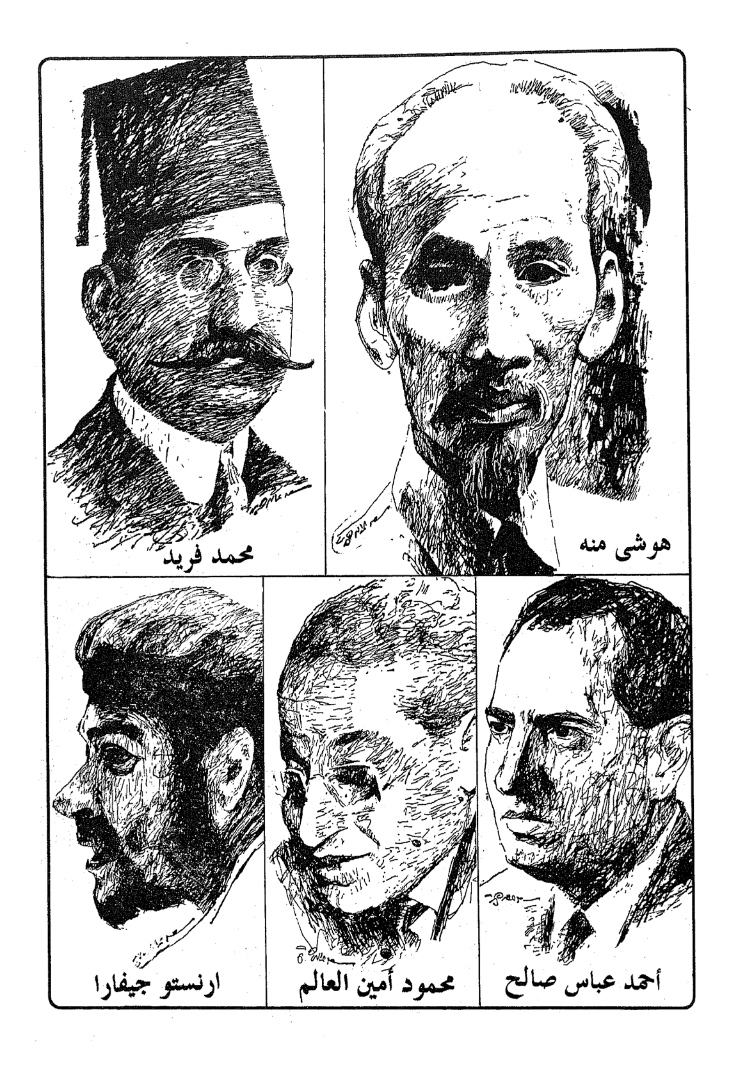
ان نظرية ما بعد الحداثة تقدم على نحو خاص جداً نقداً للتمثيل، وللاعتقاد الحديث بأن النظرية تعكس الواقع. وعوضاً عن ذلك فإنها تتمسك بالمواقف المنظورية، وبالنسبية على أساس أن النظريات في أفضل حالاتها توفر منظورات جزئية، وان كل التمثيلات المعرفية للعالم متوسط فيما بينها تاريخياً وألسنيا. ووفقاً لذلك فإن بعض نظريات ما بعد الحداثة ترفض المنظورات الكبرى والكلية للنظر إلى المجتمع والتاريخ، وتلك المنظورات المفضلة من قبل نظرية الحداثة لصالح النظرية الصغرى، والسياسات الصغرى (ليوتار ١٩٨٤) وترفض نظرية ما بعد الحداثة كذلك الافتراضات الحديثة للتماسك الاجتماعي، وأفكار العلية لصالح التعددية، والتشظي، واللاحتمية، وبالإضافة إلى ذلك فإن نظرية ما بعد الحداثة تهمل الموضوع الانساني العقلاني والموحد الذي سلمت به نظرية الحداثة، وذلك لصالح الموضوع الانساني المتشظي والمزحزح عن المركز اجتماعياً وألسنياً، وهكذا فمن اجل تفادي الارتباك فإننا سوف نستعمل مصطلح (ما بعد الحداثة) Post-Modernity لوصف المرحلة التي تلي (الحداثة) Modernity.، (ومصطلح (ما بعد الحداثوية)، لوصف الحركات والانتاجات في الحقل الثقافي التى يمكن أن تميز عن الحركات والنصوص والممارسات (الحداثوية) وسنميز أيضاً بين نظرية الحداثة، ونظرية (ما بعد الحداثة) وكذلك بين السياسات الحداثية المطبوعة بسياسات الحزب، أو الحزب أو البرلمان ، أو الاتحادات النقابية المتضادة مع سياسات (ما بعد الحداثة) المرتبطة بالمحلي، والمرتكزة على السياسات الصغرى التي تتحدى عدداً كبيراً من الخطابات واشكال القوة المؤسساتية.

هوامش

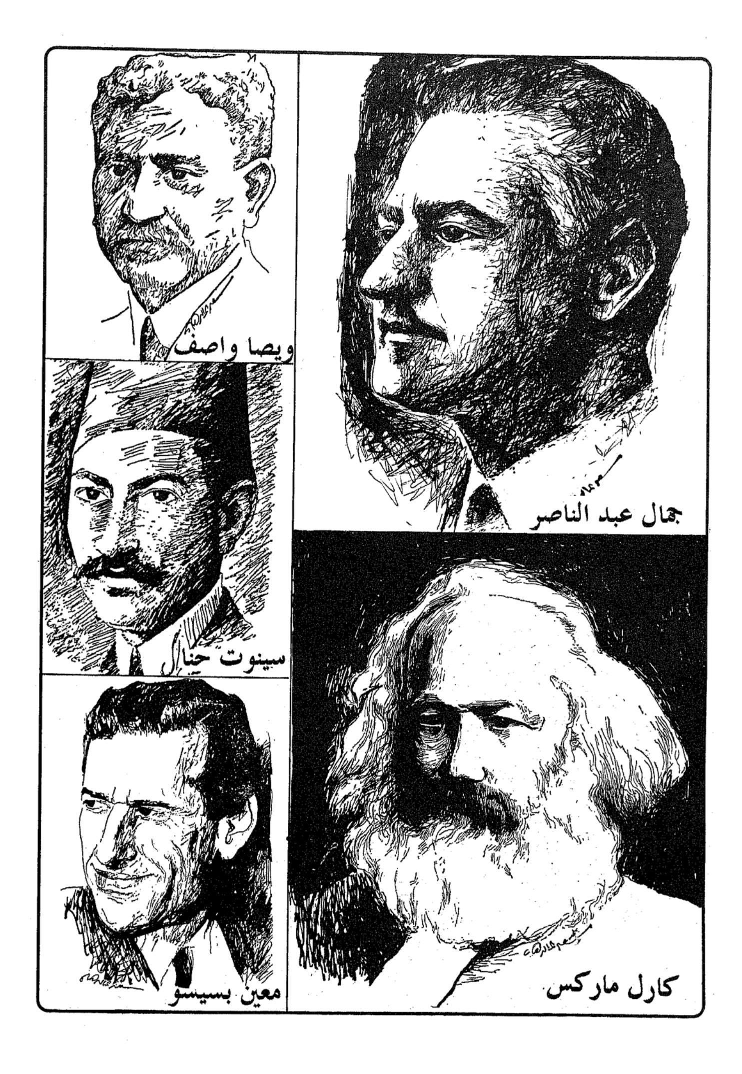
* هذا النص هو جزء من فصل حول اصول وجذور مصطلح (ما بعد الحداثة) يضمه كتاب من تأليف ستفن بست ودوغلاس كيلنر ويحمل عنوان نظرية (ما بعد الحداثي).

** يلاحظ ان الكثير من الكتابات النقدية باللغة العربية تخلط بين مصطلح (الحداثة) Modernity وبين مصطلح (الحداثوية) Modernism وبين مصطلح (ما بعد الحداثة) وبين مصطلح (ما بعد الحداثوية) Post-Modernism ولقد أدى هذا الاختلاط إلى كثير من الأخطاء المعرفية والمفهومية ولعل العودة إلى كتاب الدكتور محمد أركون (الفكر الاسلامي – قراءة علمية) تفيد في توضيح الفروق بين هذه المصطلحات.


كمال الدين رفعت
محمد مندور
لينيـــن



محمد فريد
هوشي منه
ارنستو جيفارا
محمود أمين العالم
أحمد عباس صالح


ويصا واصف
جمال عبد الناصر
سينوت حنا
كارل ماركس
معين بسيسو

